

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Politologie

Politologie - Politologie

Pavel Doleček

**Friedrich August von Hayek a otázka evoluce
liberálních pravidel**

**Friedrich August von Hayek on the Evolution of
Liberal Rules**

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

2018

Tímto bych chtěl poděkovat svému školiteli za průběžnou podporu, dobré rady a zejména trpělivost, kterou musel s vedením mé práce prokázat. Dále bych chtěl poděkovat své přítelkyni a své rodině, bez jejichž dlouhodobé podpory by tato práce nemohla nikdy vzniknout.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 27. března 2018

.....

Pavel Doleček v.r.

Abstrakt

Tématem předkládané práce je vztah politické a morální filosofie k epistemologické a metodologické pozici v rámci díla Friedricha Augusta von Hayeka. Cílem práce je v obecné rovině obhájit tvrzení, že Hayekova filosofie je aplikací epistemologických a metodologických pozic do morální a politické filosofie, a že tato aplikace je výkladově implementována kontinuálním vymezováním základních teoretických pozic vůči filosofické tradici. Toto obecné tvrzení je v práci rozpracováno v rámci několika perspektiv. První perspektiva staví do popředí pojem poznání, a to jak ve smyslu určitého pojetí racionality, tj. povahy rozumu a lidského myšlení, tak ve smyslu vymezení povahy a limitů vědeckého poznávání. Ta druhá sleduje vývoj Hayekova myšlení, přičemž výkladově poukazuje na ty aspekty jeho filosofie, které jsou rozpracováním tezí jeho myšlenkových souputníků v rámci Rakouské ekonomické školy či klasické sociologie. Tato perspektiva zároveň ukáže, že v určité fázi svého myšlení se těmto svým předchůdcům Hayek významným způsobem vzdaluje, zejména v rámci uchopení individualismu. Třetí perspektiva ukazuje hlubší kořeny některých Hayekových pozic v rámci novověké filosofie, přičemž na základě kritiky konstruktivistického racionalismu lze jeho dílo uchopit jako navazující na klíčové koncepty Davida Huma. Hayek ukazuje, že parametry debaty o současných klíčových teoretických, metodologických a sociálně-vědních problémech jeho doby byly nastaveny již v raném novověku. V neposlední řadě je v rámci nezbytné kontextualizace Hayekova projektu epistemologické fundace liberalismu provedena komparace s dílem K. Poppera, a to jak co do metodologie, tak sociální teorie. Ústřední roli pak v celé argumentaci hraje Hayekův evolucionismus, který na jedné straně ukazuje nedostatečnost individualismu, a zároveň poskytuje nástroj, jak z aplikovat na poznání v obou jeho významech bytostně skeptickou povahu Hayekovy filosofie.

Klíčová slova: F. A. Hayek, evoluce, liberalismus, epistemologie, metodologie vědy, skepticismus

Abstract

The present dissertation deals with the topic of the relationship between political and moral philosophy and the epistemological and methodological arguments of Friedrich August von Hayek. The aim of the dissertation is to defend in general the assertion that Hayek's philosophy is the application of epistemological and methodological positions to moral and political

philosophy and that this application is implemented through the continuous process of defining the basic theoretical positions towards philosophical tradition. This general statement is elaborated on in several perspectives. The first perspective puts the concept of knowledge in the forefront, both in the sense of a certain concept of rationality, i.e. the nature of reason and human thinking, and also in the sense of defining the nature and limits of scientific inquiry. The latter follows the development of Hayek's thinking, pointing out the aspects of his philosophy, which are the elaboration of the theories of his predecessors in thought within the Austrian economic school or classical sociology. This perspective also shows that, at a certain stage of his thinking, Hayek considerably moves away from these predecessors, particularly in the context of grasping individualism. The third perspective shows the deeper roots of some of Hayek's positions in modern philosophy and based on criticism of constructivist rationalism, his work can be grasped as a follow-up to David Hume's key concepts. Hayek shows that the parameters of the debate on the current key theoretical, methodological, and social-scientific problems of his era were set in early modern times. Last but not least, a comparison with the work of K. Popper, both in terms of methodology and social theory, has been carried out in the context of the necessary contextualization of Hayek's project of the epistemological foundation of liberalism. Hayek's evolutionism, which, on the one hand shows the insufficiency of individualism, plays a central role in all of the argumentation, and at the same time provides an instrument for applying the essentially skeptical character of Hayek's philosophy to knowledge in both its meanings.

Key words: F. A. Hayek, Evolution, Liberalism, Epistemology, Methodology of Science, Skepticism

Friedrich August von Hayek a otázka evoluce liberálních pravidel

Obsah

Úvod: Friedrich August von Hayek z filozofického hlediska	1
Rámec disertační práce.....	1
Výchozí hypotézy.....	2
Argumentační struktura.....	3
I. Povaha poznání a individualismus.....	7
1.1 Racionalita a racionalismus.....	7
1.2 Tradiční potíž s individualismem.....	9
1.2.1 Ontologický individualismus.....	10
1.2.2 Metodologický individualismus.....	15
1.2.3 Politický individualismus.....	16
1.3 Paralelní význam individualismu: Pravý a mylný individualismus.....	18
II. Rámec pro interpretaci a periodizace metodologie.....	27
2.1. Vývoj pojetí sociální vědy.....	27
2.1.1 Rakouská tradice.....	28
2.2.2 Recepce tradice a povaha sociální vědy.....	34
2.3 Periodizace Hayekova díla jako interpretační problém.....	36
2.3.1 Ekonomie a apriorismus.....	38
2.3.2 Smyslový řád a komplexní jevy.....	41
2.3.3 Ústava svobody a evolucionismus.....	43
2.4 Stále ještě individualismus?.....	45
III. Evolucionismus pravidel a adaptace na neznalost.....	49
3.1 Metodologický evolucionismus.....	49
3.1.1. Nástroj vysvětlení.....	51
3.1.2. Povaha evoluční teorie.....	53
3.2. Vysvětlení a predikce vzorců.....	56
3.3. Systém pravidel a řád jednání.....	59
3.4. Skupinová selekce nebo selekce řádů.....	61
3.4.1. Kulturní evoluce.....	63
3.4.2. Replikace učení.....	65
3.5. Povaha poznání a struktura mysli.....	66
3.6. Mezi Davidem Humem a Immanuelem Kantem.....	69

IV. Morální a politická filosofie Davida Huma a F. A. Hayeka v epistemologické perspektivě	72
4.1 Friedrich August von Hayek jako žák Davida Huma.....	72
4.1.1 Teorie společenské smlouvy.....	73
4.1.2. Aplikace metody a její kritika	76
4.2. Hume jako klíčový zdroj základních pojmů Hayekovy sociální teorie.....	80
4.2.1. Vlastnictví a „smysl“ pro spravedlnost	83
4.2.2. Dichotomie přirozeného a umělého.....	88
4.2.3. Konvence a téma společného vývoje mysli a společnosti.....	92
4.3. Přírodní zákony	96
4.3.1. Procedurální povaha teorie	97
4.3.2. Minimalismus.....	100
4.3.3. Užitečnost veřejného zájmu	102
4.4 Evoluce a skepticismus	108
V. Karl Popper a F. A. Hayek ke vztahu metodologie a politické teorie ve vzájemném dialogu a střetávání	111
5.1 Mezi vědomím a institucemi	111
5.2 Dualismus mezi falzifikací a komplexními řády.....	113
5.3 Metodologický individualismus	120
5.4 Role institucí a vysvětlení vědomí	122
5.5 Scientismus a psychologismus	130
5.6 Kritický racionalismus a otevřená společnost.....	132
Závěr: „Skromný“ liberalismus a nárok poznání v politické teorii.....	135
Bibliografie.....	141

Úvod: Friedrich August von Hayek z filozofického hlediska

Rámec disertační práce

Věhlas Hayekova myšlení jakožto nositele Nobelovy ceny vychází především z jeho textů věnujících se ekonomické teorii. Jeho mnohovrstevnaté dílo ale vzbuzuje badatelský zájem v mnoha vědeckých a filozofických odvětvích. Již jen z letmého pohledu na jeho literární produkci je zřejmé, že vnímat Hayeka pouze jako ekonoma je nejen zjevným ignorováním jeho rozsáhlých příspěvků do filosofie, sociálních a v jistém smyslu i přírodních věd, ale může být i příčinou nepochopení některých témat, která se bezprostředně týkají právě jeho pojetí ekonomie.

Tato disertační vychází z identifikace předpokladů, které umožní Hayekovo dílo uchopit jako celek, a v rámci těchto předpokladů pak bude možné rozvíjet výklad a interpretaci dalších konstitutivních částí. Tyto vstupní předpoklady jsou následující.

Hayekovu filosofii vnímám jako kontinuální vymezování základních teoretických pozic vůči filozofické tradici. Pojem tradice se vztahuje k celé řadě filozofických směrů a pojmů. Pokud je předpoklad správný, je nezbytné nejen identifikovat, které tyto směry jsou nosné, ale i jakým způsobem s nimi Hayek pracuje. Vzhledem k rozsahu jeho díla bude samotná identifikace tradice v jistém smyslu interpretační volbou, která není triviální a musí být zdůvodněna.

Středobodem Hayekovy filosofie jako celku je pojem poznání. Poznání Hayek využívá ve dvou rovinách, které se vzájemně ovlivňují, přičemž obě se v průběhu vývoje jeho myšlení mění, byť každá jiným způsobem. V prvním významu pracuje s poznáním ve smyslu pojetí racionality, tj. povahy rozumu a lidského myšlení. Druhý význam odkazuje ke způsobu vědeckého poznávání.

Toto dvojí uchopení pojmu poznání je na sobě vzájemně závislé. Posun v pojetí možnosti poznání se nutně projeví v možnostech společenské vědy, která s tímto pojmem pracuje. Interpretace Hayekova vztahu k filozofické tradici, především k pojmu poznání, je pak nezbytným krokem pro pochopení jeho politické filosofie, konkrétně liberalismu a demokracie.

Cílem disertace je vzít Hayeka vážně, tj. filosoficky analyzovat jeho klíčové teze a pokusit se domýšlet důsledky i tezí jen naznačených. V návaznosti na výše uvedené je to právě vztah Hayekovy epistemologie, resp. metodologie jakožto předpokladů sociální teorie, který je tématem této disertace. Vůdčím motivem co sociální a politické teorie pak musí být tematizace projektu jistého „skromného liberalismu“. Tento záměr je veden především dvěma cíli. Při badatelské práci a zkoumání rozsáhlého filosofického díla vyvstane jistá forma názoru, tedy perspektiva, která určuje další způsoby čtení díla. V případě této práce je Hayekovo dílo chápáno jako konstantní interpretace a aplikace pojmu poznání na sociálně-vědní problematiku a morální a politickou filosofii. Zároveň platí, že tato forma názoru nemusí být jedinou a konečnou formou názoru ve vztahu k Hayekovi. Druhým motivem je snaha číst Hayeka v určité tradici, tedy vnímat ho v kontextu určité školy či směru myšlení. Tato snaha o kontextuální čtení Hayeka by měla otevřít jeho myšlenky pro další interpretace a inspiraci pro další možné formy názoru. Na první pohled poněkud jednoduchá expozice tohoto druhého motivačního faktoru má dle mého názoru přesto své opodstatnění. Jak ukážu dále v textu, Hayekovo myšlení bývá vzhledem k souhře historických náhod vnímáno primárně prismatem jeho ekonomické a politické aplikace, a to v českém, evropském a vlastně transatlantickém kontextu. Právě všeobecná obeznámenost s Hayekem jakožto intelektuálním zdrojem pro určité politické cíle je nejen častou překážkou pro důkladné pochopení a docenění jeho filosofického přínosu, ale také vede k jisté banalizaci jeho myšlení; a to symetricky od jeho politických podpůrců i odpůrců.

Výchozí hypotézy

Disertace vychází ze čtyř hypotéz, přičemž tyto jsou vyjmenovány v posloupnosti, ve které je o nich v této práci pojednáno. Každá z tezí či hypotéz má jisté „podteze“, které však lze vnímat též jako podotázky či podtémata. Tato práce nemůže a ani nemá odpovédět na všechny otázky, které se během interpretace Hayeka objeví. To znamená, že neodpoví a ani vyčerpávajícím způsobem nepostihne bohatost Hayekova díla ve vztahu ke všem čtyřem tezím. Některé otázky se tedy tato práce pokusí zodpovědět, některé právě jen tematizovat, poukázat na jejich důležitost či je naznačit. Dále, pořadí hypotéz se neobejde bez vlastního vkladu autora práce týkajícího se myšlení samotného Hayeka. To z toho důvodu, že o všech čtyřech Hayek pojednává paralelně v průběhu celé své intelektuální kariéry. Předmět všech čtyř se prolíná, často v rámci jedné monografie, někdy v rámci jednoho sborníku a nezřídka v rámci jednoho

kratšího díla typu článku či studie. Pořadí těchto hypotéz, stejně jako výběr a hierarchizace podtezí, je tedy věcí autorského záměru práce.

Tedy za prvé - Hayekovo dílo prochází ve svém vývoji několika fázemi. V rámci této problematiky se pokusím ukázat, že tento vývoj vede k významné proměně jeho klíčových metodologických pozic. Hlavní argumentační linie bude spočívat v expozici chronologického vývoje některých klíčových Hayekových děl. Na základě této analýzy bude pojednáno o proměně jeho pojetí individualismu a otázce pozdějších Hayekových variací na institucionalismus, resp. evolucionismus. Za druhé - Hayekovo dílo je třeba vnímat jako dialog s filosofickou tradicí. Je pro něj příznačné časté odkazování na tradici myšlení, a to primárně na tradici novověku. Poměrně nerozpornou Hayekovou intencí je ukázat, že mantinely a vlastně i parametry debaty o klíčových teoretických, metodologických a sociálně-vědních problémech byly nastaveny již v raném novověku a tyto debaty jsou téměř vždy „redukovatelné“ na spory a dilemata staletí staré. Hlavním cílem druhé teze bude ukázat, že Hayekovo vymezování se vůči novověkým filosofickým systémům má svůj základ epistemologický a metodologický. Jinými slovy, Hayekova debata s tradicí je debatou o filosofii poznání. Za třetí - Hayekův důraz a traktování pojmu poznání je fundamentem pro projekt Hayekova liberalismu. A za čtvrté - Hayekovo dílo je z hlediska žádoucí snahy o aktualizaci a kontextualizaci s ostatními přístupy 20. století třeba paralelně komparovat s dílem K. Poppera, a to jak co do metodologie, tak sociální teorie. Oba jsou totiž, pokud ponecháme stranou biografickou rovinu, příklady snahy o aplikaci vědecké metodologie na sociální teorii.

Argumentační struktura

Práce z hlediska výkladu postupuje tak, že nejprve definuji - v rozsahu potřebném pro následnou argumentaci - základní terminologii relevantní právě pro Hayeka, tedy zejména pojmy individualismu a racionalismu. Toto základní pojmové vymezení je pro jakoukoli analýzu Hayekova myšlení nezbytné, protože ukazuje základní parametry jeho přístupu k poznání v obou významech uvedených výše. Tázání se po mezích racionality a možnostech vědeckého poznávání je u Hayeka navíc spojeno právě s jeho diskusí s filosofickou tradicí. V tomto smyslu je třeba vnímat jeho kritiku konstruktivistického racionalismu, který provází takřka celé jeho dílo. Umožňuje mu totiž vytvořit základní distinkci, která se historicky manifestovala v jeho morální a politické filosofii.

Racionalismus, nejen jako metodologický nástroj pro vysvětlení určitých jevů či pojmů, ale v posledku jako přístup ovlivňující politiku, je pro Hayeka klíčovým problémem, přičemž se sluší podotknout, že Hayeka zajímá primárně „osvícenské“ pojetí rozumu a jeho implikace pro vědecké poznání. Zejména pak pro individualismus, který je s racionalismem spjat. Druhý pojem analyzovaný v první kapitole je proto právě individualismus, tradičně a bytostně spojený nejen s metodologií vědy, ale právě i se základními otázkami po povaze společnosti a politického řádu jako takového. Zde se v práci snažím popsat Hayekův přístup v rámci dvou klíčových distinkcí, a to individualismu ontologického, metodologického a politického na jedné straně, a toto pravého, resp. falešného na straně druhé. Toto schéma vytváří základní interpretační rámec a otevírá klíčové hayekovské otázky.

Druhá kapitola se zabývá ukotvením Hayekova přístupu k metodologickým a epistemologickým otázkám jednak v rámci filosofické tradice, ze které vzešel, a která definovala zejména jeho rané období, tj. období do vydání studie *Economics and Knowledge*, a jednak se snažím ukázat netriviální periodizaci jeho díla. Co se týče ukotvení ve filosofické tradici, práce obsahuje výklad konstitutivních prvků filosofie zejména Carla Mengersa, Maxe Webera a Ludwiga Misesa. Tato expozice je zaměřena na ty prvky jejich myšlení, které se vynořují právě u Hayeka, popř. se ukáží v dalším výkladu předmětem Hayekovy revize. K tomuto účelu se v práci pokouším definovat tři základní charakteristiky, kterými lze popsat Hayekovo pojetí sociální vědy, jejímž základním kamenem měla být dle převládající interpretace určitá verze individualismu, resp. individualismu metodologického. Jedná se specifické pojetí abstrakce, odmítnutí kolektivismu a založení vědeckého poznávání na psychologismu (či subjektivismu). Tyto charakteristiky se ukáží jako zásadní pro následující třetí kapitolu. V rámci druhé kapitoly je však též dokládána problematičnost periodizace Hayekova díla, přičemž navzdory běžné interpretaci lze u Hayeka mluvit o dvou zlomech. Ten druhý je pak bytostně spjat s Hayekovým pojetím evolucionismu, které je předmětem kapitoly třetí.

Argumentační linie třetí kapitoly proto vychází z historicko-systematické expozice způsobu, jakým evoluční teorie ovlivnila Hayekovu filosofii, především s ohledem na periodizaci jeho díla. Tím přímo navazuje na předchozí kapitolu. Zároveň se v této kapitole zabývám způsobem, jakými Hayek evoluční teorii vnímá. Nepředstavuje pro něj jen výklad biologické historie druhů, ale obecný teoretický nástroj pro vysvětlení jevů, který vykazují vysokou komplexitu. Na základě tohoto zjištění Hayek rozvíjí své pojetí vědy, a v práci je doloženo, že tento poznatek související s evoluční teorií slouží k identifikaci vysvětlení vzorce jako nástroje pro sociální

vědy, a obecnější příklonu k metodologickému dualismu. Následně je představeno Hayekovo pojetí společnosti v kontextu kulturní evoluce, tj. v obecnějším smyslu koevoluce mysli a společnosti. Rozvinutím této argumentace se dostanu k identifikaci dalších důležitých hayekovských témat. Jednak k otázce pojetí mysli, která ústí v hledání kantovských a humeovských inspirací ve filosofii Hayeka, a na to navazující kontextualizaci dosavadního výkladu pro historickou interpretaci zdrojů Hayekovy morální a politické filosofie.

Zde pokračuje čtvrtá kapitola, jejímž cílem je poukázat na ty aspekty myšlení Davida Huma, které lze identifikovat jako inspiraci pro filosofii Hayeka. Tato kapitola též přímo navazuje na výklad Hayekova pojetí evoluce. Jak bylo řečeno, Hayek pojímá evoluci nejen ve smyslu biologickém, ale jako obecný nástroj vysvětlení složitých jevů, které jsou důležité zejména ve sféře společenských věd. Proto se domnívám, že právě výklad evolucionismu je důležitým pomyslným mostem mezi rovinou metodologickou a epistemologickou na straně jedné, a morální a politickou na straně druhé. Co se týče té druhé roviny, je ve čtvrté kapitole dokládáno, jak se Hayekova filosofie inspiruje v morální filosofii Davida Huma, se kterým Hayek sdílí kritiku teoretiků společenské smlouvy. Zároveň se však čtvrtá kapitola důkladně věnuje společným tématům filosofie politické a právní. Na základě výkladu pojmů jako je spravedlnost, přirozenost, konvence či užitečnost ukazují, jakým způsobem pro oba tyto autory hraje důležitou roli určité pojetí evolucionismu, resp. jak jsou určité tyto prvky Hayekem uchopovány za využití právě evoluční teorie.

Pátá kapitola se zabývá komparativní analýzou základních filosofických motivů Karla Poppera a Friedricha Hayeka. Důvodů v této komparaci je celá řada, přičemž kromě roviny biografické kapitola navazuje na celou řadu děl sekundární literatury, která se snaží vztah těchto dvou rozklíčovat, a to zejména v metodologické rovině. Kapitola je tak zejména věnována identifikaci klíčových filosofických parametrů a styčných ploch, přičemž bude ukázáno, že navzdory pokusům interpretovat oba přístupy sledovaných autorů jako kompatibilní, existuje nesoulad či odlišný přístup v jejich základních teoretických východiscích. Vzhledem k tematickému rozsahu práce se v tomto smyslu zabývám zejména výkladem postoje těchto autorů k individualismu, scientismu a psychologismu. Oba autoři však představují určitý falibilistický přístup k vědeckému poznání. A co je pro práci stejně tak důležité, jejich metodologické postuláty jsou aplikovány do jejich politických teorií. Domnívám se proto, že při četbě těchto autorů se navrací obecnější otázka po epistemologických a metodologických kořenech liberálního myšlení.

V tomto smyslu věnuji závěr disertační práce nejen shrnutí výstupů předchozího výkladu, ale též obecnějším zamyšlením nad klasifikací liberalismu, zejména v kontextu díla Johna Graye. Jakkoli lze jistě vysledovat řadu přístupů usilujících o projekt „skromného liberalismu“, určitě nepanuje shoda jak tento pojmovat. Tradiční spor o výklad osvícenské tradice tak zůstává imanentní v debatách o liberalismu, a domnívám se, že Hayek má v této debatě co říci.

I. Povaha poznání a individualismus

1.1 Racionalita a racionalismus

Jak bylo řečeno již v úvodu této práce, Hayek pracuje s dvojitým pojetím vědění či poznání. V prvním významu se myslí obecně dosah a rozsah možností lidského poznávání jakožto kognitivních schopností jedince. V tomto smyslu se jedná o rovinu řekněme epistemologickou. Druhý význam se týká racionalismu jakožto systematického přístupu k poznávání určitých jevů, tedy vlastně k východiskům vědeckého poznávání. V tomto smyslu se jedná o racionalismus jakožto metodologický postulát. Níže v textu se pokusím v rámci terminologického uchopení filosofie F. A. Hayeka poukázat na provázanost racionalismu a individualismu, zejména v rovině metodologické. Nyní však nejprve pár slov k přístupu, který Hayek nazývá konstruktivistický racionalismus.

Jak již bylo naznačeno výše, a jak vyplývá z jednotlivých tezí této práce, pokud existují dva významy racionalismu, je třeba prozkoumat, zda oba tyto významy mohou nabýt konstruktivistické povahy a do jaké míry. Oba významy racionalismu spolu souvisí, resp. jeden předchází druhý. Hayek se sám racionalistickému konstruktivismu věnuje na řadě míst. Níže uvedený výběr jistě nemá za cíl vzpomenout všechny tyto výskyty, zároveň však má jeho rozsah upozornit na skutečnost, že se jedná o téma, které Hayek nejenomže nikdy neopustil, ale které se též stalo jednou z hybných sil jeho zájmu o epistemologii a kognitivní vědu.

Když Hayek odlišuje pravý individualismus od toho mylného, poukazuje na skutečnost, že jakákoli idea spontánního řádu (ve smyslu nezamýšleného vznikání komplexity) musela být zcela proti názoru těch, kteří viděli člověka jako základní jednotku společnosti, která tyto struktury vytváří svou vůlí, a tedy že tyto jsou v posledku určeny k tomu, aby byly kontrolovány a aby sloužily právě lidskému záměru.¹ Když Hayek ve studii *Individualism: True and False* hovoří o individualismu, připodobňuje ten falešný k určitému typu „racionalistického individualismu“.² Zároveň Hayek říká, že se jedná v prvním významu o snahu porozumět silám, které určují sociální kontext lidského života, a teprve ve druhém sledu o politickou teorii.³

¹ Hayek, Friedrich: *Individualism: True and False*. In: Hayek, Friedrich: *Individualism and Economic Order*. Chicago: Chicago University Press 1948a, s. 10.

² Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1948a, s. 4.

³ Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1948a, s. 6.

Racionalistický individualismus je falešný proto, že představuje falešnou metodu pro vysvětlení sociálních jevů. Na samém konci uvedené studie dokládá, že je to právě nástup „věku vědy“, který si pod rouškou nové metodologie nárokuje racionální přezkum práva, morálky a dalších komplexních řádů.⁴ Obdobně na jiném místě v kontextu debaty o povaze přirozeného práva hovoří o tradici, která nejenže nahradila předchozí scholastickou tradicí, ale zároveň „v duchu nastupujícího konstruktivistického racionalismu interpretovala termín „přirozený“ jako produkt projektujícího rozumu“.⁵ V *Právu, zákonodárství a svobodě* pak s odvoláním na karteziánskou tradici toto koriguje, když říká, že:

jistě jedním z úkolů rozumu je rozhodovat, jak daleko má sahat jeho kontrola nebo jak dalece by se měl spoléhat na jiné síly, které kontrolovat nemůže. Je tudíž v této souvislosti lepší nerozlišovat mezi ‚racionalismem‘ a ‚antiracionalismem‘, nýbrž rozlišovat mezi konstruktivistickým a evolučním, nebo v termínech Karla Poppera mezi naivním a kritickým racionalismem že kritika racionalismu neznamena příklon k iracionalismu či že by se snad mělo jednat o ‚antiracionalismus‘.

Právě zde se pokouší o klíčovou klasifikaci racionalismu konstruktivistického a evolučního, přičemž tuto klasifikaci vztáhne ke klasifikaci Popperově.⁶ V kritice karteziánské tradice pokračuje tvrzením, že

...všechno, čemu člověk vděčí za své úspěchy, je produktem jeho takto pojatého uvažování. Instituce, které nebyly takto vědomě utvořeny, mohou být prospěšné jenom náhodou... O morálce, právu, jazyku a písmu, penězích a trhu se přemýšlelo tak, jakoby byly někým uvědoměle vytvořeny nebo alespoň jakoby za jakýkoli stupeň své dokonalosti vděčily takovému vědomému výtvoru.⁷

⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 25.

⁵ Hayek, Friedrich: Výsledky lidského jednání, nikoli však záměru. In: Ježek, Tomáš (ed.): Liberální ekonomie. Praha: Prostor 1993b, s. 82.

⁶ Hayek, Friedrich: Právo, zákonodárství a svoboda. Praha: Academia 1994, s. 34.

⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 20-21. Srovnej článek The Errors of Constructivism, kde k tomuto racionalismu Hayek dodává: „...since a man has himself created the institutions of society and civilization, he must also be able to alter them at will so as to satisfy his desires or wishes“. Hayek, Friedrich: Errors of Constructivism. In: Hayek, Friedrich. New Studies in Philosophy, Politics and Economy. London: Routledge 1978a, s. 3 a 6. Pro kontext viz též Hayek, Friedrich: The Constitution of Liberty. Chicago: Chicago University Press 1960, s. 59 a Hayek, Friedrich: The Confusion of Language in Political Thought. In: Hayek, Friedrich: New Studies in Philosophy, Politics and Economy. London: Routledge 1978d, s. 72.

Pozoruhodný rozbor racionalismu nalezneme též v důležitém článku *Kinds of Rationalism*. Kromě opakující se kritiky konstruktivistického racionalismu, který je založen na předpokladu schopnosti člověka a jeho rozumu dohlédnou důsledky konání a vytvářet tak vědomě instituce ke svému blahu, zde Hayek popisuje představu rozumu jako schopnosti dedukovat určitá pravdivá tvrzení z nerozporných premis. Konstruktivismus je pak ztotožněn se scientismem, a v druhém řádu i s politickou konsekvencí v podobě socialismu, sociálního inženýrství, a v další fázi i totalitarismu.⁸ Není pak náhodou, že tento typ racionalismu přisuzuje karteziánské tradici. V další části textu budeme tento moment rozebírat podrobněji zejména v kontextu interpretace Thomase Hobbesa a teorie společenské smlouvy. Hayek již v *Kontrarevoluci vědy* ukázal, že z osvícenství čerpající pozitivistické společenskovědní prisma chápe za cíl předpověď budoucího vývoje či kreativní a účelové přetváření komplexních řádů na základě racionálního kalkulu. Zcela explicitní argumentaci proti čisté fundující racionalitě pak Hayek předkládá např. v *Osudné domýšlivosti*, kde omezení rozumu vztahuje již čistě k evoluční teorii. Rozum je sám předmětem evoluce, čímž nutně nemůže být považován za daný a neměnný, tudíž disponující „kompetencemi“, které jsou mu v Hayekových očích racionalisty přisuzovány a brány jako předpoklad.⁹ Co je však na tomto místě zajímavější, a pro nadcházející analýzu nezbytné, je Hayekem opakovaně kritizované navázání konstruktivistického racionalismu na určité pojetí vědy, které bude též předmětem další části textu. Jedná se o manifestaci Hayekovy tendence vnímat racionalismus jako metodologický nástroj pro vysvětlení určitých jevů či pojmů. Pro Hayeka je samozřejmě klíčovým problémem tohoto „osvícenského“ pojetí rozumu jeho implikace pro vědecké poznání, zejména pak pro individualismus, který je s racionalismem nutně spjat.

1.2 Tradiční potíž s individualismem

Prvním krokem při výkladu individualismu je rozlišení jeho základních forem. Toto rozlišení plní několikerou úlohu. V první řadě umožňuje lepší orientaci při referencích k individualismu jak u Hayeka, tak při jeho komparaci s ostatními individualistickými přístupy. To především z toho důvodu, jak ostatně uvidíme později, že podobně jako ostatní klíčové pojmy politické, sociální, ale i vědecké teorie je často jeho pravý význam a využití při argumentaci nejasný.

⁸ Hayek, Friedrich: *Kinds of Rationalism*. In Hayek, Friedrich: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge Kegan Paul 1967, s. 85.

⁹ Hayek, Friedrich: *Osudná domýšlivost*. Praha: Slon 1995b, s. 27-28 a 54.

Jakákoli debata o povaze individualismu, natož pak označení někoho jako individualisty, staví badatele před značnou výzvu co do nutnosti vyjasnění pojmů. I bez hlubšího vhledu do teoretického diskurzu lze totiž o individuích hovořit primárně ve trojím smyslu. Může se totiž jednat o individua jako pojem označující fundamentální jednotku (sociální) skutečnosti. Lze však též zkoumání jedinců chápat jako způsob vysvětlení vzniku jiných sociálních fenoménů. Nakonec pak lze s individualismem spojovat normativní pozici, která individuím přisuzuje určit práva a jejíž součástí je obhajoba těchto práv. Úvodní trojí dělení se pak v rukách různých myslitelů dále pomocí subtilnějších distinkcí proměňuje ve složité sociálně-teoretické mozaiky.

V této souvislosti budeme vycházet z předpokladu, že existuje smysluplné pojmové odlišení ontologického, metodologického a politického individualismu, že toto odlišení jsem schopeni vymežit a v neposlední řadě, že nám toto odlišení poskytne rámcové analytické pole relevantní Hayekově filosofii. Náš přístup k této triádě tak bude poněkud utilitární; nejde nám totiž o jejich vyčerpávající definici, jako spíš o vymezení užitečné právě pro Hayekovu pozici, resp. pro expozici jejich vzájemného vztahu.

Dále, než se pokusíme tuto expozici rozplést, vyjděme pracovní z formulace klíčového problému: pokud je možná trojí distinkce, terminologicky operující s ontologickým, metodologickým a politickým individualismem, má smysl se ptát, nakolik jsou takto vymezené skupiny disparátní. Nebo nakolik zaujetí pozice u jednoho předpokládá pozici u toho dalšího.

1.2.1 Ontologický individualismus

Tezí jednoho z klíčových příspěvků politické filozofii z rukou Charlese Taylora bylo právě odlišení ontologické a politické roviny.¹⁰ Vztah mezi ontologickou a politickou rovinou je nepochybně zajímavý, ale z Hayekova hlediska nepřilíš nosný. Vymezení samotné povahy ontologického individualismu však bude v Hayekově učení třeba pro určení zbylých individualismů. V tomto známém Taylorově článku se o souvislosti s individualismem hovoří pouze ve sféře normativního politického závazku, respektive, termín individualismus je použit pouze v rovině tzv. „otázek obhajoby“. Pro Taylora však do hry vstupuje i druhá, neméně důležitá otázka ontologické povahy společnosti. V té používá termín atomismus. Domnívám

¹⁰ Taylor, Charles: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis Janos (ed.): Současná politická filozofie. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 465-495.

se, že tato distinkce mezi individualismem a atomismem je použita jen v zájmu lepšího porozumění, a nikoli z důvodu principiální vzájemné nepřevoditelnosti těchto dvou pojmů. Naopak termín atomismus je použit ve významu, který můžeme nalézt v literatuře pod termínem individualismus. Například Fay je používá v podstatě synonymně.¹¹ Jak již bylo naznačeno, Taylorovo východisko spočívá v rozlišení otázek ontologických a normativních. Ontologická otázka se zabývá tím, jaké faktory uznáme za odůvodnitelné při vysvětlování povahy společnosti, nebo jinými slovy, které pojmy akceptujeme jako nejvyšší v řádu vysvětlování. Pakliže odpovíme atomisticky, považujeme za základní články společnosti jedince, pokud holisticky, budeme za konstitutivní jednotky považovat sociální celky. Taylorova normativní otázka pak cílí na to, zdali konkrétní teoretik považuje za žádoucí bránit práva jedinců či celků. Ontologický přístup Taylorova individualismu (tj. atomismu) spočívá v tom, že „sociální jednání, struktury a podmínky jsou vyloženy z hlediska vlastností individuů, které je konstituují“.¹² Problém Taylorova vymezení dle mého názoru spočívá v tom, že není jasné, jak pochopit povahu onoho „konstituování“. Lze ho totiž vyložit jak čistě ontologicky, to znamená jako metafyzické východisko, tak metodologicky, tj. konstituování může být pojato jako aktivní průběžný proces jednání individuů, které lze systematicky uchopit a popsat. Jinou možnou definici nabízí Loužek,¹³ když charakterizuje ontologický (metafyzický) individualismus jako názor, že „v realitě existují toliko jednotlivci, žádné sociální celky a kolektivní entity. Společnost, církve a stát jsou jen výplodem naší mysli“. Podaná definice je jasnější v tom ohledu, že odstraňuje možnou dvouznačnost, kterou vidíme u Taylora, a identifikuje ontologii čistě jako metafyzickou hypotézu, v níž je člověk chápán jako hypotetická statická jednotka. Loužkova definice však zároveň přichází s radikálnějším nárokem: „Ontologický individualismus je velmi rozšířený. Jen málokdo ze současných lidí by podepsal, že obec, stát či společnost jsou nějaké reálně existující entity a jedinci jsou jen odvození“. Tento názor by samozřejmě s Loužkem nesdílel každý a snahy o oživení antických a romantických proudů v politické filosofii jsou toho důkazem.

Ontologickou rovinu individualismu, zde po vzoru Taylorově nazvanou atomismus, resp. jeho vazby na individualismus politický, je ale třeba konformovat s výkladem samotného termínu odvozeného od slova atom. Ten totiž odkazuje ke klasické ontologické kategorii, již od pokusů řeckých proto-fyziků klíčové pro postihnutí materiální struktury kosmu, tedy v základní a na nic dalšího převoditelné substanci. Ta tvoří v okolním prázdnu různé variace a vystupuje jako

¹¹ Fay, Brian: *Současná metodologie společenských věd*. Praha: SLON 2002.

¹² Taylor, Charles. *Op. Cit.*, s. 465.

¹³ Loužek, Marek: *Spor o metodu*. Praha: Karolinum 2000, s. 192-193.

klíč k ontologii světa. Užívání atomismu k postihnání společenské reality je však problematické. V souvislosti s tímto trendem je klasický liberalismus a posléze i neoliberalismus kritizován za to, že pojímá společnost jako složenou z jakýchsi atomů-Robinsonů. Zastavme se u toho, nakolik je tato analogie nosná. Předně je třeba zmínit netriviální rozlišení. Na jedné straně existuje literární postava Robinsona, jehož osud donutil k radikální změně životního stylu v podobě odloučení od civilizace na ostrově. Jedná se tedy o osobu, která žila v jistém společenství a u níž lze předpokládat obeznámenost se základními praktikami kooperace lidských společenství, stejně jako určitou, byť třeba jen intuitivní, obeznámenost se základními pojmy, jako je zákon, rovnost, svoboda či právě sám pojem společenství. Je třeba zdůraznit, že postulujeme právě a jen to, že nějakou takovou představu má, nikoli, že se musí nutně jednat o nějaký konkrétní obsah takové představy. Na druhé straně si ale představme Robinsona jako osobu, která na ostrov nebyla přivedena (ne)přízní osudu, nýbrž ostrov obýval od narození a podobně jako první „typ“ Robinsona nebyl v kontaktu s nikým jiným. Tomuto hypotetickému konstruktu nelze připisovat znalost praktik společenské interakce, ačkoli lze očekávat, byť třeba na nereflektované úrovni, intuitivní smysl pro řád či férovost – nakolik by toto bylo obsahově přijatelné ve styku mezi lidmi, nechme stranou. Vezměme si první typ Robinsona. Pro filosofické hledání ontologie společnosti je zcela nepoužitelný. Stojí rozkročen mezi dvěma světy, kdy je obeznámen s fungováním civilizace a zároveň ho životní nutnost nutí hledat alternativní interakce s prostředím, jiné než byl zvyklý. Tento Robinson může být zajímavý psychologicky či sociologicky, nicméně jako typ individua (atomu) společenské reality neposlouží. Naopak druhý typ Robinsona už je teoreticky zajímavý. Jestliže totiž má být liberalismus atomistický na úrovni ontologie, musí postulovat právě Robinsona číslo 2. To je ale samozřejmě nesmysl, o jehož vyvrácení se postará běžná zkušenost – jedinci typově odpovídající, pokud existují, jsou zcela marginální výjimky a nikoli základ pro obstojnou ontologii. Buď tedy liberální atomismus staví na nesmyslu, nebo je háček někde jinde. Přijměme hypotézu, že velcí liberální myslitelé, Hayeka nevyjímaje, neignorovali zřejmou realitu a háček je někde jinde.

Intuitivně je zde zřejmou námitkou, že předešlé vymezení Robinsona je teoretickým nástrojem pro popis určitých struktur, koneckonců naplňujících základní úkol pro jakoukoli ontologickou teorii, tedy nalézt základní konstitutivní prvky skutečnosti. To ale Hayeka příliš nezajímá, neboť jedince, resp. určité jeho vlastnosti využívá pro potřeby své sociální teorie, tedy pro vysvětlení sociálních jevů, které již z definice jsou jevy komplexnější a jedince překračující. Pro Hayeka je pak mnohem zajímavější Robinson prvního typu (jedinec nadaný sociální

zkušeností), který mu dopomůže k vysvětlení jevů, jež mu tuto zkušenost v první řadě umožnily. Úsměvnou pointou pak je, že k tomuto účelu je mu teoretická výstavba hypotetického „ostrova“ spíše na obtíž.

Z hlediska ontologického přístupu je obtížné určit, zdali Hayek tuto pozici zastává, popř. jak přesně si ji představuje. Spíše se zdá, že transparentní interpretací Hayeka je poznatek, že Hayek se ontologickou rovinou nezabývá, respektive implicitně ji chápe jako součást metodologického individualismu. Není tedy jeho cílem, jak bude nastíněno v následujícím výkladu, jedince od společnosti oddělit, nýbrž naopak vysvětlit jeho společenskou roli. V tomto smyslu je oddán přesně tomu významu metodologického individualismu, který mu dal jeho „otec“ Schumpeter.

Takto pojatý individualismus (atomismus) není filosoficky příliš nosný. Komunitaristická teorie je závažná v poukazování na to, že individualistické nároky na úroveň metafyzické ontologie vedou k nebezpečnému závěru, že i reálný člověk se vyskytuje jako osamocená, nijak neukotvená jednotka,¹⁴ a jeho jednání a rozhodování nebere možné ukotvení v úvahu. O statutu tohoto typu individualismu svědčí fakt, že standardní české publikace se individualismu buď nevěnují vůbec, nebo se zaměřují výhradně na ten metodologický.¹⁵

Expozice ontologického individualismu se zásadně liší jak od individualismu politického, tak metodologického. Zatímco, jak uvidíme, mezi metodologickým a politickým existuje sporná, ale poměrně častá koherence, ontologické východisko tyto dva v žádném směru determinovat nemusí.

Problém, kterému je třeba se zde z konceptuálního hlediska krátce věnovat je časté směšování ontologického individualismu s tím metodologickým. Zmatení, které různé roviny individualismu mohou navodit, dokumentuje například výše zmíněná metodologická příručka Briana Faye. Po vymezení metodologického individualismu Fay pokračuje: „Užívají-li proponenti metodologického individualismu termíny, které odkazují k sociálním celkům, činí tak s přesvědčením, že takové celky jsou redukovatelné na aktivity a stavy jednotlivců“.¹⁶ Pakliže je „stavem“ myšleno subjektivní vnímání okolí, pak lze s tímto výkladem souhlasit. O to více překvapí pokračování: „V základě těchto metodologických postulátů o povaze vysvětlení v sociálních vědách leží hlubší přesvědčení o fundamentální singularitě jedinců.

¹⁴ Sandel, Michael. Procedurální republika a nezakotvené jáství, Filosofický časopis, No. 2 (1995), s. 249-265.

¹⁵ Ochrana, František: Metodologie vědy. Praha: Karolinum 2009.

¹⁶ Fay, Brian. Op. Cit. 2002, s. 46.

Stručně řečeno, o jednotlivcích se uvažuje, jako by tím, čím jsou, byli nezávisle na svých vztazích k jiným lidem. To je tvrzení ontologického atomismu.“

Není zřejmé, proč by měl metodologický individualismus chápat člověka bez jeho vztahu k okolí. Není tedy zřejmé, proč by jaksi *an sich* měla být jakákoli kauzalita mezi ontologickým přesvědčením o povaze reality a stanoviskem, která metoda umožňuje popsat žádoucí jevy. Tím spíše u Hayeka. Je to právě ono „okolí“, tj. spontánní řády práva, morálky a trhu, které má tento individualismus vysvětlit. A právě z toho důvodu, že jedinec není pojímán jako atomická jednotka, je možné ho analyzovat na základě podobnosti s jednáním ostatních.

Jak bylo řečeno, ukvapená práce s pojmy *ontologický* a *metodologický* může řadu důležitých postřehů spíš zatemnit. Jako výklad Hayeka jsou tato tvrzení přinejmenším sporná, nicméně dokazují obecnější problém, jak rovinu ontologickou a metodologickou odlišit. Klíčovým bodem je určení, nakolik lze mysl jedince označit za výsadní zdroj a motivaci jednání. Pakliže je naše mysl výhradním či jediným zdrojem našich představ o ostatních a společnosti, pak by snad bylo možné odůvodnit, proč ontologickému individualismu podsouvat jedince nezávisle na jeho vztazích k jiným lidem. Jak se pokusím ukázat dále, ekonomizující a univerzalistický apriorismus Misesse by k tomuto přístupu zavdával příčinu a vypořádání se právě s tímto myslitelem bude jedním z klíčových kroků po stopách Hayekova individualismu. Na druhou stranu, podle četby Hayeka, se člověk ve společnosti orientuje jak z hlediska informací, které vstřebává, tak z hlediska „vyrostlých“ norem, které determinují jeho jednání.

Z hlediska analytického rámce bude představen individualismus v jeho metodologické rovině. Z hlediska individualismu ontologického lze shrnout, že pokud ho defínujeme jako přístup vycházející z atomického hypotetického postulátu jedinců bez subjektivního a faktického ukotvení v sociálních strukturách, pak Hayek nepochybně není ontologickým individualistou. To je vidět v kontextu jeho průběžného boje proti dezinterpretaci pojmu individualismus, tedy té interpretace, která vychází z existence atomizovaných „Robinsonů“.¹⁷

¹⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 17.

1.2.2 Metodologický individualismus

K vlastní genezi pojmu metodologického individualismu je třeba zmínit, že patrně prvním, kdo ho použil, byl Josef Schumpeter.¹⁸ K pochopení toho, v jakém kontextu se rodil Hayekův způsob užívání individualismu, je třeba přiblížit myšlenkové zázemí, které mu předcházelo. Monumentální Udehnova publikace věnovaná výhradně metodologickému individualismu ukazuje celou šíři jeho dějinného výskytu a proměn, avšak mezi všemi sociálními vědami je nejpodstatnější jeho uchopení v ekonomické metodologii. Hayek si byl po značnou část své kariéry dobře vědom a souhlasil, že metodologický individualismus je optimální analytický aparát pro vysvětlení geneze tržní výměny. Jak ale později uvidíme, trh není jediný spontánně vzešlý řád, jehož kořeny lze takto metodologicky odhalit. Naopak se Hayekovi zdálo, že problematika práva či morálky generuje svoje mechanismy taktéž z hlediska individuálního jednání. Stejně tak je třeba mít u Hayeka na paměti, že pro něj metodologický individualismus neslouží jen jako vědecký postup, ale i jako normativní nárok. Jinými slovy, požadavkem na rozšíření použití metodologického individualismu a jeho normativními konsekvencemi se Hayek v jistém smyslu vydělil z tradičního pojetí.

Když Schumpeter vymezoval metodologický individualismus, bylo jeho základní intencí ukázat, že přijetí této doktríny v žádném případě neimplikuje zastávání politického individualismu.¹⁹ Jednalo se především o obranu před nařčením, že teoretická ekonomie není zcela *sine ira et studio*, a ekonomové zastávající metodologický individualismus jsou zároveň individualističtí liberálové. Problém však nebyl jen v možné politické zaujatosti ekonomie. Z četby Schumpetera zaznívá i opačný problém. Pakliže dochází k dobovému ústupu a selhání liberálního myšlení, postulovaná souvislost metodologie a politiky hrozí v tom, že se zavrhnou i jinak nosný koncept metodologického individualismu. Proto byl Schumpeter motivován tvrdit: „*It is impossible to derive any arguments from the theory, either for or against political individualism*“.²⁰ Individualismus je tedy podstatný pro svou teoretickou užitečnost, nikoli pro politické (zne)užití. Fakt, že toto striktní oddělení je problematické, se ukazuje nejen na příkladu Hayeka, ale i při intuitivní úvaze. Pakliže připustím oprávněnost politického systému, který nějakým způsobem omezuje možnosti jedince, nutně to implikuje nežádoucí vliv na

¹⁸ Udehn, Lars: *Methodological individualism*. London: Routledge 2001, s. 104. Jednalo se o krátký článek vydaný v roce 1908 v knize *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretische Nationalökonomie*. V této práci využíváme pozdější anglické vydání z roku 1980.

¹⁹ Schumpeter, Joseph: *Methodological individualism*. Brüssel: Institutum Europeum 1980, s. 3.

²⁰ Schumpeter, Joseph. Op. Cit. 1980, s. 3.

předmět zkoumání metodologického individualismu; jinými slovy, jestliže předpokládám svobodně jednajících jedince pro ekonomickou analýzu, obtížně mohu zároveň souhlasit s politikou, která ho činí nesvobodným. Loužek vidí problematičnost toho stavu z perspektivy různých vědních přístupů.²¹ Tvrdí, že existuje jakási psychologická spojitost mezi jednotlivými individualismy. Ekonom zkoumající svůj předmět *zdola* od jedinců spíše tenduje k politickému individualismu, zatímco sociolog zkoumající kolektivní společenské fenomény spíše inklinuje k politice přistupující inženýrsky *shora*.

Schumpeter charakterizoval individualismus jako přístup, který vychází při vysvětlování ekonomických fenoménů z hlediska jednání individua.²² Avšak je třeba mít na paměti, že tento typ vysvětlení má své místo jen v čisté ekonomii (například tedy nikoli v sociologii) a existují případy, kdy není jako vysvětlení ideální. Schumpeter zastával k metodologickému individualismu ambivalentní vztah. Spíše než jeho teoretické zdůvodnění akcentoval jeho odlišnost od politického individualismu.²³

Jedním z hlavních proponentů metodologického individualismu byl Ludwig von Mises. V jeho opus magnum *Lidské jednání* načrtává program praxeologické vědy, která pracuje právě na principu metodologického individualismu.²⁴ Misesově postoji se však budeme věnovat až při analýze Hayeka, kde lépe vynikne jejich shoda zastávání metodologického individualismu i spor ohledně jeho apriorismu.

1.2.3 Politický individualismus

Z hlediska dalšího výkladu si však budeme více všimnout i třetího typu individualismu, který je u Hayeka přítomen. A sice individualismu politického, který byl definován jako normativní postoj, přisuzující jedinci co největší prostor (tj. svobodu) pro realizaci vlastních cílů. O tom, že politický individualismus je stále přítomen v Hayekově díle se lze přesvědčit již z *Cesty do otroctví*. Politický individualismus tam tvoří další stránku epistemologického zdůvodnění liberálního myšlení. Abychom pochopili, v čem tento typ obhajoby liberalismu spočívá, budeme muset předeštit několik témat, která především zaměstnávala pozdního Hayeka

²¹ Loužek, Marek. Op. Cit. 2000, s. 195.

²² Schumpeter, Joseph. Op. Cit. 1980, s. 5-7.

²³ Udehn, Lars. Op. Cit. 2001, s. 105-108.

²⁴ Mises, Ludwig: *Lidské jednání*. Praha: Liberální institut 2006.

(přibližně po roce 1955). Konkrétně témata spjatá s problémem svobody; samotného jádra politického individualismu. Politický individualismus zde chápeme jako normativní postoj, jehož cílem je maximální možná svoboda jednotlivce dosahovat jím vytčených cílů. V tomto smyslu se nejčastěji mluví o politickém liberalismu, což je intuice správná, ale je třeba terminologické obezřetnosti. Termín politický liberalismus je v soudobé politické filosofii vyhrazen především Rawlsově teorii, proto ho nebudeme u Hayeka používat; postačí politický individualismus. S politickým individualismem je spojena také obhajoba tzv. negativního pojmu svobody.

V minulém oddíle byl učiněn pokus o vysvětlení problému, zdali existuje nějaká kauzální nutnost, že kdykoli někdo zastává metodologický individualismus, automaticky je i politickým individualistou. Žádná taková kauzalita ve smyslu nutného spojení není, byť lze empiricky a sociologicky nahlédnout, že u mnoha teoretiků k překrývání dochází. Z našeho hlediska se to týká jak Hayeka tak Poppera, a oba lze považovat za jedny z nejlivnějších a také nejhlasilnějších zastánců politického individualismu 20. století.

Je nasnadě, že metodologický a politický individualismus mají společné body. Tradiční snaha o minimální stát je vedena z hlediska epistemologické teze, že je to jedinec sám, kdo reálně hodnotí vlastní potřeby. Proto liberální myšlení oslabuje nárok státu sahát do preferencí a možností jedinců. Jedná se tedy o jakousi představu principiální nemožnosti nahlédnout a navrhnout komplexní model součinnosti jedinců – tedy o skeptický názor na možnosti toho, co Hayek nazývá sociálním inženýrstvím. Jediný, kdo má tuto obeznámenost s vlastními cíli je slavný Millův *competently acquainted*; tj. autonomní bytost schopná intrapersonální komparace užitek. V tomto ohledu je i metodologický individualismus falibilistický. V Hayekově verzi vychází z přísného subjektivismu a pracuje pouze s faktory, které umožňují agregaci jednotlivého činu do spontánního procesu, nikoli důvody a motivace toho činu samého.

Avšak stejně tak lze spolu se Schumpeterem (ale například i Weberem) poukázat na fakt, že si lze představit teoretika, který využije bohatost metodologického individualismu, aniž by nutně preferoval minimální liberální stát. Moje práce však tyto případy nezohledňuje, neboť u námi zkoumaných autorů nenastávají.

1.3 Paralelní význam individualismu: Pravý a mylný individualismus

Předchozí výklad se pokusil zasadit Hayekovo potýkání se s individualismem do rámce, v jaké se standardně lze s individualismem setkat. Po této výchozí expozici jedním přístupem k interpretaci je třeba představit způsob, jakým kategorizaci individualismu vnímal Hayek. Je to právě tato kategorizace, kterou si Hayek zadal jako svůj program, a bude to právě tato kategorizace, u níž čtenář musí napříč jeho dílem pozorovat, zda jí Hayekův výklad odpovídá.

Metodologický individualismus je neustále doprovázen normativním požadavkem po individuální svobodě. Při četbě Hayeka musíme mít na paměti, že ať už se u něj individualismus vyskytuje v jakékoli podobě, pokaždé symbolizuje určitou adaptaci na zásadní lidskou neznalost. Subjektivismus metodologického individualismu měl zachránit autonomii jedince v tom smyslu, aby jen on a nikdo jiný (například sociální inženýr) neměl přístup k formulaci svých potřeb a cílů. To bylo umožněno jednak tím, že přírodním vědám odepřel metodologický vstup do hájemství lidského jednání, a dále, že i na úrovni společenskovedního poznání považoval v určité fázi svého myšlení mysl člověka a jeho jednání za výchozí bod zkoumání, ale nikoli samotný předmět tohoto zkoumání. Je to právě principiální nemožnost podchytit konkrétní motivace konkrétních lidí, která je základem normativního požadavku pro vymezení prostoru nezasahování jiných a státu; prostoru svobody. Podobný požadavek liberální adaptace na meze lidského poznání je implicitně vznesen i v Hayekových pozdějších pokusech podchytit paralelní vývoj mysli a pravidel v boji o evoluční výhodu. Zde již Hayek termín metodologického individualismu nepoužívá. Je otázkou, nakolik je právě evoluční přístup snahou tento individualismus zachránit, nebo ho naopak pohřbit. Domnívám se, jakkoli kontroverzní takové tvrzení může být, že druhá variantě není nepravděpodobná. Je to interpretace transparentní z hlediska obsahového, i z hlediska frekvence výskytu termínu „metodologický individualismus“, která se limitně blíží nule. Stojí proto za uvážení možnost, že metodologický individualismus je zavržen pro jeho přílišnou zatíženost přístupy Misesa a dalších proponentů Rakouské školy, jejímž výsledkem je těžko udržitelná představa apriorismu. Hayekovo pozdní myšlení lze, dle mého názoru, pojmout tak, že výchozím bodem pro vysvětlení společenských celků zůstává individuum, avšak jeho jednání je popisováno jiným metodologickým instrumentem. Ten lze najít ve Weberově klasifikaci jednání. Zatímco Misesova a raná Hayekova recepce akcentovala účelově racionální jednání (zweckrationales Handeln), pozdější důraz na genezi pravidel správného chování akcentuje spíše tradicionalistický typ jednání. A stejně jako hodnotový subjektivismus s účelovým jednáním,

tak tradicionalismus s implicitním následováním pravidel tvoří epistemologickou legitimaci liberalismu. Nyní se však soustředíme na poznatek, že individualismus se u Hayeka nevyskytuje jen jako metodologický nástroj, ale i jako politický nárok.

Paralelnost vývoje politického a metodologického individualismu je zřejmá například ve známé *Cestě do otroctví*.²⁵ Hayekova nejznámější kniha rozhodně není manifestem jeho metodologického postoje. Jejím cílem je snaha o populární vykreslení kořenů totalitního myšlení. To vše skrze vykreslení socialistického přístupu k ekonomice a svobodě. Při četbě Hayeka je třeba mít na paměti, že termín socialismus se u něj nevyčerpává na centrálně plánované ekonomice, byť ta hraje v jeho kritice výraznou roli. Socialismus je pro Hayeka obecný přístup k vědě, morálce, právu či trhu. Je-li proto jeho celoživotním cílem boj proti socialismu, je to boj obecně ideologický, nikoli jen a výlučně ekonomický. Nepřekvapí proto, že právě v *Cestě do otroctví* vystupuje individualismus v tom smyslu, v jakém se nejčastěji považuje za základ liberální ideologie. V kapitole *Opuštěná cesta*, tedy v kapitole, která tvoří poněkud pesimistický úvod do knihy, nalezneme odkaz ke kořenům individualismu, který nyní v souvislosti se socialistickým způsobem myšlení zavrhneme:

*Hloubku rozporu mezi moderními socialistickými tendencemi a nejen nedávnou minulostí, ale vývojem západní civilizace vůbec nám bude mnohem zřejmější, uvážíme-li tento trend nikoli pouze na pozadí devatenáctého století, ale v delší historické perspektivě... Postupně opouštíme nejen od liberalismu osmnáctého a devatenáctého století, ale od základního individualismu, který jsme zdělili od Erasma a Montaignea, od Cicera a Tacita, Periklas a Thukyda.*²⁶

Samotný citát a ještě více jeho kontext přinášejí myšlenku, že prozatím blíže nespecifikovaný individualismus je základní a co do historického vývoje drží primát před liberalismem. A je to právě liberalismus skotského osvícenství zastoupený Smithem, Humem či Fergusonem, kteří mu dali důsledný teoretický půdorys. Z hlediska tématu této kapitoly je však důležité sledovat, že individualismus zde nevystupuje v rovině metodologické. Naopak na dalších citátech uvidíme, že individualismus má funkci politicko-filozofického obhájce individua sledujícího svoje vlastní cíle.

Individualismus nestojí na předpokladu, že lidé jsou sobečtí či sebestřední nebo že by takoví měli být, jak se často tvrdí. Prostě jen vychází z nesporného faktu, že vzhledem k omezenosti

²⁵ Hayek, Friedrich: *Cesta do otroctví*. Praha: Barrister & Principal 2004.

²⁶ Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 2004, s. 31.

*naší představivosti není možné zahrnout pod naši hodnotovou škálu více než jeden úsek potřeb celé společnosti. A jelikož přísně vzato mohou hodnotové škály existovat pouze v myslích jednotlivců, neexistují jiné hodnotové stupnice než částečné – a ty se od sebe nutně liší, ba často jsou přímo protichůdné. Individualismus z toho vyvozuje, že by jednotlivci měli mít v rámci určitých hranic možnost sledovat hodnoty a přání sebe samých spíše než někoho jiného a že v rámci těchto sfér by soustava cílů jednotlivce měla být nadřazena a neměla by podléhat diktátu ostatních.*²⁷

Citát je ponechán v plné relevantní šíři, neboť akcentuje několik důležitých bodů. Především se zde objevuje přístup, který shledáváme jako konstantní v Hayekově myšlení a který tvoří základ našeho zkoumání, tj. epistemologické odůvodnění liberalismu. Subjektivismus a omezenost znalostí se v tomto politickém individualismu projevuje nemožností určovat cíle jedince zvenčí; pokud k tomu dochází, je to nutně forma útlaku. Dokonce není ani možné posuzovat v jakých „jednotkách“ se subjektivní hodnoty vytvářejí; právě snaha odlišit individualismus od vulgárně pojatého egoismu na to naráží.²⁸ Stejně jako není možné individualismus chápat jako egoismus či altruismus, není možné subjektivním hodnotám podsouvat kvantitativní určení. Třeba takové, jako když Bentham tolik toužil určit peníze jako „utilitometr“ a motivaci jednání.²⁹ To je důvod, proč je obtížné označit Hayeka jednoduše a bez dalšího komentáře za utilitaristu. Ačkoli snaha o naplnění svých cílů je v určitém smyslu sledováním užitku, tento užitek má povahu čistě mentální, nikoli například monetární či mocenskou. Tímto tématem se budu zabývat zejména v kapitole věnující se vztahu Hayeka a Davida Huma. Z principiální epistemologické omezenosti u Hayeka plynou další dvě témata, a to hodnotový pluralismus a negativní pojem svobody. Obě témata jsou v politické filosofie tradičně spojována s I. Berlinem, ke kterému se letmo vrátím v souvislosti s individualismem na samotném konci této práce.

Prolínání epistemologické a politické roviny samo není neproblematické. Ostatně u Hayeka se ocitáme v situaci, před kterou chtěl Schumpeter metodologický individualismus ochránit. Tedy ukázat, že způsob zkoumání společenských struktur neimplikuje zastávání práv výchozích jednotek této analýzy. Postulovaná hodnotová neutralita vědy zde ustupuje stranou. Lze se k tomu postavit v zásadě dvěma způsoby. Můžeme držet takovou interpretaci, že Hayekova metodologie vědy - ve smyslu metodologického individualismu představeného ve druhé

²⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2004, s. 65

²⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 15.

²⁹ Shapiro, Ian: Morální základy politiky. Praha: Karolinum 2003, s. 28.

kapitole - není přísně vzato využívána k hodnotovým nárokům. Zmíněný epistemologický deficit, tj. nemožnost centrálně obsáhnout veškeré relevantní informace, je jednou ze základních charakteristik systému, a snaha obejít ho je vždy nutně doprovázena omezením svobody a autonomie jedince, což je tvrzení čistě faktické a neznamená, že bychom tím měli být jakkoli pohoršeni. To ale není případ Hayeka, zastávajícího druhý možný pohled. Individualismus je pro něj

*postojem pokory vůči společenskému procesu a tolerance vůči odlišným názorům a jako takový je pravým opakem myšlenkové arogance, která je u kořene volání po všeobjímajícím řízení společenského procesu.*³⁰

Politický individualismus není jedním z mnoha postojů, nýbrž jediným, který respektuje omezenost rozumu a z toho vyplývají jednak požadavek nezasahování do svobod, jednak hodnotový pluralismus. Další důkazy „vědeckého odvození“ liberálního individualismu (tj. politického individualismu) je v článku *True and False: Individualism*, který tvoří důležitý zdroj a je po *Kontrarevoluci vědy* druhým nejvýznamnějším výkladem individualismu. Hayekův přístup k individualismu je zde příznačně ambivalentní. V základní charakteristice se dovídáme, že

*The first thing that should be said is that it is primarily a theory of society, an attempt to understand the forces which determine the social life of man, and only in second instance a set of political maxims derived from this view of society.*³¹

Celý článek je však veden postřehem, že zmatení pojmů v soudobém myšlení se týká politického individualismu a žádný politický termín v tomto ohledu neutrpěl více než individualismus.³² Ostatně celý program článku je uveden myšlenkou, zdali je individualismus schopen být praktickým průvodcem v politice.³³ Je nepochybné, že stejně jako při četbě *Cesty do otroctví* vystupuje individualismus v obou výše probíraných významech s tím, že zde je explicitně zmíněna možnost přechodu z epistemologických východisek do praktické politiky. Stejně jako racionalistický pseudoindividualismus vede k praktickému kolektivismu (tj. u Hayeka socialismu), může správně uchopení individualismu vést k obnovení tradičního

³⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2004, s. 142.

³¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 6. V rámci práce používám české překlady citací jen tam, kde vyšlo příslušné dílo či text v češtině. Jinak cituji vždy přímo originální znění dané části textu, a to jak v těle práce, tak v poznámkách pod čarou.

³² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 3.

³³ „It is therefore necessary to restate these principles fully before we can decide whether they still serve us as practical guides“. Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 2.

liberalismu. Dialektický vztah teorie a praxe v tomto smyslu stojí jako vztah mylného individualismu, tedy socialismu, v opozici vůči pravému individualismu, tedy liberalismu.

Jaká je pak charakteristika mylného individualismu? Hayek ho často nazývá jako (pseudo)racionalistický. Je příznačné, že tyto charakteristiky jsou v drtivé většině vymezeny právě epistemologicky a Hayek se opět odvolává na tradici karteziánského racionalismu.³⁴ Z hlediska našeho zkoumání i vzhledem k analytickému rámci je důležité zdůraznit, že Hayekova argumentace se vymezuje vůči oběma rovinám, které jsme uvedli na začátku kapitoly, tzn. jak epistemické, tak kontextuální.

Epistemologická pozice mylného individualismu je u Hayeka vymezována v zásadě uniformě, a i v textech od sebe vzdálených skoro třicet let se jedná o obdobný popis. Jedná se především o kritiku teorií společenské smlouvy, zvláště Hobbese a Rousseaua. Tato pozice podle Hayeka postuluje jedince, který svým vlastním vědomým rozhodnutím určuje společenská pravidla. Hayek za tím viděl karteziánskou filosofickou tradici, která požadovala, aby veškeré jednání bylo vyjádřitelné v kauzálně nahlédnuté následnosti. Proto je postulát přirozeného stavu nutně nahrazen pravidly společenského soužití, kteréžto je vědomou snahou nastavit pravidla tak, aby přinesla kýžený efekt.

*Tento racionalistický přístup však ve skutečnosti znamenal opětné upadnutí do dřívějších antropomorfních způsobů myšlení. Způsobil obnovení sklonu připisovat původ všech institucí kultury ideji nebo vědomému výtvoru.*³⁵

Antropomorfní způsob myšlení spočívá v tom, že jedinec nabývá přesvědčení, že instituce, které mu prospívají (tj. i s ohledem na jejich potencionální další změnu či posuzování jiných), jsou a mohou být jen ty, které jsou naplánovány právě k tomuto jeho prospěchu. To je důležitá poznámka. Nejde ani tak o to, zdali nějaký teoretik v minulosti či současnosti skutečně odpovídá Hayekovu, někdy snad příliš radikálnímu, obrazu. Jde mu o způsob myšlení, výklad a odkazování na vědomé mechanismy, které jsou buď mylné (například opomíjení spontánní geneze pravidel správného chování) či potenciálně nebezpečné (společenské plánování). Tam, kde považujeme formování společnosti za sloučení partikulárních cílů v aktu formálního vstoupení do smlouvy, stojí představa, že společenské procesy mohou sloužit lidským účelům jen tehdy, jsou-li podstoupeny kontrole individuálního lidského rozumu.³⁶ Například

³⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 8-9.

³⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 20.

³⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 10. Srovnej dále: „Social process can be made to serve human ends only if they are subjected to the control of individual human reason.“ Dále viz s. 10-11 : „A view which assumes that

u Hobbesa se setkáváme právě s tímto původem pravidel. Následujeme pravidla z toho důvodu, protože jsou pro nás výhodná. Zároveň jsou ale předmětem naší racionální introspekce, to znamená, že naše vědomé zhodnocení situace nás vede k vědomému nastavení pravidel, o kterých se domníváme, že přinesou námi zvolený efekt – v Hobbesově případě přežití. Samotná myšlenka utilitarismu pravidel obecně není mylná, zastával ji koneckonců jak Hayek, tak i jeho „učitel“ Hume. Problémem pro Hayeka je, že se jedná o „utilitarismus pravidel *ex ante*“ – je to teze, že generujeme pravidla, aniž bychom vůbec předpokládali jakoukoli předchozí zkušenost s pravidly. Jejich výhodnost je odvozená racionálně, nikoli ze zkušenosti – je konečnou preskripcí, která je vyžadována, protože je racionální nutností. Toto je dle našeho názoru směr, kterým se Hayekova kritika Hobbesa ubírá a který dává smysl i v kontextu jeho vlastního výkladu geneze pravidel. V tomto typu pravidel je navíc obsažen, byť by to Hobbes patrně nikdy nepřipustil, jistý relativismus. Jestliže je pravidlo podstoupeno pouze vědomému ustavení, jeho závaznost je relativní a vyžaduje o to rozsáhlejší donucovací aparát, aby tento systém pravidel držel pohromadě – Leviathana.

Úroveň kontextu je neméně podstatná v Hayekově kritice mylného individualismu. Jak již bylo řečeno, snahy o hypotézu přirozeného stavu či původní situace mají společnou motivaci; legitimovat závaznost právního systému. Například u raného Rawlse je díky odhlédnutí od konkrétních zájmů zaručen reciproční přístup k závazkům spravedlnosti,³⁷ stejně jako u Hobbesa je legitimován silný stát držící nebezpečnou přirozenost na uzdě. Úroveň kontextu je obzvláště zajímavá v kontrastu Hayeka a zmíněného Rawlse. Oba přístupy, byť metodicky zcela odlišné, vedou k zachování základní liberální maximy – zdůvodnění pravidel vzájemné interakce mezi lidmi; v institucionální formě liberálního právního státu. V čem je ale Rawlsův

Reason, with capital R, is always fully and equally available to all humans and that everything which man achieves is the direct result of, and therefore a subject to, the control of individual reason“.

³⁷Je zajímavé sledovat postup, který Rawls činí v rámci své teorie. Ve svém raném článku z roku 1957 Spravedlnost jakožto fairness představil raný koncept své spravedlnosti. Viz Rawls, John: Spravedlnost jakožto fairness, *Reflexe*, No. 13 (1995a), s. 1-26. Základním bodem bylo liberální východisko dvou principů spravedlnosti, které (ačkoli ne doslovně) zhruba odpovídají principům v díle *Teorie spravedlnosti*. Zmíněný článek odvozuje spravedlnost na základě příkladu stížnosti, kdy podavatel argumentuje odkazem na společně sdílené praxe (Rawls, John. *Op. Cit.* 1995a, s. 7). Rawls říká, že tázání po spravedlnosti je společně každodenní praxi. Podstatné je, že pokud si podavatel stížnosti myslí, že s ním bylo jednáno nespravedlivě, odkazuje na jistou společnou fairplay, která bylo dle jeho soudu porušena. V čem je ale problém podavatele stížnosti? Jednoduše v tom, že jeho pozice je jednostranná, zohledňuje svojí situaci a není důvod se domnívat, že by jeho pohled obsahoval nějakou reciprocitu, tedy, že by se na situaci podíval pohledem například té instituce, která domnělou škodu spáchala. Požadavek reciprocity je v Rawlsově přístupu obsažen, aniž by byl filosoficky vyargumentován důvod, proč by jedinec měl zohledňovat jiné hledisko, než to svoje. Tento problém Rawls elegantně vyřešil původní situací a závojem nevědění. Jedině tím, že je v rozhodování odhlédnuto od pozice toho, kdo podává stížnost, a toho, kdo je subjektem stížnosti, je zajištěn reciproční přístup k problému fairness, který Rawls rozvedl v *Teorii spravedlnosti* - viz Rawls, John: *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard Univerzity Press 2005. Avšak právě tento útek do hypotetické situace původního stavu, který Rawls zbavil nepřesvědčivé argumentace reciprocity posuzování stížností pro Hayeka znamená problematický krok směrem k mylnému individualismu.

přístup jiný? Soudím, že právě v přístupu k otázce kontextu. Jinými slovy v přístupu k tomu, jaké jsou povolené podmínky vědění a rozhodování s ohledem na řád pravidel liberálního státu. Všimněme si, že otázka se v této kontextuální rovině nezaměřuje primárně na výsledek rozhodování, ale na jeho podmínky. Takto je charakterizován Rawlsův jedinec v rámci využití argumentu „původní pozice“. Jedná se o jedince zbaveného tradice a subjektivních vztahů ke svému prostředí.³⁸ Je to fakt, který dělá Rawlsovu teorii konzistentní. Spravedlnost je výsledek rozhodování bez ohledu na vlastní společenskou situovanost. To je ale přístup pro Hayeka nepřiměřený. Jak uvidíme dále, podstatnou součástí jeho teorie geneze pravidel správného jednání je, že jsou nejen nevědomá, ale také naprosto nesrozumitelná mimo společenský kontext s evolučně vyrostlými zásadami. Jestliže se Rawlsova argumentace snaží zaštitit pravidla - a v odvozeném smyslu se také jedná o snahu o politický individualismus v našem smyslu - skrze potvrzení určitého derivátu kategorického imperativu (zajištění reciprocity – to však nikoli ve smyslu utilitárním; tj. jednání nikoli s vidinou budoucího návratu, ale jako způsob posuzování při odhlédnutí konkrétních), je to v opozici k Hayekovi, který pravidla chápe tradicionalisticky; jako syntézu dvou jiných přístupů zdůvodnění, které nazveme utilitarismus pravidel a morálně-právní absolutismus. O tom ale později. Zde je zatím potřeba uvědomit si dvě věci, než přijdeme k nastínění slibovaného pravého individualismu.

Co je tedy výsledkem dosavadních zjištění? Za prvé, mylný liberalismus je artikulací obou rovin liberální argumentace, tj. roviny epistemické i kontextuální. V té první přisuzuje jedinci z Hayekova hlediska absurdní a nebezpečně rozsáhlé možnosti vědění a řízení hledaných pravidel. Epistemologická rovina mylného individualismu nerespektuje podle Hayeka faktickou neznalost a omezené vědění. Dopouští se tak zneužití rozumu a osudové domýšlivosti. V rovině kontextu pak vytrhává jedince z jeho konkrétních subjektivních vazeb, aby mu přisoudila rozhodovací schopnosti, které od těchto vazeb odhlížejí. Jedná se tedy o představu osvícensky pojatého jedince, který se řídí svým racionálním náhledem, jímž překonává předsudky, odhlíží od „nizkého já“ a v odvozeném smyslu legitimuje *rozumové* stanovení pravidel jednání. Obě hypotézy jsou pro Hayeka nepřiměřené. A konečně za druhé se objevuje poněkud ambivalentní vztah Rawlse a Hayeka, které lze považovat za dva

³⁸ Pozdní Rawls naopak zdůrazňoval nezbytný kontext demokratické politické kultury a americkou tradici demokracie. Rawls svým „politickým liberalismem“ ustoupil univerzalistickému závazku původní teorie spravedlnosti, a otevřel ji dějinné a regionální podmíněnosti. Političnost liberalismu pozdního Rawlse tedy spočívá v tom, že již údajně nemá být aplikací univerzální etiky autonomních racionálních osob vyvázaných ze svých identitních určení díky specifické situaci rozhodování. Liberalismus tak již není explicitně deontologicky etický, a je tedy více realistický. Viz Rawls, John: Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická, *Reflexe*, Vol. 15 (1995b), s. 1-30m a Rawls, John: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

nejvýznamnější liberální teoretiky 20. století. Je zřejmé, že cíl jejich teoretizování je legitimace liberálního řádu. To je ostatně důvod, proč je Gray řadí do stejné linie liberálního myšlení, byť je to řazení na první pohled matoucí. Přestože je ale jejich cíl společný, liší se v metodice zdůvodnění. A to natolik, že výsledný systém práva a spravedlnosti je značně odlišný. Ačkoli cíl neosobní vlády práva a maximální rozsah svobody je legitimován, konkrétní principy se musí lišit. To jsou důvody, proč se domnívám, že by Rawls z Hayekova hlediska patrně nespadal do kategorie mylného individualismu (přeci jen mají společný cíl politického individualismu), avšak mnohé jeho postupy jsou pro Hayekovo myšlení nepřijatelné. Nyní se v několika postřezích vraťme k pravému liberalismu.

Charakteristiku pravého individualismu bychom, s trochou nadsázky, mohli odkázat na fakt, že se jedná o pravý opak mylného individualismu. Pro další výklad je nicméně důležité alespoň v základu nastínit jeho podstatné rysy. Mnohé napoví formulace, kterou Hayek svůj výklad uzavírá

*Fundamental attitude of true individualism is one of humility toward processes by which mankind has achieved things which have not been designed or understood by any individual and are indeed greater than individual minds.*³⁹

Tento individualismus, který je základem Hayekova liberalismu, je tedy odpovědí na lidskou neznalost; liberalismus je adaptací na omezenost našeho komplexního poznání a rozumění dějům, které agregují nespočet prvků, a jsou nepřístupné jakémukoli „pohledu shora“; je tak přesným vyjádření motta, které jsme zvolili pro celou kapitolu. Epistemická rovina u Hayeka je stále omezena na znalosti konkrétního místa a času, aniž by bylo možné vědomě obsáhnout všechny aktuální snahy. Genezi tohoto postoje, jak bylo již řečeno, Hayek shledává v učení skotských osvícenců.

*Jejich cílem byl systém, v rámci něhož bude možné svobodu pro všechny zajistit, namísto jejího omezování...[Jejich cílem – P. D.] bylo najít takové nastavení institucí, kterými by byl člověk pohnut svojí vlastní volbou a na základě motivů, které ovlivňují jeho běžné jednání, aby, nakolik je to možné, přispěl k potřebám ostatních; a jejich poznatkem bylo, že systém založený na soukromém vlastnictví umožňuje takovéto pohnutí v rozsahu dalece větším, než bylo do té doby chápáno.*⁴⁰

³⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 32.

⁴⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 11-12. „Their aim was a system under which it should be possible to grant freedom to all, instead of restricting it...to find set of institutions by which man could be induced, by his own

Je zřejmé, že pravý politický individualismus je vázán na systém pravidel jednání, jejichž původ ale nemůže být odvozen z hypotetického souhlasu. To, čím člověk přispívá k potřebám ostatních, a co je v posledku základem práva jakožto *nomos*,⁴¹ nelze chápat mimo kontext *běžného* lidského jednání. Hayekovo pozdější vysvětlení práva je odvozeno právě z praxe interakcí a jejich evolučního charakteru. Politický individualismus je tak vázán na svobodu a právní stát. S ohledem na svobodu se Hayek hlásí k Berlinově odkazu, kdy svobodu chápe jako normativní ideál a zároveň je srozuměn s tím, že tento ideál je nutně ve střetu s jinými ideály; například s rovností.⁴² V kontextu jeho pojetí svobody figuruje i základní odpor k donucování:

*Díky uvědomění si omezenosti individuálního poznání...individualismus vyvozuje svůj hlavní praktický závěr: požadavek přísného omezení donucovacích či monopolních mocí.*⁴³

Z dosavadního výkladu plynou dva základní průběžné poznatky: 1. pravý individualismus je jak politický tak metodologický, byť Hayek častěji vyzdvihuje ten první jmenovaný. 2. potvrzuje se základní východisko této práce, že Hayekův přínos spočívá v tom, že individualismus a liberalismus je hájen na základě epistemologické argumentace.

choice and from motives which determined his ordinary conduct to contribute as much as possible to the need of the others; and their discovery was that system of private property did provide such inducement to a much greater extent than yet been understood.“

⁴¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 94.

⁴² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 16.

⁴³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 16: „From awareness of limitation of individual knowledge...individualism also derives its main practical conclusion: its demand for strict limitation of all coercive or exclusive powers.“

II. Rámec pro interpretaci a periodizace metodologie

2. 1. Vývoj pojetí sociální vědy

Základním výchozím bodem v této kapitole bude, že během Hayekova intelektuálního vývoje se významným způsobem mění jeho pohled na roli a povahu metodologického individualismu. Dokonce se pokusíme obhájit tvrzení, že v jistém období Hayek metodologický individualismus jakožto primární nástroj vysvětlení sociálních věd opouští. Argumentace ve prospěch tohoto tvrzení bude vycházet ze zohlednění dvou faktorů. Prvním faktorem je otázka Hayekova místa v myšlenkové tradici ekonomického a sociologického myšlení, především pak jeho vztah k myslitelům, kteří v jeho intelektuální kariéře vystupují v mentorské roli. V této části se pokusím definovat základní parametry Hayekova pojetí sociální vědy, a tedy i metodologického individualismu. Druhý faktor pak představuje samotný vývoj Hayekova myšlení s ohledem na jeho možnou periodizaci a vliv, jaký tato periodizace měla na proměnu těchto parametrů sociální vědy a odvozeně metodologického individualismu.

Čtení Hayekova pojetí individualismu je možné v perspektivě obou těchto faktorů, byť se značným úskalím. Vynechání jednoho z nich činí takové čtení nekompletní, přihlídnutí k oběma naopak ukazuje vnitřně ne zcela koherentní celek Hayekova myšlení. První faktor ustavuje tradiční čtení metodologického individualismu, jakkoli tento pojem sám je často zdrojem konfúze,⁴⁴ ve kterém tento vystupuje jako standardní nástroj vysvětlení společenských jevů. Druhý faktor akcentující chronologickou následnost Hayekových textů pak tvoří problematizující prvek této expozice.

Nejprve bude vymezeno Hayekovo pojetí metodologického individualismu pomocí tří základních parametrů, a to s přihlídnutím ke způsobu, jakým Hayek recipuje myšlení C. Mengera, L. Misesa a M. Webera. Poté na základě analýzy vývoje Hayekova myšlení ukáží, že ačkoli Hayek po celou dobu své intelektuální kariéry nominálně tyto parametry neopouští, jejich význam se věcně mění. Tato změna je natolik významná, že lze pochybovat, nakolik je přístup k metodologii společenských věd skutečně individualistickým. Důvodem tohoto posunu

⁴⁴ Udehn, Lars: The Changing Face of Methodological Individualism, *Annual Review Sociological*, Vol. 28 (2002), s. 479-507; dále viz Kincaid, Harold: Methodological Individualism and Economics. In: Davis, John B., Marciano, Alain and Runde, Jochen (eds.): *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*. Northampton: Edward Elgar Publishing 2004, s. 299-314 a Hodgson, Geoffrey M.: Meanings of Methodological Individualism, *Journal of Economic Methodology*, Vol. 14 (2007), No. 2, s. 211-226.

a tím i opuštění varianty individualismu v raném období spatřuji v aplikaci jisté formy evolucionismu, který Hayek postupem času přejímá a svým způsobem i nově rozvíjí.

2.1.1 Rakouská tradice

Hayekovo pojetí metodologického individualismu je beze vší pochybnosti variací a odkazem k jeho předchůdcům, jmenovitě Carlu Mengerovi, Maxi Weberovi a Ludwigu Misesovi. Zatímco podrobný výklad myšlenek těchto „mentorů“ není pro mé téma stěžejní, bez strukturované expozice alespoň základních témat v jejich myšlení se neobejdu. Na základě této expozice se na závěr této části pokusím nabídnout tři základní charakteristiky metodologického individualismu, které jsou stěžejní pro Hayeka, a které následně poskytnou referenční rámec pro další sledování vývoje jeho myšlení.

Myšlení Carl Mengera lze chápat jako průkopnické vzhledem k jeho snaze postavit individualistický přístup do centra vědecké ekonomické analýzy, a zároveň ho argumentačně obhájit před přístupy alternativními či přímo protichůdnými. Vědecká metoda podle něj spočívá v rozkládání jevů a jejich následného „skládání“. Cílem je rozložit komplexní ekonomické fenomény na nejjednodušší složky, které jsou stále přístupné vědeckému pozorování, odhalit jejich povahu a následně odhalit i způsob, jakým konstituují či mohou konstituovat tyto jevy. Základním atributem tohoto přístupu je jeho abstraktní povaha. Předmětem poznání jsou pro Mengera kategorie, a jeho metoda tak předpokládá abstrahování od skutečnosti za účelem teoretického vysvětlení určitých jevů. Abstrakce samotná využívá tvorbu modelů, se kterými se lze setkat například při vysvětlení racionality či tržní směny. Abstrakce spojená s tvorbou modelů vytváří pro charakter vědeckého poznání a vysvětlování důležitou distinkci mezi reálnou entitou na jedné straně a kategorií či modelem na té druhé. Tato distinkce určená k teoretickému vysvětlování relevantních jevů je zdrojem častého nedorozumění při recepci metodologického nástroje jako rámce vysvětlení a nikoli výpovědi o povaze světa. Menger si byl této skutečnosti vědom. Sám se odvolává na příklad Robinsona Crusoe, který je v ekonomické literatuře velmi častý, ať už ve smyslu expozice ekonomických individualistických „zákonitostí“ či jejich kritiky.⁴⁵ Již ze zřejmého faktu, že lidé nejsou v situaci Robinsona Crusoea vyplývá, že ekonomická teorie není asociována s reálným průběhem ekonomického jednání, jako spíše s modelací podmínek, za kterých lze uvažovat

⁴⁵ Menger, Carl: Principles of Economics. Groove City: Libertarian Press 1994, s. 133nn.

a vysvětlovat jednání vedoucí k uspokojení individuálních potřeb. Menger v tomto případě hovoří o atomismu. Atomistický přístup pro něj představuje čistě nástroj teoretické ekonomie, nikoli výpověď o povaze světa.⁴⁶ Cílem teoretického vědeckého bádání je podle Mengera formulace zákonů, jejichž povaha bude exaktní, tedy nutná, nadčasová a obecná, a budou zároveň sloužit jako rámce pro uchopení jednotlivých jevů, které jsou z povahy věci nahodilé, konkrétní a časoprostorově určité.

Předmětem popisu těchto vědeckých zákonů jsou vztahy mezi tzv. empirickými formami, které Menger nazývá též jako typické.⁴⁷ Tyto formy se opakovaně vyskytují v naší empirické evidenci a je pro ně charakteristické, že se vyskytují v určitých vzájemných vztazích. Vztah empirické formy a konkrétních jevů v čase a prostoru je dán právě abstrakcí. Konkrétní, nahodilé a časoprostorově ukotvené smyslové jevy tak obsahují jisté společné charakteristiky, které se, abstrahovány do typických forem, stávají předmětem popisu zákonů. Právě vztah předmětu vědeckého vysvětlení a empirické reality zakládá Mengerův přístup. Zmiňované formy a vztahy podle něj umožňují naše poznávání chápání věcí. Umožňují také v rámci vědecké metody vše, co je nadstavbou pouhé aktuální zkušenosti, především pak predikce.

Popis těchto vazeb může být více či méně přesný, ale přesto spočívá povaha teoretické ekonomie právě v expozici obecné povahy těchto zákonů popisujících určité jevy.⁴⁸ Toto vymezení umožňuje Mengerovi dále klasifikovat vědy jako historické a teoretické, společně s třetím typem věd praktických či technologie. Chybou historických věd je, že se snaží vysvětlit individuální jevy pomocí jak historického, tak teoretického přístupu. Tento nekonzistentní výklad pak míchá dvě kategoricky odlišné sféry. Teoretická věda vycházející z atomismu podle něj naopak nabízí metodologicky legitimní způsob.

Mengerovo hledání definitivních zákonů pro popis ekonomických zákonitostí bylo dáno jeho obdivem k přírodním vědám a zároveň snahou ukázat ekonomii jakožto vědu exaktní.⁴⁹ Pro Mengera byl atomismus či individualismus obecně aplikovatelnou metodou, přestože se o ní často uvažovalo jakožto o metodě přírodních věd. Proto chápal odmítání atomismu jako odmítání vědeckého přístupu jako takového. Námitky či snad „nařčení z atomismu“ ze strany Historické školy se tak podle něj míjeli se záměrem jeho metody.⁵⁰ Mnohost a pluralita lidských

⁴⁶ Srovnej Menger, Carl. Op. Cit. 1994, konkrétně Hayekovu předmluvu na s. 24-25.

⁴⁷ Menger, Carl: *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*. New York: New York University Press 1985, s. 35-36.

⁴⁸ Menger, Carl. Op. Cit. 1985, s. 51.

⁴⁹ Menger, Carl. Op. Cit. 1994, s. 48.

⁵⁰ Menger, Carl. Op. Cit. 1994, s. 90nn.

interakcí není odmítána na základě hypostazovaného abstraktního individua. Tyto interakce jsou jen vnímány jako možné projevy, které jsou pro modelové vysvětlení různě relevantní, a že se tím pádem nejedná o konečné a absolutní vědecko-explananční pokrytí společenské reality. Mengerovo přijetí atomistického abstraktního modelu má však významnou dimenzi a důsledky týkající se samotné povahy pojmů, které jsou přípustné pro vědecké vysvětlení. Jedním z výsledků Mengerova příklonu k atomismu bylo i odmítnutí holismu a s ním spojeným používáním kolektivistických pojmů jako je třída, společnost či národ. Tím, že atomismus modelově rozkládal jevy na jejich konstitutivní části – individua, znemožňoval v principu chápat pojmy jako národ či třída jako nositele subjektivity. Jeho metoda popisovala výsledky (složení) jednání individuí, kteří jsou jediní činitelé obdaření subjektivitou. Proto například jev jako „národní ekonomie“ není důsledkem činnosti národa jako takového, ale výsledkem činnosti jeho jednotlivých konstitutivních částí.⁵¹ Je neoddiskutovatelné, že rámec a kontext Mengerova uvažování utváří dobový spor o metodu, nicméně problematika v tomto sporu načrtnutá má konsekvence až k Hayekovi a utváří základní body jeho metodologie.

Základem Mengerova myšlení je tedy atomismus ve výše zmíněném smyslu, abstraktní povaha cíleného vysvětlení a snaha programově se vyhnout zavádějícím pojmům; v tomto případě těm kolektivistickým. Podobnou motivaci lze najít u Maxe Webera. I on se vymezuje proti používání holistických pojmů jako národ či společnost, pokud pod tímto pojmem rozumíme entitu nadanou subjektivitou a tedy i schopností jednání. Čistě z hlediska sociologického vysvětlování společnost neexistuje. Mohou existovat určité organizace a struktury, ale společnost jako taková nikoli. Sociologie je u Webera chápána obecně jako věda o jedincích. Jedná se o vědu, která se exkluzivně zabývá interpretací smyslu a motivů individuálního jednání.⁵² Sám Weber přitom používal pojem „atom.“⁵³ Vychází z předpokladu, že jedinec je základní stavební prvek a dále nedělitelná jednotka analýzy. Nejde však o ontologické tvrzení (tj. tvrzení o popis sociální reality tvořené jen na základě existence na sobě nezávislých individuí) ale o předpoklad možnosti vědecké analýzy. Jednání není možné porozumět bez „smyslu“ a jedinec je tím, kdo tento smysl jednání dává. Z toho vyplývá nejen úzké sepětí atomismu či individualismu s rozumějící sociologií, ale i fakt, že tento přístup zde nemá v žádném případě evokovat téma atomizovaného „Robinsona Crusoa“. Jednání je sociální

⁵¹ Menger, Carl. Op. Cit. 1985, s. 93.

⁵² Weber, Max: Metodologie, sociologie a politika. Praha: OIKOYMENH 1998, s. 136.

⁵³ Udehn, Lars. Op. Cit. 2002, s. 485.

interakce, vyžaduje jisté mezilidské vazby a vždy je namířeno k druhým a bez nich nedává smysl.

A právě v tom spočívá axiom celé Weberovy sociologie. Všechny komplexní fenomény mohou být definovány jakožto sociální vztahy a z toho lze odvodit tvrzení, že všechny sociální fenomény mohou být v posledku chápány jakožto důsledky individuů, jejich motivů a jednání. Termín individualistická metoda se u Webera objevuje až v jeho posmrtně vydaném díle *Ekonomika a společnost* (vydáno 1922).⁵⁴ Weber v návaznosti na Schumpetera kritizuje představu, že by příklon k individualismu jakožto metodickému postupu měl zároveň zavazovat k zastávání individualistických norem.⁵⁵ Z toho vyplývá i odmítnutí názoru, že by snad metodologický individualismus měl být aplikovatelný například jen v tržně fungující ekonomice. Na jakoukoli společnost s libovolným hospodářským systémem je třeba dle Webera nahlížet sociologicky a v individualistických pojmech. Funkcionální či jiná holistická metoda určující směr zkoumání od celku k jedincům je maximálně metodou přípravnou. Zde se objevuje důležitý motiv Weberova myšlení, který sdílí například právě se Schumpeterem, a který je nosný i pro pozdního Hayeka. Weber si nemyslí, že by individualistická metoda byla jedinou možnou metodou, resp. že by byla jedinou užitečnou metodou. Weberův vztah k holismu či kolektivismu je dán především jeho odmítnutím či spíše revizí využívání kolektivistických pojmů v sociologii. Navzdory snaze o objektivitu a hodnotovou neutralitu vědy se totiž pojmy jako třída či národ často užívají v ideologickém významu. Určitým skupinám je přisuzována subjektivita a tedy i možnost samostatného jednání. Kromě metodologické chyby se tak jedná i o postup v přímém rozporu s posláním vědy.⁵⁶ Na druhou stranu vědec nemůže ignorovat prostý fakt, že kolektivistické pojmy se používají v běžné řeči, a jsou tak součástí společenských interakcí. Mají pro určité jedince určitý význam a nutně se tak podílejí na jeho jednání, které je pak následně předmětem vědeckého bádání. Tyto pojmy je tedy třeba užívat jen jako nositele významu pro určité jedince. Věcně je totiž Weber chápe jako agregáty individuálních jednání. Jak bylo naznačeno výše, spor mezi individualismem a kolektivismem není pro Webera pouhou debatou o pojmech. Jedná se o povahu vědeckého vysvětlení, které má v posledku vycházet ze „smyslu“, který stojí za jednáním a rozuměním jedinců.

⁵⁴ Udehn, Lars. Op. Cit. 2001, s. 99.

⁵⁵ Weber, Max. Op. Cit. 1998, s. 150. Srovnej též Schumpeter, Joseph. Op. Cit. 1980, s. 3.

⁵⁶ Weber, Max. Op. Cit. 1998, s. 66 a dále 124nn.

Subjektivismus jakožto výchozí bod Weberova individualismu rezonuje také u Ludwiga Misesa. I pro něj je vazba subjektivismu a individualismu základem pro sociální vědy. Avšak subjektivismus je pro Misesa primárně záležitost ontologie a epistemologie, a až odvozeně metodologie. Individualismus je ontologicky relevantní proto, že podle Misesa reálně existují jen jedinci, kteří tvoří společnost, a jediné naše relevantní poznání o společnosti se odvozuje od našich znalostí o jedincích. Kolektivní entity existují pouze nominálně, tj. v myslích individuů.⁵⁷ Mises byl zastáncem metodologického individualismu pojatého ve smyslu univerzálního nástroje sociologie jakožto obecné nauky o jednání (jehož byla ekonomie nejrozvinutější částí). Subjektivismus u něj zároveň podobně jako u Webera kladl tvůrčí sílu a racionalitu jedincům. Jinými slovy, pokud má být modelem pro ekonomickou analýzu racionální chování, je jediným referenčním bodem právě jedinec.

Mises se proslavil svojí hypotézou apriorní možnosti ekonomie. Ve svém klíčovém díle *Lidské jednání* chápe metodologický individualismus jako aplikaci praxeologie. Jak ale ukazuje Udehn,⁵⁸ vývoj metodologického individualismu u Misesa má starší historii a jeho pojednání v *Lidském jednání* není v rámci jeho díla objevné. Je to však právě zde exponované těsné sepjetí individualismu s praxeologií, které je podstatné. Mises říká:

*Praxeologie se zabývá jednáním jednotlivých lidí. Teprve až v průběhu svého zkoumání dochází k mezilidské spolupráci a pojednává o společenském jednání jako o zvláštním případě univerzálnější kategorie lidského jednání jako takového.*⁵⁹

Dovozuje, že z analytického hlediska neexistuje jiný referenční objekt než jedinec. Jakýkoli společenský kolektiv povstává pouze na základě jednání jedinců. Entity typu národa, církve či státu jsou pochopeny jen jako agregáty činnosti a představ jedinců. Mises poukazuje, že přístup opačný, tj. kolektivistický, selhává v tom, že je vždy neurčité jak lze jakýkoli kolektiv pojmut. Vidíme-li skupinu lidí, nevíme, zdali se jedná o náhodný souhrn lidí, či dav - z hlediska pojetí například psychologie davu.⁶⁰ Nejpodstatnější problém ale spočívá v tom, že jedinec je často členem více kolektivů. To pro Misesa znamená, že jedině metodologický individualismus je vhodný ke zkoumání sociálních věd – „Problémy vyplývající z mnohosti koexistujících společenských jednotek a jejich vzájemných antagonismů je možné pouze za

⁵⁷ Loužek, Marek. Op. Cit. 2000, s. 192.

⁵⁸ Udehn, Lars. Op. Cit. 2001, s. 110.

⁵⁹ Mises, Ludwig. Op. Cit. 2006, s. 39.

⁶⁰ Mises, Ludwig. Op. Cit. 2006, s. 40.

pomoci metodologického individualismu“.⁶¹ Tato věta poukazuje na obecný, a málo zdůrazněný rys metodologického individualismu Rakouské školy. A sice, že cílem metodologického individualismu není pojímat člověka mimo společnost a kulturu. Naopak, chce být způsobem jak právě „členství“ v těchto socio-kulturních entitách vysvětlit. Tento poznatek pro Misesa legitimuje praxeologii, která je pro něj základem zkoumání společnosti. Všechny společenské vědy jsou praxeologické, neboť společnost se dá vysvětlit jen lidským jednáním. Praxeologie je definována apriorně, jako reflexe podstaty jednání.⁶² Veškeré náhodné předměty našeho posuzování jsou druhotné vůči rámci jednání, který je čistě deduktivní. Praxeologie jako nutná apriorní věda vymezuje strukturu možných záležitostí v oblasti lidského jednání a podobně jako axiom v geometrii vyděluje prostorovou hranici pozorovatelné skutečnosti. V oblasti ekonomie jde tedy o to, abychom uchopili rámec pozorování. Ten nemůže být vyabstrahován ze zkušenosti, neboť ji sám předpokládá. Misesův axiom sice nemůže být ze zkušenosti vyvozen, ale může jí být zpětně zkušeností potvrzen. V tomto stylu myšlení nelze nevidět kantovské dědictví. Apriorní rámec je stejně jako u Kanta racionální mohutností, která není vykazatelná sama o sobě, nýbrž projevuje se jen u konkrétního „produktu“, tj. tam, kde dochází ke kategoriálnímu zpracování empirické látky. Tímto však apriorní rámec uniká jakékoli možnosti o falzifikaci či verifikaci. Posledním bodem u Misesa, který je zde z hlediska pochopení Hayeka důležitý, je vztah rozumu a činnosti. Rozum a jednání mají společný původ a jsou tedy kongenerické. Rozum je schopnost odůvodnit jednání, a jednání je projevem rozumu. To vše podle Misesa plyne ze základního tvrzení: člověk účelově jedná. Lidská činnost pak má být přemostujícím pojmem mezi myslí a realitou. Mises argumentuje tím, že

*axiom jednání a nutné pravdy, které z něj plynou, jsou sice kategoriemi naší mysli, avšak naše mysl je myslí jednajícího člověka – a že tedy naše mentální kategorie jsou v posledku založeny na kategorii činnosti. A pokud jsou kategorie naší mysli kategoriemi činnosti, musejí být zároveň mentálními věcmi a charakteristikami reality.*⁶³

Misesova hypotéza počítá s procesem, kdy mysl reflektuje naši činnost (respektive vyrůstá z ní), čímž ji poznává a skrze poznání činnosti poznává realitu. Avšak už ona prvotní reflexe předpokládá schopnost rozumu účelově jednat. Jinými slovy, praxeologie předpokládá, že mysl disponuje určitými původními mohutnostmi, které jsou dány a pro všechny stejné. To je dáno univerzalistickými kantovskými kořeny jeho nauky. Tato představa praxeologie

⁶¹ Mises, Ludwig. Op. Cit. 2006, s. 41.

⁶² Mises, Ludwig. Op. Cit. 2006, s. 31.

⁶³ Pavlík, Ján: F. A. Hayek a teorie spontánního řádu. Praha: Professional Publishing 2004, s. 632.

a individualismu byla později předmětem kritiky Hayeka, kdy tento způsob myšlení nazval prázdny tautologiemi.⁶⁴ Je však třeba mít na paměti, že Hayekova kritičnost spočívala spíše v tom, že postulovaná axiomatičnost praxeologie si dělala nárok na trvalou platnost, což byla podmínka její, na čase nepodmíněné, deduktivní a predikativní funkce. Hayek oproti tomu schvaloval určité pojetí subjektivního formování empirie apriorními nástroji, avšak zároveň ho kontextualizoval se svojí teorií kulturního evolucionismu. Hayek v tomto schématu připustí existenci apriorního rámce, který určuje možnosti naší zkušenosti, zároveň ale také připouští, že tento rámec je proměnlivý v čase.⁶⁵ V tomto smyslu lze pochopit paralelní vývoj civilizace, jazyka či morálních hodnot se subjektivním vědomím. O tom pojednám zejména ve třetí kapitole.

2.2.2 Recepce tradice a povaha sociální vědy

Způsob, jakým Hayek ve svém díle odráží různé postřehy jeho filosofických předchůdců, má dvě roviny. Jejich rozlišení je dle mého názoru klíčem k pochopení role jakou má metodologický individualismus v jeho myšlení. První rovina spočívá v identifikaci charakteristik individualismu, které Hayek rozvíjí a které tvoří rámce jeho pojetí. Druhá rovina zohledňuje, jakým způsobem se Hayekovo myšlení vyvíjí v čase, jaká nová témata utvářejí jeho myšlení a především jak se mění význam pojmů, které Hayek využívá. Je to právě interpretační opomenutí časové roviny ukazující nezpochybnitelný posun v Hayekově vizi, které často vede k dezinterpretaci pojetí nejen metodologického individualismu obecně. V následujícím textu se tedy pokusím poukázat na možnou interpretaci této časové roviny, jejíž zohlednění může vést k vyjasnění Hayekova vztahu k individualismu. Nejprve budou vymezeny tři charakteristiky metodologického individualismu, které lze chápat jako rozvíjení určitých parametrů filosofie Mengerova, Webera a Misesa. Poté bude třeba prozkoumat, nakolik se Hayek těmto charakteristikám drží během své literární produkce, především pak v pozdním období. Cílem bude ukázat, že tyto charakteristiky Hayek zastává po celou svou intelektuální kariéru, nicméně jejich význam se mění natolik, že chápat pozdního Hayeka jako individualistu Mengerova či Misesova ražení nelze.

⁶⁴ Hayek, Friedrich: *Economics and Knowledge*. In: Hayek, Friedrich: *Individualism and Economic Order*. Chicago: Chicago University Press 1948b, s. 35.

⁶⁵ Hayek, Friedrich: *Primacy of the Abstract*. In: Hayek, Friedrich: *New Studies in Philosophy, Politics and Economy*. London: Routledge 1978c, s. 35-49.

Zmiňované tři základní charakteristiky či role individualismu v Hayekově myšlení jsou následující. (i) Jedná se o metodologický základ abstraktního pojetí vědy. Jinými slovy, cílem vědeckého poznání je formulace analytických a teoretických nástrojů. Hayek byl po celý život zastáncem abstraktního pojetí vědy. Ve svém raném období především s ohledem na Mengera a Misesa, a s cílem formulovat obecné apriorní předpoklady zákonitostí pro analýzu konkrétních jevů. Ve svém pozdním období se toto obecné zadání sociálních věd nemění. Co se však mění je význam spojení „abstraktní věda“. V případě Hayeka tak lze uvažovat pojetí abstraktní vědy „x“, která jako svůj metodologický nástroj využívá metodologický individualismus. Vzhledem k vývoji jeho myšlení, které rozeberu níže, pak ale lze vysledovat pojetí abstraktní vědy „y“, které není totožné s „x“, resp. je od „x“ velmi odlišné. Nabízí se pak přirozeně otázka, jakou roli, pokud vůbec nějakou, může metodologický hrát v pojetí abstraktní vědy „y“. Na základě četby Hayeka lze vysledovat alespoň dvě zlomová období, která významným způsobem mění Hayekův náhled na vědu. Tato zlomová období ukazují, že Hayek je i nadále zastáncem abstraktního pojetí sociální vědy, nicméně kontext toho zadání je odlišný. (ii) Metodologický individualismus lze dále chápat jako opozicí vůči (zne)užívání kolektivistických pojmů v sociálních vědách. Tato motivace stojící za významem individualismu pro Mengera, Webera či Misesa byla nastíněna výše a zdá se, že Hayek po celý svůj život chápe hrozbu vědeckého a politického kolektivismu a potřebu se vůči ní vymezovat. Přestože se jeví, že tato role individualismu musí zůstat nezpochybnitelná, i zde se bude interpret potýkat s těžkostmi. Především v souvislosti s Hayekovým evolucionismem se totiž objevuje problematika tzv. skupinové selekce, tj. evolučního tlaku, který staví do konkurence a boje o přežití určité skupiny a jejich schopnost adaptace. Hybatelem společenského vývoje a fungování společnosti tak nejsou jen individua, ale dostává se do popředí skupinová, tedy kolektivistická perspektiva. Na tomto místě je třeba vzpomenout, že tato problematika patří u Hayeka k nejobtížnějším a také nejkontroverznějším. Ať už ale toto téma chceme u Hayeka interpretovat jakkoli, stává se nepochybně výzvou ke znovu promýšlení role metodologického individualismu v kontextu vědecké metody. (iii) Posledním atributem či charakteristikou metodologického individualismu je jeho vazba na psychologismus. I zde je nutné chápat psychologismus s ohledem na obě výše zmíněné roviny. To znamená, že psychologismus je tématem celého Hayekova díla, nicméně představa o něm se v čase výrazně mění. V *Kontrarevoluci vědy* se tak lze dočíst, že předmětem sociálních věd jsou jevy individuálního vědomí, tedy mentální jevy. Cílem sociálních věd, které jsou založené na subjektivismu, pak je

vysvětlit tyto jako elementy z nichž budujeme strukturu možných vztahů mezi jednotlivci.⁶⁶ Středobodem sociální vědy je tedy existence pojmů a idejí, které si lidé vytvářejí. Tyto pojmy a ideje:

*mohou samozřejmě existovat jen v myslích jednotlivců a, což je obzvláště důležité, jenom zde mohou na sebe navzájem působit, nejsou skutečné prvky společenské struktury tvořeny komplexním celkem složeným z jednotlivých vědomí, nýbrž pouze a jen pojmy jednotlivců, názory, které si lidé vytvořili jak na sebe navzájem, tak na věci.*⁶⁷

Jak ukáží dále v textu, ve svém pozdním období Hayek mění zaměření subjektivismu a jeho cílem jít za tyto pouhé pojmy a ideje a popsat samotnou strukturu vědomí pomocí určitých pravidelností, které vedou lidské jednání a především samotné myšlení.⁶⁸ Je tedy zřejmé, jak ostatně ukazuje literatura zaměřená na Hayeka, že jeho pojetí individualismu je bytostně spojeno se subjektivismem. Je ale třeba si všimnout proměny pojetí právě subjektivity.⁶⁹

2.3 Periodizace Hayekova díla jako interpretační problém

Předpokladem nezbytným pro interpretaci posunu v Hayekově myšlení je identifikace zlomových období. Tyto zlomy lze ilustrovat na klíčových textech či skupině textů, jakkoli je zřejmé, že určitý posun v myšlení je záležitost kontinuální a věcně ji nelze přiřadit k jednomu textu. Přes tuto skutečnost je symbolická rovina těchto zlomů, resp. zlomových textů a jejich didaktický význam pro orientaci v často nepřiliš čtenářsky přístupném Hayekově díle důležitá. Tradičním přístupem k periodizaci Hayekova díla je vlivná interpretace Bruce Caldwell, která jako klíčový bod v Hayekově vývoji identifikuje rok 1936.⁷⁰ V tomto roce Hayek vydává esej *Economics and Knowledge*, která zásadním způsobem mění Hayekovu pozici vůči teoretické ekonomii.⁷¹ Caldwellův přístup je beze sporu nosný v tom, že odhaluje k jak výraznému posunu dochází u Hayeka, nicméně je třeba identifikovat klíčové otázky týkající se našeho tématu. Tedy

⁶⁶ Hayek, Friedrich: *Kontrarevoluce vědy*. Praha: Liberální institut 1995a, s. 39.

⁶⁷ Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1995a, s. 33.

⁶⁸ Hayek, Friedrich: *Pravidla, vnímání a srozumitelnost*. In: Ježek, Tomáš (ed.): *Zásady liberálního řádu*. Praha: Academia 2001a; Hayek, Friedrich: *Poznámky k vývoji systému pravidel chování*. In: Ježek, Tomáš (ed.): *Zásady liberálního řádu*. Praha: Academia 2001b; Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1994.

⁶⁹ Fleetwood, Steven: *Hayek's Political Economy*. London: Routledge 1995, s. 42-43; Shearmur, Jeremy: *Hayek and after – Hayekian Liberalism as Research Programme*. London: Routledge 1996, s. 155-161; Udehn, Lars. *Op. Cit.* 2001, s. 112-115; Pavlík, Ján. *Op. Cit.* 2004, s. 709-717.

⁷⁰ Caldwell, Bruce: *Hayek's Challenge*. Chicago: Chicago University Press 2004, s. 220.

⁷¹ Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1948b. Srovnej Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1967, s. 91-92.

v čem tento zlom spočívá, a především jestli je to zlom jediný. V další interpretaci budeme vycházet z tvrzení, že rok 1936 je skutečně zásadním mezníkem ve vývoji Hayekova myšlení. V hayekovském bádání se jedná o nepříliš kontroverzní tvrzení, vzhledem k poměrně závažnému Hayekovu vymezení vůči apriorismu. Tento názor ale nesdílí například J. Gray, který ve své slavné knize o Hayekovi tvrdí, že Hayek apriorismus v Misesově podání nikdy zcela nepřijal, a není tedy proti čemu by se vymezoval ani v čem by onen zlom spočíval. Podle Graye je zmiňovaná Hayekova esej pouhým apelem na Misesa na přepracování své teorie.⁷² Přes nezpochybnitelnou obeznámenost Graye s Hayekovým myšlením se ale zdá toto tvrzení jako nepřesné.

Kromě samotné identifikace zlomu je ale třeba identifikovat jeho povahu. Hayek se svým esejem primárně vymezuje vůči ekonomické teoretické tradici, jejíž přístup vychází z Misesova pojetí tržní rovnováhy a tomuto pojetí odpovídajícím předpokladům a metodologii. Hayek skutečně napadá Misesova východiska apriorně univerzalistického a neměnného neokantianismu, která zakládala ontologické, epistemologické a metodologické vymezení jeho teoretické ekonomie. Zlom však nespočívá pouze v tom, že Hayek nabízí jinou ekonomickou teorii. Problém, který nastoluje odmítnutí Misesova modelu, nutí Hayeka řešit problém koordinace lidského jednání, resp. možnost vzniku sociálně – ekonomického řádů bez fundace v modelově pojaté racionalitě jedince. Hayekovo objevení významu empirického zkoumání a odklon od technicky pojaté ekonomie k obecnějším filosofickým otázkám o povaze poznání a společnosti však nelze jednoznačně bez dalšího upřesnění vnímat jako příklon k empirickému zkoumání.

Druhou otázkou je, zdali se jedná o zlom jediný. Jak ukazují některé další studie, Hayek se již od *Sensory Order* vydaného v roce 1952⁷³ a nejspíše v *Constitution of Liberty*⁷⁴ z roku 1960 přiklání ke způsobu myšlení, který se liší od období čtyřicátých let, ve kterém s ohledem na naše téma individualismu dominuje *Kontrarevoluce vědy*.⁷⁵ Předmětem jeho zájmu se stává evoluční zkoumání spontánních řádů, tedy obecněji zkoumání problému komplexity a z ní vzešlých vlastností těchto řádů. To má značné důsledky pro koncept individualismu. Přijetí modelu evolučního vysvětlení spontánních řádů má konsekvence v jeho pojetí vědecké metody,

⁷² Gray John: Hayek on Liberty. London: Routledge 1986, s. 16-17.

⁷³ Hayek, Friedrich: *Sensory Order*. Chicago: Chicago University Press 1952.

⁷⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960.

⁷⁵ Fleetwood, Steven. Op. Cit., s. 77; Gaus, Gerald: Hayek on Evolution of Society and Mind. In: Feser, Edward (ed.): *Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge: Cambridge University Press 2007b, s. 235. Srovnej kritiku těchto přístupů: Zwirn, Georg: *Methodological Individualism or Methodological Atomism: The Case of Friedrich Hayek*. *History of Political Economy*, Vol. 49 (2007), No. 1, s. 68-69.

a tedy i metodologického individualismu. Jak se pokusím ukázat dále, lze během padesátých let (a nejpozději v roce 1960) nalézt druhý „zlom“ v Hayekově myšlení. A jedná se právě o tento druhý zlom, který lze považovat jak za ústřední pro pochopení jeho díla, tak zároveň problematizující některá zažitá hayekovská kliše.

2.3.1 Ekonomie a apriorismus

Hayekovu transformaci, kterou představuje vydání *Economics and Knowledge*, lze chápat jako odklon od studia technicky pojaté ekonomie. Motivace k této transformaci vychází z uvědomění si závažných limitů, které provázejí základní nástroj ekonomické analýzy – konstrukt stacionární rovnováhy. Přestože si Hayek patrně byl již nějakou dobu vědom nedostatečnosti v analýze tržní rovnováhy, rozhodujícím krokem byla její neschopnost popsat problém koordinace. Ve svých raných textech doslova definoval úkol ekonomie jako práci s pojmem rovnováhy. Ve chvíli kdy tento přístup shledal jako nedostatečný, bylo přirozené ubrat se jiným směrem.⁷⁶ Toto hledání nového směru bádání symbolicky představuje již zmiňovaný rozchod s Misesem. Ve svém díle *Lidské jednání* Mises postuloval, že fundamentální axiomy praxeologie jsou apodikticky jisté, tzn., jsou poznatelné apriori.⁷⁷ Soudil tedy, že pokud je zachována legitimní logika uvažování z axiomu k propozicím praxeologie, závěry jsou nezpochybnitelné. Mises chtěl odlišit praxeologii od všech ostatních přístupů k ekonomii právě na těchto metodologických základech. Hayek pracoval zcela z ducha této rakouské tradice s pojmem rovnováhy jako analytickým nástrojem. Byl si vědom, že jeho místo a funkce spočívá výhradě v ekonomické teorii. To samozřejmě souvisí s obecným „rakouským“ vztahem technicky zaměřené ekonomie k empirickému výzkumu. Přestože nelze empirii zcela popřít jako legitimní součást vědecké ekonomie, její význam spočívá maximálně ve využití pro rozšíření a doplnění teorie. Empirický výzkum nedisponuje například nástroji pro popis ekonomického cyklu, kterým se Hayek zabýval.⁷⁸

Teoretický přístup tedy chápe vyvstání socio-ekonomického řádu jako vysvětlení rovnováhy, která je dále pojatá jen jako možná kompatibilita jednání mezi jedinci. Vzhledem k tomu, že takto pojatá ekonomie pracuje primárně s teoretickými konstrukty, může pro své účely využívat

⁷⁶ Caldwell, Bruce: Hayek's transformation, *History of Political Economy*, Vol. 20 (1988), No. 4, s. 515.

⁷⁷ Mises, Ludwig. *Op. Cit.* 2006, s. 31.

⁷⁸ Caldwell, Bruce. *Op. Cit.* 1988, s. 524.

nejen pojem rovnováhy, ale také například určitou koncepci vědění (knowledge), která tento přístup podporuje, resp. umožňuje. Jinými slovy, otázka vysvětlení socio-ekonomického řádu je vysvětlena jako určitá stacionární rovnováha založená na kompatibilitě jednotlivých jednání za předpokladu, že toto jednání lze analyticky, tj. a priori popsat. Problém, kterého si Hayek všímá, vyvstává z faktu, že takto pojaté apriorní předpoklady ještě dávají smysl, když bereme v potaz samotného jedince, nikoli však při popisu spolupráce vícero jedinců. Dosavadní přístup totiž předpokládá u jedinců stejné znalosti, či lépe řečeno, stejné předpoklady pro jednání.⁷⁹ Přestože tedy výchozím bodem byla subjektivita jedince, její popis byl odvozován a objektivizován modelovou racionalitou, která zakládala možnost popisu individuálního jednání.

Economics and Knowledge tak reaguje na problém vztahu teorie a empirického poznání. Konceptuální aparát se kterým pracuje teoretická ekonomie pak může říci něco o reálném světě pouze za předpokladu, že bude doplněn empirickým obsahem, který je vymezen jako otázka týkající se možnosti nabytí poznání.⁸⁰ Vzhledem k faktu, že dosavadní teorie pojímala znalostní otázku jako teoretickou, a tedy ji mohla modelovat dle potřeb teorie, ukazuje *Economics and Knowledge* kvalitativně zcela jinou analýzu, která navíc znemožňuje pojímat otázku socio-ekonomického řádu čistě jako otázku stacionární rovnováhy.

Do popředí se dostává otázka, jakou představu má jedinec o světě a jak lze odvozeně vysvětlit jeho jednání. Sociální vědy, tedy v dosavadním Hayekově myšlenkovém světě primárně ekonomie, nemohou vysvětlit jednání na základě podmínek tohoto jednání, pokud je toto jednání důsledkem kognitivní aktivity jedince, která má být předmětem vědeckého vysvětlení. Jak poznamenává Caldwell, Hayek problematizuje vztah, resp. přechod mezi jedincem a řádem, a tím problematizuje postup teoretické ekonomie, který Mises chápal jako samozřejmý.⁸¹ Pojem rovnováhy má smysl jen z hlediska subjektivního vnímání jednotlivce a jeho omezených, avšak pouze jemu přístupných znalostí. Jinými slovy, v ekonomické teorii má místo jak teoretické, tak empirické zkoumání.⁸²

Přes interpretace, které v tomto odklonu vidí širší hlubší příklon k empirickému bádání u Hayeka, je třeba říci, že jeho odklon je především metodologický. Jde mu o vymezení role empirických propozic v celku vědeckého bádání. To je ovšem rozdíl od tvrzení, že se z Hayeka

⁷⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 38.

⁸⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 33.

⁸¹ Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1988, s. 529.

⁸² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 44.

stává empirik. Sám Hayek na konci *Economics and Knowledge* připomíná, že jeho kritika vůči stacionárnímu pojetí rovnováhy, a s tím spojeného problému možností čistě apriorní vědy, neznamená, že by snad empirická zkoumání nutně vedla k zásadně novým objevům na tomto poli. Jeho cílem je přijmout takový model ekonomické teorie, kterou lze komparovat s reálným světem.⁸³ Na základě těchto myšlenek lze vidět Hayekovu revizi vědeckého poznání, a tedy i revizi metodologického individualismu. Vznik a povahu rovnováhy za daných subjektivních předpokladů nelze uvažovat stacionárně, ale dynamicky. Tím je zároveň zpochybněn její status apriorního modelu, resp. modelu, který lze konstruovat čistě analyticky.⁸⁴ S touto změnou se zároveň pro Hayeka ukazuje, že rovnováha nebo obecněji socio-ekonomický řád nemusí být předmětem primárně ekonomie, ale obecně sociálních věd, jakožto součást problematiky vzniku sociálních institucí. Podle Hayeka se stává pro všechny sociální vědy klíčovou otázkou, jak může kombinace roztržitého vědění existující v různých myslích přinést výsledky, které kdyby měli být dány dohromady vědomě, by vyžadovaly určitou centrální znalost koncentrovanou v jedné mysli, kterou ale nikdo nevládne.⁸⁵ Lze mluvit o určitém stavu rovnováhy v určitém čase. To ale pouze znamená, že v určitém konkrétním čase došlo ke kompatibilitě záměrů jednotlivých lidí projevených v jejich jednání. Tento stav ale není vázaný na objektivní data v absolutním a tedy neměnném stavu. Odmítnutí stacionárního pojetí rovnováhy ji činí relevantní pro popis určité společenské progresse.⁸⁶ Cílem sociální vědy je ukázat jak názory a představy jednotlivých lidí mohou skrze jejich jednání vést k vytvoření komplexních struktur, které vytvoří sociální a ekonomické řády. Tyto komplexnější fenomény jsou díky individualisto-kompozitivní metodě, tedy formě metodologického individualismu, odhaleny právě jako důsledek interakcí jedinců.⁸⁷ Například Bruce Caldwell ve svém výkladu upozorňuje na klíčový charakter Hayekova pojetí vědy v tomto období, který spočívá v negativním vymezení úkolu sociálních věd. Jejich cílem není vysvětlit původ názorů a představ jedinců. Sociální věda s nimi pracuje jako s danými. Motivace pro vysvětlení těchto jevů by snad mohla být nalezena u teoretické psychologie, nicméně u těch sociálních věd, které jsou předmětem Hayekova zájmu, není tato otázka primární. Otázka konstituující sociální vědy se ptá na způsob, jakým způsobem nezamýšlené jednání individuí konstituuje komplexní jevy a řády.⁸⁸ Toto pojetí psychologismu, které je vázané na Hayekův metodologický

⁸³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 55.

⁸⁴ Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1988, s. 528. Viz dále Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1994, s. 306.

⁸⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 54. Srovnej: Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1988, s. 527.

⁸⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948b, s. 41.

⁸⁷ Hayek, Friedrich, Op. Cit. 1995a, s. 39. Srovnej Caldwell, Bruce. Op. Cit. 2004, s. 245.

⁸⁸ Hayek, Friedrich, Op. Cit. 1995a, s. 69.

individualismus v podobě individualisticko-kompozitivní metody budeme nazývat ve shodě například s Fleetwoodem jako horizontální.⁸⁹ Cílem vědy v tomto pojetí není vysvětlit původ psychologických stavů, cílem je brát je jako danosti, a pracovat s nimi jako nástroji pro vysvětlení jiných jevů. Subjektivismus, který zakládá individualismus, má tedy v tomto pojetí specifický úkol, který ovšem Hayek postupem času reviduje.

2.3.2 Smyslový řád a komplexní jevy

Paralelně s *Kontrarevolucí vědy* totiž vzniká *Sensory Order* vydaný v roce 1952. Hayek se zde zabývá vysvětlením původu našich kognitivních struktur, které (ač s evoluční teorií systematicky nepracuje) v základních obrysech předchází jeho explicitně evolučnímu přístupu v další fázi.⁹⁰ Hayekův zájem se zde ubírá jiným směrem než tomu bylo doposud u čistě ekonomicky orientovaných publikací. Jak ale sám upozorňoval, jeho filosofickým zájmem byla vždy teoretická psychologie, a je také zřejmé, že zájem o tuto disciplínu lze datovat do dob jeho studií, a tedy dříve než přichází jeho věhlas v oboru ekonomie.⁹¹ Lze proto předpokládat, že teze předložené v *Sensory Order*, byly Hayekem rozpracovány už v letech dvacátých. Jak bylo řečeno výše, Hayek se v určité fázi svého myšlení, které lze identifikovat kolem vydání *Economics and Knowledge*, odklání od Misesova pojetí apriorismu. Neodklání se však od apriorismu jako takového. Hayekovu pozici lze vnímat spíše jako přechod od praxeologie k pojetí subjektivity založené na implicitním a nevědomém přejímání pravidel správného jednání o kterých snad lze říci, že jsou evolučně selektovaná.⁹²

Není zde na místě rozebírat toto dílo obsahově. Zajímá nás pouze, nakolik se vztahuje k vývoji Hayekova myšlení a nakolik ho lze jeho vydání vnímat jako určitý zlom. Hayekovým cílem v *Sensory Order* je vědecky, tj. pomocí teoretické psychologie, vysvětlit mysl jakožto síť mezi sebou propojených neuronů.⁹³ Samotný popis mysli jako smyslového řádu tak, jak ho představuje Hayek, je třeba vnímat jako projev a zároveň předzvěst jeho úvah v metodologii

⁸⁹ Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995, s. 89-90 a 147.

⁹⁰ Mulligan, Robert: The Sensory Order: Operational Epistemology as an Evolutionary Adaptation. In: Butos, William N. (ed.): The Social Science of Hayek's The Sensory Order. Advances in Austrian Economics Vol 13. Bingley: Esmerald Group Publishing Limited 2010, s. 83-114.

⁹¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978c, s. 36. Srovnej: Steele, Gerald: The Economics of Friedrich Hayek. New York: Palgrave MacMillan 2007, s. 36 a Caldwell, Bruce. Op. Cit. 2004, s. 263nn.

⁹² Doleček, Pavel: Struktura evoluční teorie F. A. Hayeka. TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE, Vol. 36 (2014), No. 3, s. 309-336.

⁹³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1952, s. 53.

vědy.⁹⁴ Hayek si uvědomuje, že lidská mysl je řádem natolik složitým, že ji nelze vědecky popsat na úrovni úplného popisu jednotlivých neurálních spojení. Při popisu mysli je věda odkázána pouze na popis určitých pravidelností, tj. rozpoznatelných vzorců, které nám dají určitou představu o vztazích, které se nacházejí v rámci systému a které jej vytvářejí.⁹⁵ Tento popis pravidelností v řádu natolik komplexním jako je mysl, se ale dalece liší od znalosti řádů jednoduchých umožňujících úplnou deskripci.⁹⁶ Hayek si uvědomuje, že problém, který vykazuje popis mysli, se týká obecně komplexních či složitých řádů, kam v jeho vidění spadá i společnost jako celek. V případě společnosti se pak nejedná o biologické, jako spíš symbolické vztahy.

Zmiňovaný přesah Hayekovy snahy o popis mysli jako smyslového řádu do pojetí vědecké metodologie má dva základní parametry. (i) Problematika kognitivní struktury jedince, a tedy i problematika poznání se stává vědeckým problémem, nikoli předpokladem vědy. Hayek nyní využívá teoretickou psychologii k popisu původu pravidel lidského myšlení a odvozeně jednání. Jinými slovy, pokud v *Kontrarevoluci vědy* Hayek pracuje s pojmy a představami jedinců jako danostmi a výchozím bodem zkoumání, nyní ho primárně zajímá jejich původ v samotné struktuře mysli. K tomuto bodu se ještě vrátíme. (ii) Složitost mysli není možné v principu popsat pomocí pozitivistické metody. Pro Hayeka je zásadní fakt, že demarkačním kritériem pro rozlišování určitých typů věd není jejich předmět ve smyslu těch přírodních či společenských, ale míra komplexity jevů, která má ta která věda vysvětlit. Hayek se ve svých metodologických textech opakovaně vyjadřuje k tzv. vysvětlení vzorce jako nástroji pro sociální vědy.⁹⁷ Je to právě změna Hayekova pohledu na předmět a demarkaci vědy, která nechává vyvstat otázky týkající se jeho pojetí individualismu. Zde se také rodí později slavná myšlenka *twin ideas* evoluce a spontánního řádu, která platí na mysl i společnost.⁹⁸ Právě evoluční teorie, resp. způsob, jakým jí Hayek rozvíjí, představuje klíčovou výzvu pro individualismus. Přestože se explicitně v *Sensory Order* k evoluční teorii nehlásí, neimplikuje to její absenci. Hayek zde představuje mysl jako komplexní řád, který je možné popsat jen pomocí pravidelností, které jej utvářejí. Tyto pravidelnosti jsou však pouze abstraktní, neboť míra složitosti takové řádu neumožňuje jeho detailní popis, resp. popis všech

⁹⁴ Hayek, Friedrich: Stupně vysvětlování. In: Ježek, Tomáš (ed.): *Zásady liberálního řádu*. Praha: Academia 2001c, s. 73-89 a Hayek, Friedrich: Teorie složitých jevů. In: Ježek, Tomáš (ed.): *Zásady liberálního řádu*. Praha: Academia 2001d, s. 90-109. Srovnej: Doleček, Pavel. Op. Cit. 2014.

⁹⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 43.

⁹⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 73-74.

⁹⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d, s. 99-101.

⁹⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b.

konkrétních spojení. Hayek zde pracuje s určitým nástrojem vysvětlení, který později rozpracuje jako tedy vysvětlením vzorce. Toto vysvětlení vzorce Hayek později označí jako typický přístup například pro evoluční teorii. Důležité je zde poznamenat, že evoluční teorie jakožto popis pravidelnosti u Hayeka nevystupuje jen jako popis biologických vztahů, ale jako obecný popis pravidelností. Proto se později evoluční teorie pro Hayeka stala prototypem vysvětlení, které je klíčové pro sociální vědy.

2.3.3 Ústava svobody a evolucionismus

Constitution of Liberty představuje Hayekův první pokus uceleně představit svoji politickou teorii včetně jejích filosofických východisek. Mne zde zajímá do té míry, do jaké je příspěvkem do debaty o pojetí individualismu. V tomto smyslu ji lze vnímat jako důležitý příspěvek k interpretaci filosofické tradice, která byla tradičně Hayekovým významným tématem. Na straně jedné stojí tradice racionalistická, kterou Hayek identifikuje především jako tradici francouzskou.⁹⁹ Na té druhé pak stojí tradice, která je primárně svázaná se skotskými osvícenci v čele s Adamem Smithem, Adamem Fergusonem a Davidem Humem. Podle Hayeka racionalistická tradice diskredituje individualismus tím, že mu dává konstruktivistické rysy.¹⁰⁰ Tento způsob uvažování je tak manifestován na teoriích společenské smlouvy. Důležitost *Constitution of Liberty* spočívá ovšem v tom, že Hayek čím dál více o tradici skotského osvícenství hovoří jako o tradici, v jejímž myšlenkovém středu stojí idea spontánního vyvstávání společenských řádů či řečeno spolu s Hayekem – pravidel jednání.¹⁰¹ Společenské instituce jsou v souladu s touto tradicí vysvětlovány jako důsledek lidského jednání, avšak nikoli lidského záměru. Podle Caldwell se v *Constitution of Liberty* vůbec poprvé objevuje termín „spontánní řád“.¹⁰²

Tohoto posunu spočívajícího s trochou nadsázky v rekvalifikaci skotské tradice z individualistické na evolucionistickou, a nastávajícího u Hayeka nejpozději s vydání

⁹⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995a, s. 45nn; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 20; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978b.

¹⁰⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978a, s. 3-22.

¹⁰¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960, s. 51; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 29; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 13-14.

¹⁰² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960, s. 140. Srovnej: Caldwell, Bruce. Op. Cit. 2004, s. 294.

Constitution of Liberty si všímá například Lawson a Fleetwood.¹⁰³ Zatímco Hayekova terminologie týkající se jeho metodologie a epistemologie, která je nejpropracovaněji představena v *Kontrarevoluci vědy* operuje při vysvětlení povahy sociální vědy s pojmy jako je představa či přesvědčení, v roce 1960 hovoří primárně o pravidlech. Zde je třeba vnímat, že změna není pouze jazyková, ale prezentuje změnu základních kategorií pro vysvětlení sociálních jevů.¹⁰⁴ Fleetwood tuto změnu vnímá primárně v kontextu vlastní kategorizace Hayekova díla, tedy jako přechod od subjektivního idealismu k tzv. kvazi-transcendentálního realismu.¹⁰⁵ Nechme ale v této věci nesamozřejmá specifika Fleetwoodovy klasifikace stranou, důležité je pojmenování změny, která nespočívá v opuštění subjektivismu, který byl Hayekovi vlastní, ale jde o paradigmatickou změnu vnímá lidského subjektivity. Právě vztah mezi představou a pravidlem je klíčový. Podle pojetí, které je u Hayeka patrné po vydání *Sensory Order* a je obsaženo i v *Constitution of Liberty*, jedinec přestává být pánem své mysli, alespoň ve smyslu svébytné a autonomní mysli konstituující si své obsahy, např. zmiňované názory a přesvědčení.

Pravidla jsou podřízena evolučnímu vývoji a určují mechanismy myšlení a jednání. Jejich povaha je převážně implicitní a není tedy možné je explikovat či podrobovat kritickému zkoumání a reformě. Struktura a povaha mysli je navázána na určité biologické danosti. Tyto všechny parametry pravidel, které mají nyní popsat mysl, činí ze subjektivismu předmět vědeckého vysvětlení, který ale vyžaduje důkladnější aparát než variace na apriorismus, které představoval apriorismus Misesův či dokonce raný Hayekův. Povaha pravidel je taková, že lidské jednání je jim podřízeno, a také nelze jejich existenci chápat jen jako předmět mysli. Pravidla vytvářejí vlastní sociální strukturu. Mají existenci, kterou nelze redukovat pouze na konceptuální představy jedinců. To ale znamená, že ji nelze vysvětlit čistě a jen z individualistických pozic. Pravidla existují nezávisle na efektech, které produkují. V této perspektivě subjektivní představy nekonstituují sociální svět zcela. Hayek dokonce tvrdí, že existují hluboce zakořeněná pravidla, která jsou primární příčinou jednání a určují jeho povahu. Vrací se zde i Hayekův leitmotiv v podobě omezenosti lidské neznalosti, které tvoří páteř jeho myšlenkového schématu. Jeho pojetí pravidel jako implicitních a často nevědomých příčin jednání opět odkazuje k omezenosti znalostí. Člověk se v tomto pojetí dostává do pasivní role.

¹⁰³ Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995, s. 83; Lawson, Tony: Hayek and Realism: A Case of Continuous Transformation. In: Colonna, Marina, Hagemann, Harald and Hamouda, Omar (eds.): Capitalism, Socialism and Knowledge: The Economics of F. A. Hayek, vol. II, Aldershot: Edward Elgar 1994.

¹⁰⁴ Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995, s. 83.

¹⁰⁵ Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995, s. 89-90.

Je vystaven objektivní existenci pravidel, které následuje, aniž by měl na výběr.¹⁰⁶ To předpokládá vztah pravidel a jedinců, přičemž povaha pravidel nespočívá pouze na představách jedinců, ale tvoří určitou objektivně existující strukturu. Odklon od zkoumání představ, které je dáno naším smyslem prvotně, není vnitřní příčinou výsledků, ale počátečním bodem, kterým vědecké zkoumání začíná. Cílem vědy není pohybovat se horizontálně mezi jednotlivými představami jedinců a objevovat jejich spojení, kterým budeme vysvětlovat sociální jevy, ale pohybovat se vertikálně – tedy směrem ke strukturám, které jsou hluboce zakořeněny a jejichž povaha je z části i neurální, nikoli jen konceptuální.¹⁰⁷

Tento horizontální/vertikální přesun má důsledek pro Hayekovo vnímání vědy. Cílem vědy nemůže být jen sledovat vědomé či nevědomé důsledky lidského jednání, ale zkoumat podmínky možnosti jednání jako takového. Naplněním tohoto poslání vědy je zkoumání problematiky pravidel, jejich povahy, způsobu utváření a předpokladů, zejména kognitivních a společenských. Pokud pravidla tvoří určitý typ sociální struktury, která má reálnou povahu, pak jedinci z povahy věci neinteragují pouze mezi sebou, ale interagují s pravidly. Jinými slovy, existence pravidel je podmínkou, bez níž by interakce mezi jedinci vůbec nebyla možná. To je téma, které pozdního Hayeka zajímá, a je to i téma, které je pro něj zásadní s ohledem na možnost existence sociální vědy jako takové. Na tomto místě je třeba podotknout, že ačkoli lze toto schéma stále považovat za subjektivistické, problematičtější se stává označit ho za individualistické. Ne snad, že by zkoumání jedince nebylo důležitým tématem, zvláště pak pro sociální vědy. Nedá se však jedinec brát jako nezpochybnitelná a především výlučná jednotka analýzy.

2.4 Stále ještě individualismus?

V předchozí části kapitoly jsem definoval tři základní charakteristiky, kterými lze popsat Hayekovo pojetí sociální vědy, jejímž základním kamenem měla být dle převládající interpretace určitá verze individualismu, resp. individualismu metodologického. Zároveň byl prezentován předpoklad spočívající v tvrzení, že není možné tento charakter Hayekova díla vnímat bez vztahu k jeho myšlenkovému vývoji, resp. bez vztahu ke klíčovým „zlomům“ tohoto vývoje. Druhým předpokladem pak bylo tvrzení, že navzdory běžné interpretaci lze

¹⁰⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 70.

¹⁰⁷ Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995, s. 146-147.

u Hayeka mluvit o dvou zlomech a nikoli jednom. Otázka, již se zabývala předchozí kapitola, zněla, zda Hayek ve svém pozdním období, v našem případě nejdéle po vydání *Constitution of Liberty*, zastává stejné pojetí sociální vědy a jakou roli v něm zastává individualismus.

Toto pojetí bylo definováno na základě tří charakteristik. Sociální věda je abstraktní, vymezuje se proti kolektivismu a je založená psychologismu (či subjektivismu). Vývoj Hayekova myšlení je pak třeba vnímat v kontextu zmíněnými pilíři. Jakkoli je esej *Economics and Knowledge* z roku 1936 zásadním Hayekovým vstupem do metodologické debaty o ekonomické teorii v rámci její tehdejší podoby, a pro nás i prvním zlomovým textem, není tímto vstupem zpochybněna role všech tří pilířů. Co se mění je jejich pojetí, nikoli jejich klíčová role jakovýchodisek relevantního pojetí sociální vědy. Hayek zde totiž nezpochybňuje celkovou abstraktní povahu vědeckého vysvětlení. Jeho terčem je určitý epistemologický či antropologický model jedince, kterého nelze operacionalizovat bez ohledu na naše empirické zkoumání na jedné straně, a principiální omezenost poznání na té druhé. Hayek tímto ústupem od tradice Rakouské ekonomické školy zavdal příčinu pro takovou interpretaci jeho díla, která ho stavěla do světla popperianské, pozitivistické či jiné empirické metodologie. Tyto interpretace však nerespektují Hayekův záměr a tvrzení. Zároveň vedl tento ústup v samotném Hayekově myšlenkovém systému k potřebě podchycení subjektivity pro zachování právě abstraktního modelu vědy. Výsledkem je *Sensory Order* z roku 1952, tedy kniha, která se snaží naturalisticky vysvětlit mysl jakožto komplexní řád neurálních spojení, zároveň ale potvrzuje principiální nepoznatelnost těchto spojení tradičními empirickými či kvantitativně experimentálními postupy. Tento výstup *Sensory Order* vyžadoval propracování metodologického uchopení toho, čemu Hayek později říká komplexní či spontánní řády. Tedy potřebu metodologického vysvětlení, které respektuje abstraktní povahu vědy, ovšem nikoli na základě východisek Misesova pojetí apriorismu. Ani weberovská varianta rozumějící sociální vědy exponovaná v *Kontrarevoluci vědy* není dostatečná vzhledem k potřebě podchytit vznik a povahu kognitivních struktur. Druhý parametr našeho výčtu vymezující individualismus jakožto obranu proti kolektivismu je taktéž bod, který se přechodem vyvolaným *Economics and Knowledge* nemění. Jak je zřejmé při četbě *Kontrarevoluce vědy*, individualismus vystupuje jako obrana proti snahám scientistních přístupů, tedy jak obrana proti objektivismu, holismu a historismu. Konečně ani třetí bod není přechodem po roce 1936 zpochybněn. Hayekovo nové pojetí psychologismu se, jak je zřejmé z předchozího výkladu, liší od pojetí Misesova, nicméně zůstává nezpochybnitelná linie mezi psychologismem, individualismem a vědeckým vysvětlením.

Druhý zlom jednoznačné časové vymezení nemá. Lze uvažovat o období mezi *Sensory Order* a *Constitution of Liberty*, nicméně pro zjednodušení budeme právě rok 1960 brát jako zlomový. Je to tento zlom, který má závažné důsledky pro Hayekovo pojetí vědy, a to především směrem k individualismu. Ještě v 1952 v *Kontrarevoluci vědy* je pro Hayeka klíčem pro vysvětlování společenských věd model individualisticko-kompozitivní. Tento model vysvětlení pracuje s předpokladem fungování apriorní uspořádávající mysli determinující lidské poznání. Věda se pak orientuje na vysvětlení vzniku a tedy i povahy těch jevů, které lze charakterizovat jako nezáměrné výtvořiny jedinců.¹⁰⁸ Na první pohled změna v pozdním období není velká, předmětem zájmu je koneckonců stále Hayekovo hledání nezamýšleného vzniku složitých struktur. Velký rozdíl ovšem nastává v rámci pojetí individualismu, resp. psychologismu, kterým je individualismus definován. Tento rozdíl je dán absorpcí evolucionismu, který se stává klíčovým nástrojem pro sociální vědy. Ten rovněž problematizuje v metodologické a epistemologické rovině samotné parametry uspořádávající mysli, ze kterých vychází individualismus *Kontrarevoluce vědy*. Abychom pochopili sociální jevy, musíme atributy individuální mysli nejen předpokládat, ale i vysvětlit jejich původ. Pro Hayeka se tedy do značné míry mění samotné zadání vědy a je otázkou zdali lze tomuto zadání dostát prizmatem metodologického individualismu. Pokud toto nelze a je třeba individualismus podpořit jiným typem zkoumání, lze zároveň odmítnout jeho výsadní postavení v sociální vědě.

Jak bylo řečeno, do centra Hayekova zájmu se dostává pojem pravidla, který v kontextu s Hayekovou verzí evolučního apriorismu dostává specifický charakter. Pravidlo představuje jak pravidelnosti v chování, tak myšlení. V obou těchto variantách se jedná o mechanismus proměnný. V Hayekových pozdních textech se dočítáme o rozlišení mezi systémem pravidel chování, kterým se řídí jedinci a řádem jednání, který se týká skupiny. Toto rozlišení není jen jazykové. Přestože platí posloupnost ve smyslu, že ze systému pravidel vzniká řád jednání, je třeba vzít v potaz, že Hayek samotnému řádu jednání přiznává vlastnosti, které nelze vysvětlit čistě z individualistických pozic. Jedná se především o emergentní vlastnosti, tedy vlastnosti, které tvoří novou kvalitu složitých řádů, protože vznikají na základě určitého vzájemného nastavení prvků. Pokud takovéto vlastnosti či struktury řádů existují, znamená to, že nelze tyto složité struktury redukovat čistě na systémy pravidel, a tedy že je nelze vysvětlit pouhým individualismem. Toto tvrzení je třeba konfrontovat s výše zmíněným záměrem metodologického individualismu z *Kontrarevoluce vědy*, který měl být výhradním nástrojem pro tato v rámci sociálních věd klíčová vysvětlení. Variantu interpretace role pravidla ve vztahu

¹⁰⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995a, s. 39-40.

k Hayekovu individualismu nabízí například Caldwell.¹⁰⁹ Podle jeho interpretace Hayeka stále zajímá, jak se vytvářejí komplexní řády na základě interakcí částí, které ho tvoří. V tomto smyslu zde jistě je nastaven vztah mezi částí a celkem, který respektuje přínos tradičního individualistického výkladu.

Důležitou otázkou ale zůstává, co se myslí oním individuem, resp. co je onou částí, ze které vysvětlujeme vznik celku. Vzhledem k výše řečenému se lze domnívat, že touto výchozí částí může být kromě jedinců i pravidlo. Pravidlo jistě vždy dodržují nějací jedinci, nicméně tato pravidla tvoří řád i tehdy, když na jejich základě nikdo aktuálně nekoná. Jejich existence vytváří objektivní strukturu. Podobně například u mozku můžeme hovořit o neurálních spojeních, tj. způsobech, jakými se k sobě mají určité neurony, ale tyto způsoby nejsou vysvětlitelné pouze z povahy neuronů samých.

Tohoto tématu jsem se dotkl dříve v textu. Pokud bychom tuto myšlenku na příkladu neurálních spojení spolu s Caldwellem rozvedli do krajnosti, můžeme dojít k interpretaci, že tento pozdní Hayekův přístup chápe pod pojmem „individuum“ určitý souhrn neurálních spojení, tedy soubor jistých pravidelností. Později Hayekem zmiňovaný koncept tzv. „skupinové selekce“ jeho pozdní revizi individualismu ještě umocňuje.¹¹⁰ Jinými slovy, výsledky teoretické psychologie spojené s reflexí evoluční teorie, které jsou klíčovou součástí Hayekovy teorie, nás nutí znovu promýšlet a revidovat zásadní aspekty jeho metodologické pozice. Jak se pokusím ukázat, přijetí evoluční perspektivy nelze chápat jen jako další rozpracování klasických individualistických témat Mengera, Webera či Misesa, ale jako kvalitativně nový pohled na tato témata skrze změnu náhledu na povahu vědeckého vysvětlení a z toho odvozeně i na povahu předmětu tohoto vysvětlení. Samotný individualismus se stává předmětem kritického přehodnocení. Pokud je to stále ještě individualismu, pak se jedná o individualismu velmi odlišný od tradičního pojetí. Například ještě v *Individualism: True and False* Hayek tvrdí, že individualismus je primárně určitou teorií společnosti, a dále, že není jiné cesty k poznání společnosti než skrze individualismus.¹¹¹

¹⁰⁹ Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1988, s. 513-542.

¹¹⁰ Hayek, Friedrich. Op.Cit. 1995b, s. 27.

¹¹¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a.

III. Evolucionismus pravidel a adaptace na neznalost

3.1 Metodologický evolucionismus

Východím předpokladem předchozí kapitoly bylo, že na základě četby Hayeka lze sledovat cosi jako odklon či významné oslabování individualismu. Tato tendence je dle mého názoru zřejmá především v jeho pojetí vědecké metodologie a důrazem na analýzu pravidel a tím ovlivněné pochopení a využití teoretické psychologie. Tyto prokazatelné jevy představují výzvu pro pojetí individualismu nejen u Misesa, ale i u Hayekova pojetí v *Kontrarevoluci vědy*. Předchozí kapitoly pak ukázaly, že jakékoli čtení Hayeka se musí vypořádat nejen zřejmým ústupem od čistě ekonomické problematiky k obecnějším problémům sociálním, morálním a vědecko-teoretickým, ale i obtíží metodologickou. Hayek se kritikou apriorismu misesovského typu vymezuje vůči praxeologii Rakouské ekonomické školy. Hayek se ve svém pozdějším období přiklání k evolučnímu zkoumání spontánních řádů, či obecně k problému komplexity a z ní vzešlých vlastností komplexních řádů. Zároveň je ale v rámci zmiňovaného přechodu od horizontálního k vertikálnímu zkoumání zpochybněn metodologický primát představ a záměrů jedinců jako je tomu v *Kontrarevoluci vědy*. Analýza musí jít hlouběji, k samotným předpokladům subjektivity. Tedy k samotným předpokladům vnímání, myšlení a jednání. Poznatelnost těchto principů či předpokladů je velmi omezená a sociální věda tak předpokládá komplexní epistemologii pro samotnou možnost své existence. Toto pro Hayeka umožňuje přijetí principu tzv. vysvětlení vzorce. Individualismus již není nezpochybnitelným a nekomplikovaným dogmatem vědeckého vysvětlení. Skoro se dá říci, že celý vývoj Hayekova postoje k individualismu je systematické oklešťování a komplikování možností jeho výlučného využití pro sociální vědu. Tento „macešský“ přístup vrcholí ve zmiňovaném principu skupinové selekce. I bez tohoto Hayekem ne zcela konzistentně užívaného principu je ale na základě výše uvedeného výkladu zřejmé, že individualismus je v Hayekových očích principem s důležitým, nicméně také značně omezeným přínosem. Je dále otázkou, jestli je zde uplatnitelná kompozitivní metoda explicitně spojená s metodologickým individualismem v *Kontrarevoluci vědy*. Vztah k této metodě je důležitým aspektem k pochopení pozdního Hayeka. Kompozitivní metoda je aktuální až když se vyřeší teoreticko-psychologická otázka lidské subjektivity. Platí tedy, že se jedná o doplňkovou metodu sociálních věd. V opačné perspektivě se dá říci, že kompozitivní metoda je příhodná pro vysvětlení mnoha sociálních institucí. Tedy, že psychologicky založený individualismus, resp. interpretace individuálních přesvědčení a záměrů jedinců, je často to jediné, co máme, a tedy lze je využívat pro určitou část jevů, které

jsou v kompetenci sociálních věd. V rámci této interpretace nicméně stvrzujeme popření deklarace z *Individualism True and False*. Totiž, že metodologický individualismus využívající kompozitivní metodu není jediným přístupem sociálních věd a není schopen pokrýt celou oblast sociálních věd. Hayek ale patrně nenašel alternativní způsob, protože se nezdá, že by touto alternativou mohla být skupinová selekce.

Proto je třeba vnímat důležitý závěr z předchozí kapitoly: individualismu jako nástroji vědeckého vysvětlení jsou určité pomyslné dveře zavřené. To, co je za těmito pomyslnými dveřmi, je ale pro Hayeka klíčové. Interpretace zde může jít dále a lze tvrdit, že individualismus nepokryje vše, ale nepokryje ani to klíčové – to z čeho vše „sociální“ vychází. V této krajní interpretaci už se dostáváme k hypotéze, která je nicméně jedním z důležitých motivů této práce, tedy že období po roce 1960 je obdobím, které značí významnou transformaci v Hayekově myšlení, a kterou lze vnímat jako jeho příklon k evolucionismu.

Na problematiku je však třeba pohlížet v kontextu celého Hayekova pojetí vědy. Dříve v textu jsem s ohledem na „mentorskou“ roli Mengera, Webera a Misese vymezil charakteristiku individualismu, který byl neodmyslitelně spjat s pojetím sociální vědy. Alespoň Hayek například toto spojení v období vydání *Kontrarevoluce vědy* či *Individualism: True and False* viděl jako nesporné. Tyto charakteristiky zakládající vztah individualismu a sociální vědy se vzdalovaly k abstraktnímu pojetí vědy, vymezení se vůči kolektivismu a holismu, a v neposlední řadě svázanosti individualismu a sociální vědy s psychologismem či subjektivismem. Na pozadí vývoje Hayekova myšlení lze vidět, že všechny tyto charakteristiky zastává stále, jen jejich význam se mění. Jinými slovy, Hayek dává požadavkům na abstrakci, odmítnutí kolektivismu a povahu psychologismu v čase různý význam. A právě význam, který se u Hayeka prosazuje v tzv. pozdním období, vyžaduje znovu promyšlení role individualismu pro sociální vědu.

Tato kapitola se tedy bude zabývat podmínkou pro toto promyšlení nezbytnou. Konkrétně způsobem, jakým Hayek pojímá evoluční teorii.¹¹² Nejprve bude evoluční teorie představena z hlediska metodologie, a bude tak přímo navazovat na zpochybnění individualismu jakožto rámce pro vysvětlení sociálních fenoménů. Tato expozice, přestože spíše rámcová a nutně zjednodušující, ukáže nejen půdorys pro vznikání spontánních řádů, ale vytvoří i důležité předmostí pro komparaci Hayeka s Popperem v následujících kapitolách. Po této

¹¹² Tato kapitola vychází z mého publikovaného článku *Struktura evoluční teorie F. A. Hayeka* publikovaného v roce 2014 v časopise TEORIE VĚDY.

metodologické části bude pojednáno o evoluci obsahově, tj. bude probrána samotná otázka spontánních řádů.

3.1.1. Nástroj vysvětlení

Nástup evolučního způsobu myšlení je důležitý nejen pro to, že „něco“ vysvětluje, ale také proto „jak“ to vysvětluje. V Hayekově díle lze odlišit to, co má být vysvětleno, tedy *explanandum*, a to, pomocí čeho se vysvětluje, tedy *explanans*. Cílem vědeckého bádání v sociálních vědách je vysvětlit vznik a vývoj tzv. složitých řádů. V případě Hayeka a kulturní evoluce se jedná o tzv. Velkou společnost (Great Society), tj. adaptivní spontánní řád jednání, který umožňuje spolupráci, a mysl, tj. spontánní řád adaptací vyrůstající z koevoluce myšlení a jednání. Způsob, jak tyto řády vysvětlit, poskytuje evoluční teorie popisující graduální selektující proces vznikání a proměny určitých prvků v čase. Těmito prvky budu v rámci Hayekova myšlení chápat „pravidla“, jakkoli později uvidíme, že v tomto Hayek není zcela konzistentní. S ohledem na společnost se jedná o pravidla týkající se spolupráce (v obecném smyslu – nemluvíme zde o altruismu jak je tomu běžné v evolučních teoriích původu spolupráce), v kontextu myslí pak pravidla týkající se postupů apriorních struktur vnímání.¹¹³ Rozlišení *explanans* a *explanandum* je důležité nejen pro systematickosti výkladu Hayekova evolucionismu, ale také pro kritické přehodnocení některým konstitutivních prvků jeho klasických interpretací. Jak ukáží dále, Hayek pracuje s evolučním vysvětlením jakožto s vysvětlením vzorce. Specifičnost tohoto evolučního vysvětlení spočívá v neúplnosti konkrétních informací a podstatné roli abstraktních vzorců vysvětlujících a konsekventně i predikujících jen obecná schémata. Jedná se v podstatě o explanační adaptaci na neznalost. Tento přístup je evoluční - pracuje s omezenou možností empirické evidence, která je dána samotným předmětem zkoumání, tedy komplexními spontánními řády. Tradičně v literatuře postulovaný Hayekův příklon k empirii je tak třeba brát s rezervou a spíše v rámci

¹¹³ O filosofickém pojmu pravidla u Hayeka viz Svoboda, Vladimír: F. A. Hayek a (abstraktní) pravidla, TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE, Vol. 34 (2012), No. 1, s. 77-93. Svobodův text je důležitý nejen v tom, že se zamýšlí nad obecně filosofickou dimenzí pojmu pravidla u Hayeka a otevírá možnost pracovat s Hayekovými myšlenkami v rámci filosofického diskursu týkajícího se pravidel. Této perspektivě se v disertační práci nebudu dále věnovat, nicméně jakožto výzkumný program umožňuje komparaci nejen s Wittgensteinem, jehož motivy jsou v Hayekově díle nepřehlédnutelné, ale například i Rylem, Sellarsem či Brandomem. Tato otázka v hayekovském bádání poněkud překvapivě postrádá komplexnějšího uchopení.

jeho reformulace apriorismu a metody společenských věd. Cílem vědy je pak vysvětlit společenské jevy jakožto nezáměrné výtvořiny jedinců, jak bude předmětem dalšího výkladu.¹¹⁴

Jak již bylo řečeno, nástup Hayekova evolučního myšlení samotné parametry uspořádávající myslí problematizuje. Abychom tedy pochopili společenské jevy prizmatem metodologického individualismu, musíme atributy individuální myslí nejen předpokládat, ale i vysvětlit jejich původ. Pokud tak činíme evoluční teorií, nelze již o myslí, a tedy obecněji o apriorismu, uvažovat jako o něčem neměnném a daném. Samotný individualismus se pak stává předmětem kritického přehodnocení. Pokud dále přijmeme Hayekovo rozlišení na systém pravidel chování, kterým se řídí jedinci, a řád jednání, který se týká skupiny, zároveň tím zpochybňujeme redukovatelnost jednoho na druhé. Řády mohou vykazovat emergentní vlastnosti; jeho prvky se k sobě mohou mít určitými způsoby nevysvětlitelnými čistě z individualistických pozic. Tento problém se týká především skupinové selekce, která je uvažována v Hayekově teorii kulturní evoluce.

Evoluční teorie je konstitutivní součástí Hayekova myšlení. Pro její správné pochopení je však třeba zohlednit celou šíři, ve které s ní Hayek pracuje. Tradiční výklad jeho evolucionismu se omezuje na pojetí kulturní evoluce, tedy na historické vysvětlení vývoje určitých pravidel vedoucích k vytvoření spontánního řádu. Tato perspektiva je pak povětšinou redukována na spontánní řád tržní směny jakožto domnělého explanačního cíle Hayekova teoretického snažení. Ačkoli Hayek nezřídka argumentuje ekonomikou jako vědou z těch společenských nejvyspělejší,¹¹⁵ záběr popisu spontánních řádů je mnohem širší a zahrnuje komplexní řády typu jazyka, morálky či práva. S touto redukcí pak jde ruku v ruce námitka takzvaného naturalistického omylu. Pokud je evoluční přístup přístupem vědecké explanace, tedy popisem

¹¹⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995a, s. 39-40. Je třeba se na tomto místě ptát, co považuje Hayek za společenské vědy. Hayek sám explicitně odkazuje i k J. S. Millovi, který používal termín morální vědy – moral sciences (Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995a, s. 37; dále též Hayek, Friedrich: *The Facts of Social Sciences*. In: Hayek, Friedrich: *Individualism and Economic Order*. Chicago: Chicago University Press 1948c, s. 57). Za společenské vědy nepovažuje všechny ty, které mají za předmět člověka, ale pouze ty kam vstupuje jeho vědomá reflektovaná činnost; tedy činnost, vzhledem k níž můžeme říci, že ji člověk zvolil mezi jinými možnostmi na základě svých subjektivních motivací. To je koneckonců důvod, proč byl v době psaní *Kontrarevoluce vědy* tolik významný metodologický individualismus, který na jedné straně vychází od individuů a jejich snažení jako od základních prvků, na té druhé však není jeho cílem každý konkrétní čin, tj. neintervenuje do oboru psychologie. Metodologický individualismus vstupuje tehdy, když vědomá lidská činnost vyústí v důsledky, které vědomé nejsou. Hayek za fakta společenských věd používá takzvané „teleological concepts“ - pojmy definované účelem (Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948c, s. 59). Legitimita kompozitivní metody spočívá pak v tom, že na rozdíl např. od metody historické vychází od individuů ve snahy vysvětlit typy jejich jednání a vytvářet modely, které mohou charakterizovat celky („Provides schemes of structural relations“, Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948c, s. 70). Kompozitivní metoda tak je nejen prvotnější, ale také přiměřenější. Prvotnější proto, že určuje způsob, jakým se dá historie popisovat. To plyne z její větší přiměřenosti, neboť vychází z předpokladu, že dány jsou jen historické individuality a nikoli celky.

¹¹⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 19.

faktickým, a pokud zároveň Hayek hájí např. tržní řád jakožto resultát evoluce v rovině ekonomické a politické, dopouští se tím odvozování toho, co má být, z toho, co je. Je třeba zde připustit, že mnohé z Hayekových výroků skutečně umožňují podobnou interpretaci. Na druhou stranu je zřejmé, že Hayekův primární záměr se pohybuje především v deskriptivní rovině.¹¹⁶ Hlavním cílem je vytvořit sociální a morální teorii fundovanou na legitimním vědeckém popisu reality. Politické a ekonomické důsledky, které pak Hayek vyvozuje, nejsou primárním tématem této kapitoly, resp. budeme se jim věnovat v závěrečné kapitole disertační práce. Jednak vyžadují netriviální (re)interpretaci známého (nikoli však samozřejmého) Humova požadavku oddělení faktů a norem,¹¹⁷ a dále v tomto textu pracuji s tezí, že je to právě ohled na tyto důsledky, které zatemňují původní architekturu Hayekova „evolučního argumentu“. Jeho samostatná filosofická hodnota vystupuje především na poli epistemologie či filosofie vědy. K tomuto argumentu pak lze interpretačně přistoupit buď chronologicky, tedy z hlediska vývoje Hayekova myšlení (i), nebo systematicky perspektivou role jakou hraje evoluce v jeho myšlenkovém systému (ii).

Tyto poznámky spojené s rolí evoluce v Hayekově myšlení nejsou vyčerpávajícím pokusem o její definitivní zhodnocení. Ilustrují nicméně poznatek, že evolucionismus Hayekově myšlení není jen okrajový či epifenomenální aspekt jako spíše konstitutivní a systematická kostra, která nás nutí znovu promýšlet základní témata jeho teorie. Pro další výklad budu vycházet především ze systematické perspektivy Hayekova evolučního argumentu.

3.1.2. Povaha evoluční teorie

Evoluční teorie se již od svého vzniku potýkala s problémem vlastní „vědeckosti“.¹¹⁸ Klasickým ideálem vědeckého poznání byl po dlouhou dobu model fyziky založené na tzv.

¹¹⁶ Angner, Erik: *Hayek and Natural Law*. New York: Routledge 2007, s. 73-75.

¹¹⁷ Tomuto tématu se věnuje Vanberg, který odděluje empirický a normativní kontext Hayekova evolucionismu. Viz Vanberg, Victor: *Hayek's Legacy and the Future of Liberal Thought: Rational Liberalism versus Evolutionary Agnosticism*, Cato Institute, Vol. 14 (1994), No. 2, s. 183-184. Jeho intencí je ukázat propojenost těchto dvou dimenzí; tedy na fakt, že Hayekův evolucionismus je spjat s jeho obhajobou liberalismu.

¹¹⁸ Ideál vědeckého poznání v 19. století lze spatřovat především v modelu Herschelově a Whewellově. Oba přístupy spatřují jako cíl poznání objevení pravé příčiny sledovaných jevů (*vera causa*). Pro Herschela musela tato příčina splňovat kritéria existence, adekvátnosti a odpovědnosti. To znamená, postulovaná příčina jednak musela existovat, musela být vhodná pro vysvětlení příčiny a nakonec byl vyžadován i důkaz, že skutečně je odpovědná za jevy jí přisuzované. Předmětem interpretace pak je, nakolik přirozený výběr toto splňuje. Pro Whewella byla pravá příčina ta, která umožňovala tzv. *consilience indukcí*. Vera Causa měla sloužit jako sjednocení velké škály pozorovaných jevů, z nichž pomocí indukce jsou abstrahovány obecné zákony až k nevyššímu vysvětlení, tedy pravé příčině. Nakolik Darwin a jeho teorie splňoval podmínky, aby mohl být klasifikován pomocí jednoho či

přírodních zákonech. Ten je formalizovaným vztahem několika proměnných umožňující nejen popsat velké množství událostí pomocí jednoduchého klíče, ale také lze na jeho základě predikovat průběh hypotetických budoucích událostí. V Popperově terminologii se jedná o model, který nabízí falzifikovatelné hypotézy. Kromě těchto charakteristik je přírodní zákon chápán jako univerzální, nutný a stojící mimo časové kontinuum.

Evoluční vysvětlení je specifické v tom, že na podobných zákonech nespočívá. Historické vysvětlení nabízené evoluční teorií se v mnoha ohledech od vysvětlení pomocí zákona liší. Historické vysvětlení je téměř vždy neúplné, co se týče znalosti vlivů, které se na vývoji podílejí, i jednotlivých přechodových fází. Zároveň je vždy konkrétní. Týká se jednotlivých entit, u kterých vysvětluje znaky, které mají. Zmíněná neúplnost „záznamu“ vyjevuje specifický rys evoluční teorie, neboť způsobuje její do značné míry hypotetickou a racionalistickou povahu. Za předpokladu znalosti historickému mechanismu evoluce – např. přirozeného výběru – musíme absentující empirickou evidenci suplovat domýšlením si hypotetických vysvětlení. Ta se ale nedají zobecňovat a nejsou povětšinou exaktní. Pokud je evoluce hypotetickou racionální rekonstrukcí historie, vzpírá se zároveň možnostem přesné predikce. Umožňuje maximálně vymežit rozsah možných či myslitelných variací díky předpokladu kontinuálního průběhu přirozeného výběru. Evoluční teorie se tak stává specifickou a problematickou kategorií v rámci diskuze o povaze vědy obecně a konkrétněji diskuse o vztahu věd přírodních a společenských. Ani filosofická reflexe evoluce není historicky jednotná. Zatímco například pro Wittgensteina je evoluční teorie jen další přírodovědnou hypotézou a nemá tedy s filosofií společného nic (je to čistá věda), pro Poppera se naopak jedná výhradně o metafyzický výzkumný program (je to čistá filosofie) právě z toho důvodu, že neodpovídá vědeckému ideálu manifestovaného na modelu poznání fyzikálního. Samotný Popper později svůj vztah k evoluční teorii pozměnil a stal se jedním z průkopníků jejího vědeckého a filosofického uchopení.¹¹⁹ Nakonec i Quinem iniciovaný program naturalizace epistemologie, zásadní to zlom v historickém vnímání vztahu vědy a filosofie, operuje s evoluční teorií jako jedním ze způsobů jak tradiční epistemologické problémy

druhého modelu je věci interpretace. Srovnej Waters, C. Kenneth: *The Arguments in the Origin of Species*. In: Hodge, Jonathan and Radick Gregory (eds.): *The Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge University Press 2009, s. 120-141. Ať už zvolíme jakýkoli z těchto přístupů, evoluční teorie si uchovává charakteristická specifika, která její klasifikaci problematizují.

¹¹⁹ Parusniková, Zuzana: Popperova darwinistická epistemologie. In: Havlík V., Hříbek T. a kol.: *Z evolučního hlediska*. Praha: Filosofia 2011, s. 253 – 292.

(například otázka poznání, kognitivních struktur a vědeckého pokroku) nazírat vědeckou perspektivou.¹²⁰

Pozoruhodnou interpretaci evoluční teorie, respektive její definující části – přirozeného výběru - nabízí Daniel Dennett ve své knize *Darwin's Dangerous Idea*.¹²¹ Dennett si všímá, že Darwinův argument se skládá ze dvou základních částí – logické a empirické. Zatímco empirickou část můžeme poměrně nekonfliktně chápat jako sumu pozorování variací a důkazů o graduálním vývoji zkoumaných entit, logický důkaz přichází se silnějším teoretickým a metodologickým nárokem. Pokud je Darwinovo dílo *O původu druhů* chápáno jako „jeden dlouhý argument“ dokazující platnost mechanismu přirozeného výběru,¹²² je to právě jeho logická část, která vzbuzuje nejsilnější kontroverze. Dennett si při své interpretaci všímá specifčnosti Darwinova mechanismu evoluce a poukazuje na jeho algoritmickou povahu.¹²³ Algoritmus lze chápat jako formální sled jednoduchých kroků garantujících určitý výsledek. Ten pak bude determinován parametry těchto kroků. Pro Denneta je právě přirozený výběr algoritmickým procesem. Neustále střídání variace a selekce generuje „nekonečný turnaj“ souboje o přežití, který pracuje jak s poraženými (např. vyhynulé druhy či určité vlastnosti druhů v biologii), tak s vítězi. Jakkoli je pak nepravděpodobný vývoj například lidského oka, pomocí algoritmického popisu si lze představit vznik i takto komplexních entit. Algoritmus se tak liší od přírodního zákona. Vysvětlení pracuje s určitým vzorcem (parametry, v rámci kterých se odehrává), omezenou historickou poznatelností jednotlivých proměnných a ještě obtížnější predikcí. Jedná se o specifické historické kauzální vysvětlení, které má ale dalekosáhlé filosofické důsledky.

Přirozený výběr pracuje s náhodou – parametry se skládají z vnějších faktorů (omezenost zdrojů, nepřátelé,...) a těch vnitřních (biologická zdatnost se přizpůsobit, v moderní podobě se jedná o genetickou výbavu). Tyto podmínky se však historicky mění a nemají tedy nějakou konstantní povahu. Jejich konkrétní projevy mají jen přibližný historický záznam a neexistuje univerzální pravidlo přežití aplikovatelné na všechny. Zároveň se jedná o proces bezúčelný. Vítěz boje o přežití není předem známý, koloběh algoritmu variace

¹²⁰ Hříbek, Tomáš: Charles Darwin, filosof pro 21. století, *Filosofický časopis*, No. 6 (2009), s. 811-836. K problému s axiomatizací evoluce vyšly díky V. Havlíkovi v našem prostředí v nedávné době dva důležité texty – viz Havlík, Vladimír: Vědecký status darwinismu, *Filosofický časopis*, No. 6 (2009), s. 837-854 a Havlík, Vladimír: Vstříc univerzálnímu evolučnímu přístupu. In: Havlík Vladimír, Hříbek Tomáš a kol. (eds.): *Z evolučního hlediska*. Praha: Filosofia 2011, s. 75-124.

¹²¹ Dennett, C. Daniel: *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Touchstone 1995.

¹²² Waters, C. Kenneth. *Op. Cit.* 2009, s. 121-122; Dennett, C. Daniel. *Op. Cit.* 1995, s. 49.

¹²³ Dennett, C. Daniel. *Op. Cit.* 1995, s. 50.

a selekce probíhá do nekonečna. Evoluční teorie v podobě přirozeného výběru tak pracuje s otevřenou historií, ve které absentuje imanentní zastřešující účel („zákon vývoje“). Jakkoli Dennett umožnil objasnění povahy evoluční teorie, respektive přirozeného výběru, je zajímavé, že většinu těchto parametrů evoluční teorie najdeme již u Hayeka. I on chápe evoluci, resp. přirozený výběr jako algoritmus, a zároveň pracuje s evolučním typem vysvětlení morálky, etiky, trhu atd.

Právě tento bod je klíčový pro pochopení Hayeka. Jeho model „otevřených“, tedy neúčelných dějin a s tím spojené odlišení rovin účelnosti, otázka epistemologického deficitu, se kterým pracují společenské vědy, vyrůstání spontánních řádů a konečně i původ společnosti a myslí, jsou možné jen díky specifickému uchopení evoluce jako nástroje vysvětlení.

3.2. Vysvětlení a predikce vzorců

Evoluční teorie je tedy pro Hayeka nástroj vysvětlení – umožňuje mu díky své povaze popsat jevy, které jsou dle něho předmětem společenských věd. O jakou povahu se jedná, vyplývá z Hayekovy kritiky tradičního vnímání ideálu poznání, respektive snahy uplatňovat na společenské jevy standardy fyzikálního poznání.

Jak bylo naznačeno již dříve, zejména v *Kontrarevoluci vědy* si Hayek dával velice záležet na tom, aby prokázal rozdílnost mezi metodou a fakty společenských a přírodních věd. Pokud něco bylo jeho záměrem, tak varovat před chybnou aplikací metodologie přírodovědecké na celou oblast lidského poznání, tj. před scientismem. Není však bez zajímavosti, co si zde Hayek vlastně pod přírodní vědou představuje. Ve zmíněné *Kontrarevoluci vědy* je základním atributem matematizace, tj. snaha vysvětlit vztahy mezi věcmi na jakožto vztahy kvantitativní a získat tak efekt maximální možné přesnosti.

Tento proces lze charakterizovat tak, že se věda historicky naučila odhlížet od přirozené klasifikace pojmů na základě zkušenosti a zaměřila se na pravé objektivní poznání faktů, nezávislých na naší zkušenosti:

Tento proces rekvalifikace „objektů“, které naše smysly již určitým způsobem klasifikovaly, proces nahrazování sekundárních kvalit, jež jsou způsobem uspořádání vnějších podnětů našimi smysly, novou klasifikací založenou na vědomě ustavených vztazích mezi třídami událostí, je snad nejcharakterističtějším aspektem postupu přírodních věd...fyzikální věda dnes

*dosáhla takového stupně vývoje, který činí nemožným vyjádřit pozorované události v jazyce přiměřeném tom, co je vnímáno našimi smysly. Jediným vhodným jazykem je jazyk matematiky.*¹²⁴

Matematika je komplexem vztahů mezi elementy, které nemají jiné vlastnosti, než právě tyto vztahy. Aplikovatelnost matematiky je však dána zejména složitostí jevů, tj. čím jsou jevy složitější, tím je vyšší omezenost matematizace. Jak říká Hayek, když přihlédneme k množství proměnných, které musí vědecké modely obsáhnout, „stává se rostoucí složitost objevující se přechodem od neživé přírody k jevům („výše organizované“) živé přírody a ke společenským jevům zcela zřejmou“.¹²⁵ Nebo obdobně:

*Konkrétněji, to, co považujeme za oblast fyziky, může dobře být souhrnem jevů, kde počet významně spojeným proměnných různých druhů je dostatečně malý na to, aby nám umožnilo studovat je tam, jako kdyby tvořily uzavřený systém, kde můžeme pozorovat a řídit všechny určující faktory; a že jsme tak mohli začít nakládat s některými jevy, jako že se nacházejí mimo oblast fyziky jen proto, že všechny určující faktory pozorovat nemůžeme.*¹²⁶

V kontextu evoluční teorie zabývající se vznikem jevů s nejvyšší komplexitou je pak „fyzikální“ model chybný. Pro Hayeka se však jedná o problém klíčový a v jistém smyslu symbolizující konstruktivismus v epistemologii a posléze i v morální a politické teorii.¹²⁷ Klíčovou tezí Hayeka je, že rozdíl v předmětu vědeckého poznání má za následek rozdíl v metodě vysvětlení.

Fyzika se podle Hayeka zabývá jevy jednoduchými¹²⁸ či tzv. uzavřenými systémy.¹²⁹ Uzavřenost, respektive jednoduchost neznámá, že je jednoduché tyto jevy vysvětlit, nebo že by vysvětlení bylo banální. Tyto atributy odkazují na fakt, že se dají izolovat a určit veškeré proměnné měření. To je možné díky tomu, že takovéto jevy vykazují relativně malý počet proměnných; lze u nich exaktně identifikovat všechny určující faktory. To je nutné pro fyzikální nomologické poznání. Izolované jevy s konečným malým počtem proměnných lze měřit

¹²⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995a, s. 22.

¹²⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d, s. 93.

¹²⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 73-74.

¹²⁷ Paradoxní je, že nejrozvinutější argumenty pro nemožnost jednotné vědecké metodologie a nevhodnost fyzikálního modelu pro předmět společenských věd Hayek uvádí ve dvou studiích, které bývají považovány za „popperovské“. Přes explicitní odkazování a projevování respektu vůči Popperově teorii vědy jde však jejich vyznění v zásadních bodech proti Popperovi. Srovnej Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c a Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d.

¹²⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 19.

¹²⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 73.

a vysvětlit pomocí přírodního zákona. Vzhledem k předpokládané propojenosti vysvětlení a predikce (Hempelův model) pak lze na základě přírodního zákona vytvářet testovatelné (a falzifikovatelné) hypotézy. Tento model vědeckého poznání dle Hayeka produkuje obecně použitelná vysvětlení nezávislá na konkrétních událostech – přírodní zákon je z definice univerzální a neměnný.¹³⁰ Tato univerzalita spojená s možností úplného poznání všech parametrů pozorovaných (jednoduchých, izolovaných) jevů zároveň podle Hayeka ukazuje na problematičnost aplikace tohoto modelu na předmět společenských věd. Ten podle něj spočívá ve zkoumání spontánních řádů, které využívá evoluční model vysvětlení. Odlišení předmětu zkoumání vyžaduje odlišení stupně vysvětlení. To neznamená, že fyzikální model je vadný, pouze se týká jiného stupně. Pokud tedy fyzik pohlíží na evoluční vysvětlení vylučující exaktní měření proměnných subsumovaných pod univerzální zákon s podezřením, znamená to, že neodlišuje jevy a pro ně vhodný typ vysvětlení.¹³¹ Metodologická neredukovatelnost, a tedy odmítnutá „fata morgána“ metodologického monismu, vyplývá z povahy jevů, kterými se mají zabývat společenské vědy – tedy jevy komplexními.

Komplexní jevy nám nedovolují utvářet zákony. To ale neznamená, že stojí mimo vědu. Umožňují totiž poznat dílčí pravidelnosti – principy.¹³² Nemožnost tvorby zákonů znamená také omezenou možnost testování (a tedy falzifikace) a exaktního měření a vysvětlení. Takovéto vysvětlení, stejně jako predikce se vždy bude zabývat principem či vzorcem – bude v podstatě vymezovat okruh možností. To je způsobeno omezenými daty, která o komplexních jevech máme. Z komplexních jevů se totiž nedá izolovat jev jednoduchý, protože podobným postupem se jev deformuje - jeho role v komplexu sestává ze sítě propojení, které znemožňuje exaktní určení.¹³³ Pro Hayeka je toto *vysvětlení vzorce* (tedy kombinace a uspořádání vztahů komplexity) paradigmatické pro darwinismus v evoluční teorii.¹³⁴ Z hlediska vysvětlení a predikce totiž nabízí pouze rozmezí jevů, které mohou být utvořené nějakou událostí. Tento vzorec je cenný sám o sobě. Hayek tvrdí, že individuální události nejsou pro studium komplexních jevů na prvním místě, cílem poznání je právě vzorec.¹³⁵ Toto schéma vědeckého

¹³⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 76.

¹³¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 83.

¹³² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 30.

¹³³ Hayek, Friedrich: *Pretence of Knowledge*. In: Hayek, Friedrich *New Studies in Philosophy, Politics and Economy*, London: Routledge 1978b, s. 26.

¹³⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 81 a Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d, s. 98-99.

¹³⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d, s. 95: „Teorie vývoje přirozenou selekcí popisuje druh procesu (nebo mechanismu) nezávislého na konkrétních událostech, za nichž se na Zemi odehrál, a který by se mohl aplikovat na běh událostí i za značně odlišných okolností a vyústit ve vytvoření zcela odlišného souboru organismů. Základní myšlenka teorie je navýsost jednoduchá, a teprve aplikací na konkrétní okolnosti se ukáže její mimořádná plodnost a prostor jevů, které vysvětluje (...) popisuje pouze prostor možností“. Viz Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001d, s. 99 a Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 66. Evoluční vysvětlení popisující vzorec přirovnává Hayek také

vysvětlení je klíčové pro pochopení jeho teorie spontánních řádů – či v případě společnosti řádu jednání, jehož vznik objasňuje evoluční teorie jakožto *explanans*. Sám koneckonců hovoří o myšlenkách spontánního řádu a evoluce jako o myšlenkových dvojčatech.¹³⁶

3.3. Systém pravidel a řád jednání

Podle Hayeka existuje mnoho spontánních řádů, přičemž za ně považuje jevy jako je například formace hus při letu či stád při obraně před nepřítelem.¹³⁷ Jindy za ně považuje obecný charakter krystalů a sloučenin.¹³⁸ Jeho definice řádu (či také vzorce, systému, struktury) zní:

*stav věcí, v němž se velký počet prvků různých druhů má k sobě navzájem tak, že znalost každé nějaké prostorové nebo časové části celku nám umožňuje vytvářet správná očekávání týkající se zbytku, nebo alespoň očekávání, která mají dobrou pravděpodobnost, že se ukáží jako správná.*¹³⁹

Hayek připouští, že spontánní řády nemusejí být nutně složité, nicméně mohou dosáhnout jakéhokoli stupně složitosti. Oproti tomu řády vytvářené cíleně (v rámci distinkce mezi „organizací“ a „organismem“) se vyznačují menší složitostí a tedy možností jejich celkového poznání. Problematikou řádu organizace se zde nebudu zabývat, protože ten není předmětem evolučního vysvětlení. Dále otázku spontánních řádů redukuje na ty, které jsou podle Hayeka nejsložitější, tedy společnost a mysl.

Pro kulturní evoluci vedoucí k vytvoření společnosti je zásadní myšlenka vývoje pravidel, ze kterých tento spontánní řád povstává. Hayek využívá pojmovou distinkci systému pravidel chování a řádu či vzorce jednání. Jedná se o řád polycentrický a a-teleologický. Jeho vývoj lze

k algebraické rovnici: „Vezmeme-li model formy sestávající ze systému algebraických rovnic nebo „větých rovnic“, bude obsahovat tvrzení o struktuře vztahů, i když neznáme hodnotu žádné proměnné a i když máme jen nejobecnější informaci o charakteru funkcí, které se u něj vyskytují: stále ještě bude vylučovat možnost výskytu jistých kombinací u každého jevu, o němž model tvrdí, že jej zobrazuje; řekne nám jak to, které kombinace proměnných mohou kdykoli nastat, tak to, jakého rozpětí hodnot mohou ostatní proměnné nabýt, když hodnota jedné nebo více proměnných je známá. Srovnej Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001c, s. 84.

¹³⁶ Hayek, Friedrich. Poznámky k vývoji systému pravidel chování. In Ježek, Tomáš (ed.): Zásady liberálního řádu. Praha: Academia 2001b, s. 69. Srovnej Gaus. Gerald. Op. Cit. 2007b, s. 232.

¹³⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b.

¹³⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 46.

¹³⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 43.

zpětně rekonstruovat, tedy vysvětlit evolučně, nicméně vzhledem k nemožnosti historického záznamu se jedná o rekonstrukci hypotetickou, či Hayekovými slovy teoretickou.¹⁴⁰

Toto rozlišení má důležité konsekvence nejen pro identifikaci jednotky selekce, ale i pro výše naznačenou otázku individualismu. Systém pravidel chování je předpokladem pro vznik řádu jednání, který z něho povstává. Evoluční teorie tedy popisuje a vysvětluje tento systém. Samotný řád má podle Hayeka určité „emergentní“ vlastnosti; lze na něm sledovat atributy, které nejsou redukovatelné a vysvětlitelné jen z vlastností jeho konstitutivních částí – způsob, jakým se mají k sobě určité části řádu, produkuje nové vlastnosti. Z toho také vyplývá, že systém pravidel řídí chování jedinců v určitém celku. Referenčním bodem jsou tedy pravidla, která určití jedinci sledují; řád je oproti tomu makrostruktura. Řád jakožto komplexita tedy obsahuje určité charakteristické prvky. Skládá se z velkého množství prvků, které se k sobě mají v určitém vztahu a je to právě povaha těchto vazeb, která umožňuje vznik řádu i jeho charakter. Komplexní systém je sebe-utvářející a sebe-zachovávající – není řízen vědomým plánem a je schopen se adaptovat na okolnosti. Absence vědomého záměru (účelu) znamená, že řád je řízen abstraktními pravidly, formálními postupy. U podobného systému nelze říci, zdali se nachází ve stavu rovnováhy, nicméně lze předpokládat, že tenduje podobného stavu dosáhnout, byť se to v principu nemusí podařit. V rámci kulturní evoluce je tedy řád jednání nezbytnou podmínkou pro samotnou možnost společnosti. Umožňuje pochopit vznik společenské spolupráce a její zachování.

Pokud je dle Hayeka cílem teorie společnosti rekonstrukce těchto řádů, je třeba zaměřit pozornost na systém pravidel chování. Pravidla chování se týkají členů určité skupiny, přičemž pravidlo spolu s Hayekem definujeme jako „pravidelnost chování jednotlivců bez ohledu na to, zda je takovéto pravidlo jednotlivcům „známé“ v jakémkoli smyslu“, dále také nezáleží na tom, zdali „jsou pravidla chování vrozená (předaná geneticky) nebo naučená (předaná kulturně)“.¹⁴¹ Pravidla podle Hayeka mohou být explicitní (tedy artikulovaná a poznatelná jedinci) či implicitní (neartikulovaná a předávaná bez vědomé znalosti těch, kteří se jimi řídí). Pravidla

¹⁴⁰ Hayek používá s evolucí často používaný pojem „domnělé historie“ - viz Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 67. Tento koncept historie pro domýšlení jevů, u kterých chybí evidence, aplikuje právě vysvětlení principem a uvažuje možné a pravděpodobné kroky postupu. Hayek zde akcentuje teoretickou povahu společensko-vědního poznání, u kterého pro něj má pochopení vzorce či principu primát. Konceptem domnělé historie a jejímu kontextu již skotských osvícenců se věnuje např. Pavlík – viz Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 22nn.

¹⁴¹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 59. Alternativní definice pravidla viz Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 76. Zde se o pravidle hovoří jako dispozici k určitému jednání (v Hayekově podání tedy určitý *postup*).

jsou zároveň určité instrukce. Pro jejich evoluční charakteristiku je pak třeba vymezit, jaká je jejich povaha a jakým způsobem je možné je předávat.

Hayek si je vědom, jakkoli to u mnohých interpretů nebývá příliš reflektováno, že v historickém vývoji dochází k mísení a vzájemnému ovlivnění pravidel, která jsou vytvářena vědomě a těmi, která mají původ spontánní.¹⁴² Pro Hayeka jsou filosoficky zajímavější pravidla spontánní a implicitní. Nejen že mu umožňují vymezit jeho pozici vůči konstruktivismu, zároveň také odkazují k jeho epistemologii. Podle Hayeka se totiž pravidly řídí jak jednání (které utváří evoluci kulturní), tak i myšlení, u kterého můžeme s jistou interpretační licencí hovořit o evoluční epistemologii – viz níže.¹⁴³ Implicitní a abstraktní pravidla, u nichž sledujeme jejich evoluční genezi, se vztahují a aplikují na neznámý počet osob a jevů; popisují široké třídy jednání.¹⁴⁴ Systémy pravidel, které se ustavují, musí vykazovat pro jedince a skupiny jimi se řídící určitou výhodnost (ve smyslu zvyšování zdatnosti). Pravidla, jakožto adaptace, se tedy zároveň vytvářejí v souvislosti s okolními podmínkami. Abstraktní charakter pravidel vztahující se k třídám jednání pak implikuje, že se jedná o adaptace na neznalost. Pokud by totiž bylo možné koncentrované vědění o všech znalostech, potřebách a přáních jedinců, pravidla určité společnosti by mohla být konkrétní – bylo by možné explicitně určovat, co se má dělat. Jelikož tato znalost v rozšířeném řádu velké společnosti možná není, zůstává charakter pravidel abstraktní. Identifikace pravidel tvořící systém jakožto referenčního bodu či jednotky kulturní evoluce je plausibilním čtením Hayek. Nikoli však jediným.

3.4. Skupinová selekce nebo selekce řádů

Skupinový výběr se týká úrovně popisu průběhu evoluce. Tradiční evoluční teorie, tak jak ji představil Darwin, pracuje na úrovni jedinců. Ti jsou referenčním bodem, jejich zdatnost je kritériem přežití. Moderní biologie s postupem poznání tuto perspektivu mění a za referenční bod je považována zdatnost genu. Neodarwinistické schéma vyjádřené v populární metafoře „sobeckého genu“ tak pracuje na nižší úrovni, která samotnému Darwinovi známa nebyla,

¹⁴² Debatu, kterou zde nebudu dále rozvíjet. Snad lze k četbě týkající se tohoto složitého tématu doporučit následující pasáže. Viz Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 51 a 169, dále Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978d, s. 74-75).

¹⁴³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 144.

¹⁴⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 167.

a ani být nemohla. Byla to nicméně právě genetika, která zaplnila závažnou trhlinu v jeho teorii – umožnila identifikovat mechanismus dědičnosti. Tam, kde sám Darwin dědičnost předpokládal, ale nebyl sto ji popsat, umožňuje genetika vysvětlit způsob, jakým se předávání vlastností děje. Hayekovo schéma kulturní evoluce bývá často popisováno jako schéma skupinového výběru – selekce probíhá mezi skupinami, u nichž se prokazuje jejich evoluční zdatnost.¹⁴⁵ Skupinový výběr býval tradičně odmítán vzhledem ke své nepravděpodobnosti. Zvyšování zdatnosti skupin je možné jen skrze kooperaci jejich členů. To ale s sebou nese otázku možnosti kooperace jako takové, tedy otázku altruismu. Zvyšování zdatnosti skupiny pak naráží na problematiku kolektivního jednání a „černého pasažéra“. Pakliže je pro jedince evolučně výhodnější jednání jen ve vlastním zájmu, nelze předpokládat vznik spolupráce. Bez ní pak není možné zvyšovat zdatnost skupiny, a tedy výběr nemůže operovat na této úrovni vysvětlení.¹⁴⁶ U Hayeka se v této souvislosti setkáváme s dvěma důležitými aspekty. (i) Není zcela zřejmé, co má Hayek na mysli, když hovoří o úrovni výběru, tj. úrovni na které se odehrává kulturní evoluce. Na určitých místech totiž tvrdí, že výběr neprobíhá mezi skupinami, ale mezi řády jednání skupin.¹⁴⁷ Zatímco tedy klasický přirozený výběr bude postulovat předávání vlastností (a tedy zdatnost) z jedince na jedince, přirozený výběr v kulturní evoluci bude selektovat mezi řády jednání, které vznikají ze systému pravidel chování a které zvyšují schopnosti skupiny přežít. Především ve svém posledním díle *Osudná domyšlivost* však Hayek hovoří převážně o výběru skupin.¹⁴⁸ To je ale problematická pozice vzhledem k samotným předpokladům Hayekovi teorie. Jednak se tím zahlazuje rozdíl mezi systémy pravidel chování a řády jednání, dále se tím zamlčuje fakt, že kulturní evoluce se odehrává na dvou rovinách. Podle pravidel se totiž řídí jedinci, jejich jednání je souhrnem naučených pravidel a abstraktních vzorců či dispozic jejich mysli. Souhrn jednání jednotlivců se podle určitých pravidel může ukázat pro skupinu jako výhodný či nikoli. (ii) Hayekův důraz na omezenou racionalitu, respektive důraz na nemožnost racionální tvorby pravidel a omezenou možnost rozumu

¹⁴⁵ Angner, Erik: *The History of Hayek's Theory of Cultural Evolution*, *Studies in History Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 33 (2002), s. 695-718., příp. Steele, Gerald. Op. Cit. 2007.

¹⁴⁶ Teorii skupinového výběru se přesto v moderní literatuře dostává jisté věrohodnosti, a to především s vydání knihy Sobera a Wilsona - Sober, Elliott a Wilson, David S.: *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard: Harvard University Press 1988. Otázkou, nakolik může tento trend změnit interpretaci Hayeka, se podrobněji zabývá Zywicki - Zywicki, T. J.: "Was Hayek Right About Group Selection After All?", *Review Essay of Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, by Elliott Sober and David Sloan Wilson, *Review of Austrian Economics* 13 (2000), s. 81-95. Přestože nabízí vstřícnější interpretaci než autoři, kteří se proti jeho skupinové selekci radikálně ohrazují, i tak je podle něj v Hayekově pojetí mnohé nejasné. Především mechanismus selekce a jeho historická adekvátnost.

¹⁴⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 60 – 61 a Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 26 a 80.

¹⁴⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 30 a 83. Srovnej Watt U. : *The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy*. In: Birner, Jack and van Zijp, Rudy (eds.): *Hayek, Co-ordination and Evolution*. London: Routledge 1994, s. 178-189.

pravidla popsat či artikulovat, specifikuje jeho pojetí vztahu jedince a skupiny. Ten vůči skupině nevystupuje jako utilitarista zvažující efekt plynoucí z každé volby vzhledem ke své zdatnosti. Naopak, rozum sám je produktem mezilidských vztahů (a v posledku produktem evoluce). Člověk „dříve jednal, než myslel a nechápal dříve, než jednal“.¹⁴⁹ Kulturní evoluce tedy začíná na úrovni jedince, který však nevystupuje jako racionální agent jak je tomu v klasických kritikách skupinového výběru. Hayek se tak může bránit i námitkám typickým pro debaty o vzniku a možnostech altruismu. Jeho teze je spíše humovská. Jedinec vnímá výhodnost dodržování pravidel, které v důsledku vedou k zachování společnosti. Jeho vnímání těchto pravidel ale často není racionální volbou či racionální rekonstrukcí.¹⁵⁰

3.4.1. Kulturní evoluce

Otázka vztahu kulturní a biologické evoluce je pro Hayeka klíčová. Často lze v jeho textech vysledovat určitý ambivalentní vztah vůči Darwinovi, jakožto původci evoluční teorie v jejím současné dominantní podobě.¹⁵¹ Na jedné straně Hayek uznává nezpochybnitelný Darwinův přínos,¹⁵² avšak současně často relativizuje, nakolik byl jeho přínos skutečně novátorský.¹⁵³ Pojem či idea vývoje byla v intelektuálním dědictví západní filosofie zakořeněna již před Darwinem. Radikalita Darwinova příspěvku spočívá v charakteru onoho vývoje, v jeho případě v tezi o stromu života a přirozeném výběru. Hayek se často odvolává na teoretiky skotského osvícenství, kteří již století před Darwinem rozpracovávali vývojové teorie společností, jazyka

¹⁴⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 26.

¹⁵⁰ Humovské motivy jsou u Hayeka patrné především tehdy, když svůj výklad pravidel vztahuje na vznik norem - viz Hayek, Friedrich: *The Legal and Political Philosophy of David Hume*. In: Hayek, Friedrich: *The Trend of Economic Thinking*, London: Routledge 1991, s. 97-116. Sdílí s ním myšlenku, že normy nejsou výsledkem činnosti rozumu a jejich původ je konvenční; závisející na morálním citu jedince a jeho ohledu na celkovou užitečnost pravidel viz Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press 1896, s. 470. Podobně i Humova diference typu společenství či snaha překonat tradiční dichotomii fysis x nomos (natural x artificial) je pro Hayekovu právní a morální teorii významná – viz 4. kapitola.

¹⁵¹ Přes jistý interpretační konsenzus o Hayekově lamarckismu (Gaus, Gerald. Op. Cit. 2007b, s. 6 a Angner, Erik. Op. Cit. 2007, s. 71), vydatně podpořeného Hayekovým četným odvoláváním se právě na toho teoretika evoluce, nabízí Marciano ještě jinou cestu - Marciano, Alain: *Why Hayek is Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on Social Evolution*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 71 (2009), s. 52-61. Hayek vskutku není darwinistou v tom smyslu, že by plně přijímal aspekty přirozeného výběru z díla *O původu druhů* a jejich aplikaci na kulturní vývoj. Nicméně přebírá mnohé z díla *O původu člověka*, především tezi o vývoji určitých kulturních vzorců. Tato interpretace se však zdá řešit pouze sémantický problém – Hayek je darwinistou, pokud přihlédneme k pojetí kulturní evoluce u obou. Jelikož ale samo Darwinovo pojetí nese značné lamarckistické rysy, pro věcnou analýzu není Marcianův pohled příliš nosný.

¹⁵² Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 32.

¹⁵³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 29. Srovnej Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960, s. 53.

či práva. Jedná se především od Adama Fergusona, Adama Smithe, Davida Huma a později též Mengera a Misesa.¹⁵⁴

Pro samotné Hayekovo pojetí je zajímavější si povšimnout rozdílů a podobností, které mezi oběma typy evoluce Hayek nachází. Je zřejmé, že jeho pojetí je především lamarckistické. Tedy, kulturní evoluce funguje na mechanismu předávání naučených vlastností. Systémy pravidel, které jsou předpokládány jednotkou selekce, se předávají nápodobou (imitací) spíše než biologickou formou dědění instinktů. Tím se rádius kulturní evoluce významně rozšiřuje. Pravidla jsou tak získávána nejen od svých pokrevních příbuzných, jak je tomu u biologicky determinované evoluce, ale přenos a učení pravidel funguje na společenské úrovni. Na druhou stranu však nelze opominout, že dle *Sensory Order* je sám rozum i mysl, respektive způsoby třídění našich smyslových zkušeností, výsledkem evoluce. Určité dispozice k typům jednání musí být tedy alespoň zčásti dané biologicky, pokud nemáme přistoupit na možnost jejich potenciální kompletní přeměny výchovou. Rozum a společnost se vyvíjí společně, což je zdůrazňováno i v *Sensory Order* postulovaném důrazu na konekce jakožto abstraktní třídící pravidla. Tím, že se jedná o spojení nervová, je určitý biologický habituální předpoklad nutný. Kulturní a biologická evoluce se tak prostupují. V opačném případě by Hayek ustrnul v klasickém karteziánském dualismu neměnné mysli a proměnlivé hmoty, kterému se tak vyhýbal. Ani Hayekem často zmiňovaná ostrá distinkce mezi kulturní a biologickou evolucí tedy není neproblematická. Argumentem však je, že zásadní formování našich kognitivních struktur se „datuje“ do historicky nejstarších období lidských společenství. Proto je vliv kultury na tyto struktury jen velmi omezený. Přestože tedy kulturní i biologická evoluce nabízejí podobný typ vysvětlení (tedy „vysvětlení vzorce“) a s tím spojený předmět (tedy komplexní řády), liší se v jednotce a mechanismu replikace. Těmi jsou pro Hayeka v případě kulturní evoluce řády pravidel, resp. učení.

¹⁵⁴Např. Angner poukazuje též na vliv oxfordského zoologa Alexandra M. Carr.Saunders - viz Angner, Erik: The History of Hayek's Theory of Cultural Evolution, *Studies, History Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 33 (2002), s. 695 – 718. Srovnej Andreozzi, L. (2005): Hayek Reads the Literature on the Emergence of Norms, *Papers on Economics and Evolution* 0503, s. 1-25.

3.4.2. Replikace učením

Dříve než však bude smysluplné zabývat se povahou mysli, jak vyplývá z teze o koevoluci společnosti a mysli, je třeba identifikovat způsob, jakým se pravidla replikují. Tím je pro Hayeka učení (někdy také též „imitace“).¹⁵⁵ Jelikož jsou pravidla adaptivní instrukce k jednání, kterým se jedinec řídí, je nezbytné pro zachování celkové řádu jednání, aby se pravidla replikovala pokud možno přesně, tedy aby stále platila jejich výhodnost (zvyšování zdatnosti řádu se zachovat). Toto téma se stává stěžejním především v Hayekově *Osudné domýšlivosti*, kde autor často hovoří o tradici, jakožto nositelce pravidel a také způsobu, jakým jsou předávána. Díky tradicím je řád zachován a tradice tak stojí mezi instinktem a rozumem.¹⁵⁶ Tradice vychází z habituálních reakcí (instinktů) a je předpokladem pro racionalitu. Ta se tak stává předmětem evolučního vysvětlení kulturní evoluce. Zároveň ale samotné instinkty nestačí. Jak poukazuje Hayek, vývoj civilizace předstihuje vývoj biologický. Lidský mozek není připraven na rozšířený řád (tj. Great Society), která vykazuje jinou strukturu vztahů než společnosti malé ve formě tlup a kmenů. Tento rozšířený řád vyžaduje změnu jednání, které již nemůže vycházet habituálních reakcí. Růst civilizace a proměna společenských vztahů je téma, které lze sledovat na všech úrovních – instinktivní, normativní (tradice, předávaná pravidla) i racionální.

Podle Hayeka je tak zřejmé, že pouhé učení imitací nestačí, neboť nesplňuje parametr přesnosti replikace. Imitace totiž může být nepřesná. Hayek využívá svojí teorii mysli, aby učení imitací vysvětlil pomocí širšího teoretického rámce. Jestliže jednání a myšlení jsou kongenericky spojené, potom musí být vysvětlovány společně. Mysl tedy obsahuje dispozice k učení se pravidlům a k jejich replikaci natolik věrné, aby na jejím základě bylo možné vysvětlit zachování řádů z pravidel vzešlých. Tímto Hayek ospravedlňuje nejen svoji snahu spojovat mikro a makro úroveň evolučního vysvětlení (tedy mysl a společnost), zároveň tím podtrhuje svoji akcentaci pravidel implicitních a nevědomých. Ta hrají v jeho epistemologickém a evolučním projektu hlavní roli.

Souhrnně řečeno, evoluční typ vysvětlení jakožto vysvětlení vzorce může vysvětlit vznik složitých řádů včetně společnosti. Lamarckistický mechanismus funguje na úrovni pravidel, respektive systému těchto pravidel. Tato pravidla většinou nelze racionálně konstruovat, neboť

¹⁵⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001a, s. 37 – 58.

¹⁵⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 16-33.

jsou implicitní a nevědomá,¹⁵⁷ protože racionalita jako taková je předpokládá pro svůj vlastní vznik (viz předchozí difference konstruktivistického a evolučního racionalismu). Racionální úvaha do procesu může vstoupit a za určitých okolností spoluvytvářet řády. Proces učení se pravidlům sám vyžaduje určitý model mysli, který tento proces předpokládá. Tím se odkrývá nejen samotná struktura Hayekova evolučního argumentu, ale umožňuje nám zároveň interpretaci jeho významných témat v oblastech etiky, práva či ekonomiky.

3.5. Povaha poznání a struktura mysli

Jak bylo řečeno, mysl je spontánním řádem neodmyslitelně spjatým se společností. Pokud tedy existuje spojení mezi evolucí a spontánními řády, musí i zde být aplikované evoluční schéma vysvětlení. Z hlediska chronologické klasifikace je v otázce povahy mysli nejvýznamnějším Hayekovým dílem *Sensory Order*. Zde se setkáváme s explicitními odkazy na evoluci jen pomálu, přesto však i zde schéma vysvětlení původu našich kognitivních struktur odpovídá tomu evolučnímu, jak se s ním setkáváme později.¹⁵⁸ Teorie mysli je pro Hayeka klíčová a nelze bez ní plně docenit ani pochopit jeho poznatky v ostatních oborech.¹⁵⁹ Koneckonců sám Hayek často upozorňoval na to, že jeho primárním filosofickým zájmem, byla teoretická psychologie,¹⁶⁰ což dokládají i mnozí další autoři a upozorňují, že zájem o tuto disciplínu lze datovat do dob významně předcházejících Hayekovým hlavním dílům v oboru ekonomie.¹⁶¹ Teze, které jsou Hayekem rozpracovány ve dvacátých letech, se dočkaly svého řádného rozpracování až s vydáním *Sensory Order*, nicméně teorie lidské mysli je určující částí jeho díla po celou dobu, tedy i v období vlivu misesovské praxeologie. Jak bylo řečeno výše, Hayek se odklání od tohoto pojetí apriorismu, nikoli však od apriorismu jako takového – spíš se jedná

¹⁵⁷ Kompletní katalog typů pravidel a rozdíly mezi nimi je samo o sobě mimo záběr tohoto textu. Blíže viz Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978a, s. 8 a Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978d, s. 81-82.

¹⁵⁸ O evolučním vývoji mysli přítomném v *Sensory Order* hovoří například Mulligan: „In Hayek’s view, the sensory order we construct in the mind is a spontaneously evolving order that the organism adapts – for the most part unconsciously – to address its evolving needs. The external environment may change, eventually requiring revision of the sensory order, or the organism may mature through experience to revise the sensory order even in the absence of external change“. Mulligan, Robert. Op. Cit. 2010.

¹⁵⁹ Např. Steele si všímá i Hayekovi průkopnické role na poli evoluční psychologie, neurologie a kognitivní vědy. Viz Steele, Gerald R.: Hayek’s Sensory Order, *Theory & Psychology*, No.12 (2002), s. 387-409 a Steele, Gerald R.: Reflecting upon Knowledge: Hayek’s Psychology and Social Science. In: Butos, William N. (ed.): *The Social Science of Hayek’s The Sensory Order. Advances in Austrian Economics Vol 13*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited 2010, s. 57-81.

¹⁶⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978c, s. 36.

¹⁶¹ Steele, Gerald. Op. Cit. 2007, s. 33, srovnej Caldwell, Bruce. Op. Cit. 2004, s. 264 – 273.

o přechod od praxeologie k implicitnímu a nevědomému přejímání evolučně vyselektovaných pravidel správného jednání.

Základní epistemologickou pozicí v *Sensory Order* je konekcionismus. Konekcionismus lze pojímat jako pokračování psychologického projektu asociativismu, který tvořil pilíř novověkých epistemologií Locka, Huma či J. S. Milla. Podlé této teorie jsou myšlenky spojeny zákony asociace (jako je podobnost, kontinuita a podobně). Hayekův konekcionismus nicméně eliminuje metafyzické (především ontologické) předpoklady novověkého asociativismu tím, že odmítá hledět na mysl jako na samostatnou ontologickou kategorii odlišnou od hmoty. Mysl je pro Hayeka komplexním systémem, který tvoří neurony a jejich spojení. Nahrazuje tedy klasické filosofické přístupy vědou, když místo spojení idejí, hovoří o spojeních neurálních. V jistém smyslu se dá Hayekova reformulace chápat jako quineovský akt naturalizace epistemologie, tedy jako snahu reformulovat nejen tradiční epistemologii, ale zároveň nově definovat vztah filosofie a vědy. Ten už nepracuje s klasickou karteziánskou představou, která vnímá filosofii jako jakýsi předstupeň vědy, tedy představou, kterou přejímá v modifikované lingvistické formě i logický pozitivismus. Epistemologie se stává součástí vědy.

V Hayekově konekcionismu je naše smyslové vnímání třeba chápat jako akt klasifikace. Nervový systém slouží jako klasifikační systém, který uspořádává pozorované události na základě určitých konekcí v naší mysli, které jednotlivé události vyvolají.¹⁶² Spojení neuronů umožňuje klasifikace těchto impulzů (stimulů – pozorovaných událostí) a je v posledku i příčinou jednání (outputů). Hayekův přístup je filosoficky zajímavý tím, že mysl chápe jako systém, který je řízen pravidly. Neurální spojení představují vzorce vnímání; tedy pravidla, jimiž mysl třídí a kategorizuje. Tím je ale zároveň implicitně obsažena dichotomie mezi tím, co je vědomé, a myslí jako takovou. Mysl je širší pojem a mnohé kategorizační procesy fungují nevědomě; jsou předpokladem samotného vědomí. Tato distinkce je klíčová nejen pro Hayekův důraz na nevědomé učení se pravidel, ale i pro jeho kritiku racionalismu v sociálních vědách a politice.

Zároveň je v jeho konekcionismu obsažena teze, že předmětem našeho vnímání nejsou jakékoli vlastnosti či kvality konkrétních externích objektů. Vnímáme to, co mají společného s jinými

¹⁶² „By classification we shall mean a process in which on each occasion on which certain recurring event happens it produce the same specific effect, and where the effect produced by any one kind of such events may be either the same or different from those which any other kind of event produces in a similar manner. All the different events which whenever they occur produce the same effect will be said to be events of the same class, and the fact that every one of them produces the same effect will be sole criterion which makes them members of the same class.“ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1952, část 2.34.

předměty, tedy vlastnosti, které nám je umožňují interpretovat jakožto spadající do jedné třídy předmětů. Klasifikace je tedy zároveň interpretace protože již vybírá vlastnosti, které bere v potaz.¹⁶³ Způsoby, jimiž mysl klasifikuje, jsou tak nutně abstraktní, spočívají v kategorizaci tříd předmětů. Systém konekcí nervového systému je výsledkem své evoluce. Jelikož nám náš poznávací systém umožňuje takovou orientaci ve světě, která vede k přežití, lze na způsoby našeho poznávání hledět jako na adaptace. Tento systém pracuje jak na úrovni ontogenetické (tedy na úrovni vývoje jednotlivce), tak na fylogenetické (tedy na úrovni vývoje druhu). Právě fylogenetická úroveň vysvětlení je zajímavá z hlediska evoluční problematiky. Hayek předkládá pojetí myslí, které je výsledkem vzájemného střetávání a determinace vlastností jedinců a jejich okolí. Struktura myslí, tedy složitá komplexní síť neurálních spojení je tak výsledkem evoluční historie. Její povaha je historicky proměnlivá a tím i implicitně předpokládá více možností konfigurací těchto spojení. U nich předpokládáme, že naše současná konfigurace vykazuje evoluční výhodu. Tento pohled se tak silně vymezuje proti behavioristickým pojetím myslí, které chápou paměť jen jako „záznamník“, který bez další selekce zaznamenává vše, přestože náš pozdější přístup k tomuto záznamu může být limitovaný či poškozený. Hayek se spíše blíží pozici evoluční psychologie, pracující s myslí jako se systémem modulů, jejichž povaha je dána jejich historickou evolucí. Evoluční historie myslí a teze o proměnlivosti znamená mimo jiné to, že klasifikace jsou rozvíjeny na základě předchozích, již existujících konekcí a ovlivněny potřebami, které vyvolávají okolní podmínky. Adaptace tedy předpokládá, že změna vnějších podmínek by vedla ke graduální proměně stávajícího uspořádání, jakkoli je téměř nemožné učinit v tomto ohledu predikci. Zároveň též platí, že podobný systém klasifikací vyžaduje koevoluci myšlení a jednání. Pokud vnímané slouží jako vstupní informace, systém klasifikací slouží jako dispozice nějakým způsobem reagovat, tedy jednat. Otevřená komplexita myslí tak umožňuje Hayekovi to, co misesovský apriorismus neuměl, popsat vzájemnou závislost a determinaci myšlení a jednání. Jakkoli zde není cílem rozpracovávat detaily Hayekovi teoretické psychologie (epistemologie), vzhledem k filosofické interpretaci je třeba ale zasadit její parametry do širšího rámce. Evoluční charakter myslí vyjádřený jakožto adaptabilní systém klasifikačních spojení smyslové zkušenosti zároveň nechává vyvstat otázce, nakolik je Hayekova teorie kantovská, jak mu bývá tradičně přisuzováno.¹⁶⁴

¹⁶³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1952, část 8.4.

¹⁶⁴ Steele, Gerald. Op. Cit. 2007, s. 33. Srovnej: „The entirety of Hayek’s work – and above all, his work in epistemology, psychology, ethics, and theory of law- is informed by distinctively Kantian approach. In its most fundamental aspect, Hayek’s thought is Kantian in its denial of our capacity to know things as they are or the world

3.6. Mezi Davidem Humem a Immanuelem Kantem

Důvodů pro kantovskou interpretaci je několik. Hayek skutečně vnímá filosofii jako hledání limitů rozumu a lze ji tedy charakterizovat jako reflexivní, přestože na rozdíl Kanta nemá filosofie zcela autonomní postavení mimo vědu. Kromě samotného záměru filosofie ale lze najít další i důvody pro takovou interpretaci. Hayek tvrdí, že to co mylně považujeme za primární v procesu poznání, tedy konkrétní vědomou zkušenost, je výsledkem mnoha složitých a propletených klasifikací.¹⁶⁵ Tyto klasifikace jsou abstraktní, tvoří je de facto pravidla, jakými stimuly vyvolávají adekvátní klasifikace. V tomto smyslu Hayek hovoří o „primátu“ abstraktního, které předchází každou zkušenost a konkrétní tedy předpokládá abstraktní.¹⁶⁶ Neklasifikovanou smyslovou zkušenost si nelze představit a myšlenka uspořádávající mysl je zcela zřejmě kantovská. Kromě toho se i u Hayeka objevuje myšlenka existence objektivního světa, který nám však z povahy poznávacích mechanismů není přístupný a je tedy kantovsky noumenální.

Jednostranně kantovská interpretace naráží i přesto na značné problémy, které jsou dány právě Hayekovým evolucionismem.¹⁶⁷ Kantův apriorismus staví na neměnnosti klasifikačního aparátu mysli. Jeho pojetí je univerzalistické a kategorie jsou dané a neměnné. Hayekem postulovaný evolucionismus mysli a s ním spojený problém proměnlivosti apriorních kategorií tedy lze chápat nejen v rámci kantovského rozvrhu, ale i jako jeho popření. Je to právě evoluční výklad, jak ho předvádí Hayek, spočívající v principu podmíněnosti kategorií vnějším okolím. Přesněji řečeno, jedná se o vzájemnou podmíněnost mysli (poznávacího a třídícího aparátu) a okolí, ve kterém se jedinec pohybuje a poznává ho. Pokud je tedy apriorita, včetně té normativní, výsledkem interakce evolučního procesu, lze tvrdit, že nelze být pojímána v původním Kantově rozvrhu. Dalším znakem koevoluce mysli a společnosti je i fakt, že pro

as it is. It is in his denial that we can know things as they are, and in his assistance that the order we find in our experiences, including even our sensory experiences, is the product of the creative activity of our minds rather than a reality given to us by the world, that Hayek's Kantianism consists (...) The task of philosophy, for Hayek as for Kant, is not the construction of any metaphysical system, but the investigation of the limits of reason. It is a reflexive rather than a constructive inquiry, since all criticism - in ethics as much as in science - must in the end be immanent criticism." Gray John. Op. Cit. 1986, s. 4-5.

¹⁶⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978c, s. 36.

¹⁶⁶ Abstraktnost zde tudíž nebude něčím, co by mysl produkovala logickým procesem ze svého vnímání reality, nýbrž spíše vlastností kategorií, kterými operuje – nikoli produktem mysli, nýbrž spíše tím, z čeho se mysl sestává. Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 35.

¹⁶⁷ Burczak, Thomas: Socialism after Hayek. Michigan: University of Michigan Press 2006, s. 21-22.

Hayeka samotný uspořádávající systém musí být výsledkem určité zkušenosti (pre-sensory experience), která je pak předmětem vývoje. Zde je ale třeba říci, že i Kant si byl vědom faktu, že veškeré naše výpovědi o existenci apriorních struktur myslí jsou nám umožněny až na základě nějaké zkušenosti s nimi a nejsou dány jaksi objektivně.¹⁶⁸

Přes jistou přesvědčivost je ale třeba jasně pojmenovat základní interpretační problém. Snaha aktualizovat Kanta, a v druhém sledu ukázat v čem je Hayek jeho pokračovatelem, naráží na fakt, že takové čtení by vyústilo v *kantianismus bez transcendentálního subjektu*. Pokud Kantova nauka přestává být transcendentální, je otázkou, nakolik je skutečně ještě Kantova.¹⁶⁹ Jak již bylo řečeno, Hayek se svým konekcionismem odvolává k tradici asociativismu v britské epistemologii, a především k Humovi. Podobně lze například s Gausem tvrdit, že Hayekův konekcionismus je spíše formou Humova psychologického asociativismu.¹⁷⁰ Zákony asociace jsou také způsoby klasifikace zkušenosti. Nemají však neměnnou univerzálně platnou povahu. Hume je zároveň kritický vůči přílišnému racionalismu. Humův odkaz epistemologii je ale ambivalentní. Na jedné straně stojí jeho naturalismus vedený snahou založit epistemologii a vyhnout se přitom racionalistické metafyzice. Na té druhé pak skepticismus ústící k rozložení samotné podstaty této epistemologie do podoby „pouhé“ psychologické asociace při spojování idejí jakožto empiricky daného poznávacího fundamentu. Je to až Kant, který v *Kritice čistého rozumu* stanovuje nové pojetí poznávacího procesu. Jedním ze základních zadání jeho apriorismu je zachovat přesvědčivost newtonovského obrazu světa; především snahou

¹⁶⁸ Rozpor, kterým je kantovská teze o neměnnosti kategorií a Hayekova myšlenka, že z evoluční logiky musí klasifikujícím spojením předcházet nějaká zkušenost (pre-sensory experience) řeší například Ján Pavlík. Podle něj lze u Hayeka hovořit o novokantovském evolucionismu. Ten překonává dualismus mezi apriorními strukturami naší myslí a aposteriorní matérií naší zkušenosti. Novokantovci trpí tímto dualismem, který „odtrhuje myšlenkové řády od reálného dění a přiznává jim charakter mimočasové ideální jsoucnosti. Hayek naopak pokládá logické a kategoriální struktury našeho myšlení, jež vnášejí řád a organizaci do materie smyslových počítků, za produkt evoluce, který se osvědčil v boji lidského druhu o přežití. Argumentuje, že evoluce vedla také ke změnám forem kategoriálního pořádku smyslových informací“ Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 715. Pavlíkova argumentace v jistém smyslu připomíná starší pokus Konrada Lorenze aktualizovat Kanta a ukázat jeho možnou kompatibilitu s moderní vědou. Viz Lorenz, Konrad: Kant's Doctrine of Apriori in the Light of Contemporary Biology. In: Ruse, Michael: *Philosophy after Darwin*. Princeton: Princeton University Press 2009, s. 231-246. Lorenz si všímá rizika, kterému evoluční teorie vystavuje apriorismus. Ten totiž ve své klasické formulaci s problematikou proměnlivosti nepočítá. Evoluce se podepisuje na našich vrozených strukturách myslí, vysvětluje jejich původ (tedy podobně jako u Hayeka). To ale neznamená podle Lorenze vymizení apriority. Lze totiž sledovat rovinu ontogenetickou a fylogenetickou. Zatímco pro jedince jsou struktury myslí apriorní, tedy vrozené a dané, v rámci druhu jsou aposteriorní, tedy získané v evoluční historii. Proto v aktuální zkušenosti lidí v podstatě nelze najít příliš rozdílů v rámci těchto struktur, neboť historický vývoj je podobný pro celý druh, evoluce umožňuje sledovat jejich původ. Adaptace je tak jen jiné slovo pro apriorismus.

¹⁶⁹ Například Jiří Nosek se věnuje problematice vztahu transcendentální a evoluční epistemologie. Viz Nosek, Jiří: Evoluční versus transcendentální povaha poznání, In: Nosek, Jiří a Havlík Vladimír (eds.): *Evoluce a věda*. Nymburk: OPS 2008, s. 105-109 a Nosek, Jiří: Evoluční teorie poznání a transcendentální argumenty. In: Havlík Vladimír, Hříbek Tomáš a kol. (eds.): *Z evolučního hlediska*. Praha: Filosofia 2011, s. 209-252.

¹⁷⁰ Gaus, Gerald. Op. Cit. 2007b a Caldwell, Bruce. Op. Cit. 2004, s. 264.

o zachování kategorie kauzality jakožto nutného spojení. Nicméně jak už bylo naznačeno, zdá se, že Hayek čte Kanta jako pokračovatele Huma, který sice dovedl humovské motivy do filosofičtější rigorózní podoby, zároveň tím ale kategoriím myslí přiřkl atributy, které jsou těžko slučitelné s moderním obrazem vědecké evoluce a evoluční epistemologie. Přes významné kantovské motivy je tak třeba Hayekovu teorii vnímat jako most mezi kantovským apriorismem a Humovským empirickým evolucionismem.

Odlišení evoluční teorie jako nástroje vysvětlení a spontánních řádů jako předmětu vysvětlení poukazuje na specifický charakter jeho metodologie vědy. Jakkoli jsou dnešní optikou některé představy zjednodušené a zkreslené (například Hayekova expozice fyziky), umožňuje pojmově uchopit způsob vysvětlení, které evoluční teorie nabízí. Zároveň svými parametry filosoficky rozvíjí debaty o nejen o metodologii vědy, ale i otázky týkající se obecných pojmů náhody, účelu, dějin a jiných. Spontánní či komplexní řády dle Hayeka vykazují takové rysy, že je to právě evoluční teorie, která umožňuje zachytit jejich komplexní a abstraktní charakter. Tímto Hayek stanovuje předmět sociálních věd a zároveň tak odkazuje k historickému vývoji idejí, především pak směrem ke skotským osvícencům. Spontánní řády společnosti a myslí Hayekovi umožňují promýšlet linku mezi jedincem a jeho okolím. Proto má jeho pojetí kulturní evoluce mnohem širší záběr než je jí tradičně přisuzováno. Tím také nabízí prostor pro specifickou perspektivu jeho pojetí racionality, vědy, etiky, ekonomie, historie, psychologie či práva. Ne vždy je Hayekův pohled koherentní a neproblematický, cílem textu však nebyla snaha tyto problémy překonávat. U interpretace „pozdního“ Hayeka se však bez evoluce zcela jistě neobejdeme a je to právě evolucionismus, který významně formuje jeho pohled na svět. Ukazuje také, že jeho pojetí ekonomie není základem, ze kterého se odvozuje vše ostatní (jak bývá Hayekovi přičítáno), ale jen jedním z důsledků jeho obecnější epistemologické pozice.

IV. Morální a politická filosofie Davida Huma a F. A. Hayeka v epistemologické perspektivě

4.1 Friedrich August von Hayek jako žák Davida Huma

Když máme probrány otázky čistě metodologické, je třeba ve smyslu úvodních tezí této práce obrátit pozornost na způsoby, jakými je metodologie aplikována na sociální teorii. Klíčovým výchozím bodem bude můj záměr vzít Hayeka vážně tam, kde hovoří o konstruktivistickém racionalismu, jakožto přístupu, který je vadnou fundací sociální teorie. Dále pak na základě analýzy metody Thomase Hobbesa vysvětlit, proč právě on byl dle Hayeka hlavním proponentem této vadné metody, resp. její aplikace do sociální teorie. V základních parametrech jsem způsob, jakým Hayek hovoří o konstruktivistickém racionalismu, objasnil v úvodní kapitole. Stejně jako roli, kterou zde hraje novověká filosofie, jejíž základní rozvrh dle Hayeka poskytl Descartes, zatímco Hobbes tento rozvrh aplikoval na morální a politickou filosofii. Právě analýza Thomase Hobbesa a jeho teorie společenské smlouvy jako aplikace určitého typu racionalistického uvažování bude nosná ne primárně jako způsob legitimace politické moci, ale právě jako aplikace určité vědecké metody.

Tímto způsobem odhalím předpoklady, které později David Hume označí jako principiálně mylné a které se pokusí nahradit metodou historicko-evoluční. To mi v dalším kroku umožní rozebrat další aspekty Hayekova myšlení, které zároveň umožní vztáhnout tyto metodologicko-filosofické předpoklady na jeho morální a politickou filosofii.

V této kapitole tedy v kontextu rozvrhu celé disertační práce naváží po analýze vyrovnávání se s rakouskou tradicí a individualismem a evolucionismem v metodologické rovině na další klíčovou perspektivu Hayekovy teorie, a sice vyrovnávání se s tradicí osvícenskou. A to ať již ve smyslu Descarta s Hobbesem a francouzskou tradicí na straně jedné, nebo filosofií osvícenství skotského na straně druhé. Naváží též na výklad humovského čtení Hayeka, které bylo co do epistemologie naznačeno v předchozím textu, a po kterém nám právě Hobbes a Hume poslouží jako klíčový proponenti.

Cílem kapitoly tedy není důkladná analýza Hobbesova pojetí státu, které se koneckonců západní filosofická tradice věnuje stovky let,¹⁷¹ ale ukázat v čem je Hobbesovo pojetí manifestací přístupu, který Hayek odmítá a vůči kterému vymezuje své pojetí. V následujícím výkladu tedy budu vycházet z teze, která tvrdí, že Hayekova kritika Hobbese je kritikou chybné metody. Klíčovým pro tento výklad bude osvětlit, co se míní metodu a proč je metodou chybnou. Zároveň se pokusím ukázat, že tato kritika v základních parametrech kopíruje námitky, které vůči kontraktualistům vznesl již Hume.

4.1.1 Teorie společenské smlouvy

V první kapitole jsem zmínil Leo Strausse, který v kontextu interpretace Hobbesova myšlení tvrdil, že pro tento typ osvícenské racionality byl signifikantní názor, že jediné, co může člověk skutečně znát, je to, co sám vytvořil. Jak přesvědčivě ukazuje Ernst Cassirer,¹⁷² základním momentem je v tomto proměna logiky v 17. a 18. století. Tato proměna souvisela zejména s odlišným pojetím definice. Klasická definice, de facto vycházející z aristotelské logiky, ji vnímá jako trojčlenný soud, který nabývá takové podoby, že subjekt (definiendum; to, co má být definováno) je vysvětlen pomocí jiné skutečnosti (definiens). V klasické aristotelské logice se definiens skládá z nejbližšího nadřazeného rodu (genus proximum) a druhového rozdílu v rámci tohoto rodu (diferentia specifica). Například čtverec (definiendum) je tedy definován jako čtyřúhelník (genus proximum) pravoúhlý rovnostranný (diferentia specifica). Tento způsob definování byl charakteristický pro celý středověk a raný novověk. V tomto pojetí jsou objekty definic pouze analyzovány a popisovány a samotná definice tak neumožňuje pokračování samostatné abstrakce, tj. vydělit jediný element z komplexu jevů a definovat ho izolovaně. Ve své podstatě tak popisují spíše vnitřní řád, na jehož základě je objekt koncipován, než samotný proces jeho vzniku.

Pro Thomase Hobbese je pak naopak specifický odklon od scholastiky právě z hlediska pojetí definice a zejména na to navazující vědecké metody. Pro Hobbese je tradiční scholastický popis

¹⁷¹ Základní literaturu představují mj. tato díla: Boucher, David a Kelly, Paul (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge 1994; Gauthier, P. David: *Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press; Morris, W. Christopher: *The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Maryland: Rowman&Littlefield Publishers 1999; Sorell, Tom (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press 1999 a Springborg, Patricia (ed.): *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

¹⁷² Cassirer, Ernst: *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press 1951.

schopen zaznamenat pouze statické vlastnosti a struktury, ale příroda i lidské myšlení mají povahu procesu, vývoje. Pro jejich adekvátní vymezení je tak nezbytné vycházet z kauzálních (genetických) definic, kde je definiendum vysvětlováno svým původem, vznikem. Jak říká sám Hobbes:

*Předmětem filosofie čili látkou, kterou se obírá, je každé těleso, jehož vznik lze nějak pochopit a u něhož lze provádět srovnání na základě pozorování. Jsou to tedy tělesa, u nichž se uplatňuje skládání a rozkládání, tj. každé těleso, které lze pochopit v jeho vzniku či po stránce nějakých jeho vlastností.*¹⁷³

Nebo obdobně:

*To, co má příčinu a vnik, to se také má na základě příčiny a vzniku definovat. Důvodem tohoto tvrzení je následující: Cílem dokazování je poznání příčin a vzniku, a to když chybí v definicích, nemůže být ani v závěru onoho sylogismu, kterým se první z definic tvoří. A jestliže se nenachází v prvním závěru, nebude ani v žádném následujícím, a tak se nikdy neuskuteční poznání, což je proti záměru a plánu dokazujícího.*¹⁷⁴

To ozřejmuje též metodu filosofie/vědy, která je na tomto typu definice konstruována. Sám Hobbes ve svém spise „O tělese“ nazývá logiku „počítáním“.¹⁷⁵

*Pod pojmem rozumová úvaha rozumím počítání. Počítání znamená najít součet více spolu sčítaných věcí nebo zjistit zbytek po odečtení jedné věci od druhé...veškeré rozumové uvažování se tedy zužuje na dvě myšlenkové operace, sčítání a odečítání.*¹⁷⁶

Přirozený rozum postupuje jakožto dlouhý řetězec rozumových důkazů. Hobbes sám pro tento proces využívá příkladu přibližující se osoby. Nejprve totiž objekt v dále charakterizujeme jako těleso, teprve po přiblížení ho charakterizujeme jako „živé“ a teprve dále zjistíme, že je rozumné. Až ve čtvrtém kroku pro složení „živé rozumné těleso“ dojdeme k představě člověka.

¹⁷³ Hobbes, Thomas: Výbor z díla. Praha: Svoboda 1988, s. 41

¹⁷⁴ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 1988, s. 58

¹⁷⁵ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 1988, s. 35.

¹⁷⁶ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 1988, s. 36.

Cílem filosofie je bádání po příčinách, tj. od známého k neznámému, a to pomocí metody rozkládající neboli analytické, a následně skládající, tedy syntetické. Rozumový postup může být srozumitelný pouze skrze analýzu a rekonstrukci základních prvků, přičemž je třeba analyzovat části (odčítání) a sílu, která je drží pohromadě (sčítání). Člověk může zkoumat jediné to, co způsobí sám nebo vznikne pod jeho dohledem. Vědecké poznání tak musí být soustředěno na produkci objektů tohoto poznání. Vše, co přesahuje možnosti lidského porozumění (např. nestvořenost Boha) je mimo poznání a nemá smysl se tím zabývat. Člověk není vázán na poznání těchto jsoucn, protože je ve skutečnosti nepoznává a nerozumí jim. Rozumí jen tomu, co dělá. Tento praktický element vědy je nadmíru podstatný. Protože jestliže skutečně rozumíme jen tomu, co vytváříme, pak jediné na tomto faktu můžeme založit vědu obecně, a politickou vědu zvlášť. Vědění se tedy aktualizuje díky tomu, že je identické s konstruováním, nikoli pasivní recepce ale aktivní konstituce. Jak poznamenává Strauss, člověk může uskutečňovat vědění ne navzdory, ale díky tomu, že universum jako takové není inteligibilní.¹⁷⁷

Stejně jako ostatní myslitelé raného osvícenství přišel Hobbes s nárokem na vědeckost svých myšlenek v tom nejpřísnějším smyslu. Proto, jak sám několikrát upozorňuje, vychází z definic a axiomů, které jsou apriorně evidentní. To znamená, že jejich pravdivost může být zpětně dokázána ze zkušenosti, avšak nemůže být díky zkušenosti vyvozena. Snaha o vyvozování principů z pozorovaných dat je vždy omylná a nepřesná; schází ji ona přísná neměnná vědeckost. Hobbes jednoznačně zdůrazňuje, že jeho teze mají mít sílu matematického důkazu, koneckonců sám v úvodu *Leviathana* vyzývá čtenáře, aby introspekci nahlédl nutnost a neměnnost svých tvrzení.¹⁷⁸

Co je tak v Hobbesově myšlení zřejmé, je předpoklad, že myšlenkový postup musí být buď úplný, nebo není žádný; nepřipouští mezeru v dokazování, neboť dokazování je nutný sled, který nemůže býti jinak. Člověk jako tvůrce rozumové úvahy rekonstruuje matematickým postupem proces vzniku, přičemž tento proces je jediný možný, a pokud jediný možný, pak i nutný. V kontextu sociální teorie je pak důležitý i následující Hobbesův krok, a sice rozlišení dvou filosofii, které se sice zabývají různými věcmi (přirozené a umělé, tj. stát), nicméně

¹⁷⁷ Strauss, Leo: *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press 1953, s. 87.

¹⁷⁸ Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH 2010, s. 12.

postupují obdobně, tj. metoda je v obou případech stejná.¹⁷⁹ To souvisí s celkovou konstrukcí a předpoklady Hobbesovy snahy o vybudování „nového“ systému vědy. Obdobně jako u logiky, která koneckonců musí být pro novou vědu předpokladem zásadním, jde o vymezení se vůči scholastickému teleologickému pojetí vědy.

4.1.2. Aplikace metody a její kritika

Pro Aristotela, jehož koncept vědy byl ve vrcholné scholastice výchozím bodem, je metafyzika věda o příčinách. Poznání příčin je tím pravým poznáním, které odhaluje věci v jejich přirozenosti. Tento model byl v novověku nahrazen modelem přírodních věd. „Přírodovědecké“ pojetí pak souviselo s celkovým filozofickým odklonem od tradiční teleologické metafyziky k metafyzice mechanistické.¹⁸⁰

Opuštěno tak bylo učení o příčinách, jehož integrální součástí byla příčina účelová, která umožňovala dosažení úplnosti přirozenosti každého jsouca. Dokonalost (soběstačnost) jsouca v aristotelském rozvrhu je možná jen naplněním účelu. Pokud je pak účelem člověka žít v polis, a bez tohoto není možné dosažení největšího dobra, musí společenství člověku předcházet. Společenství tak má primát nejen časový či historický, ale i morální a epistemologický. Hobbesova teorie společenské smlouvy toto pojetí opouští, a to právě z racionalistických metodologických pozic. Společenská smlouva je jistou „fyzikou státu“, kdy je postupem rozkládání pojmu státu a hledáním generických příčin odčítáno přes jedince a jeho racionální a volní vlastnosti až k obecnému pojmu pohybu. Zde se naplno projevuje fyzika - v hobbesovském smyslu jako univerzální nauka o pohybu. Následné postupné skládání rozložených složek a popsání kauzálního determinismu pak plní funkci dokazovací a v podstatě zejména didaktickou. Čtenáři je ukázáno, že postup volený Hobbesem neumožňuje jinou cestu, a tedy, že postup nemůže obsahovat chybu. Je to mu tak proto, že je přísně racionální a abstraktní. Matematický postup odečítání a přičítání chybu vylučuje.

Řekové říkají zoon politikon, a na tomto základě budují nauku o státě...Je to zřejmý omyl vzešlý z příliš povrchní úvahy o lidské přirozenosti. Neboť kdo bude hlouběji pozorovat příčiny, proč

¹⁷⁹ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 2010, s. 60-61.

¹⁸⁰ Cassirer, Ernst. Op. Cit. 1951, s. 255.

*se lidé sdružují a těší se společenství, ten snadno zjistí, že tomu tak není proto, že by to jinak od přirozenosti nešlo, nýbrž že je to dodatečný jev.*¹⁸¹

Hobbes se vůči řeckému holistickému uvažování vymezuje, když říká, že už při empirickém pozorování shledáváme, že lidé nevyhledávají společnost na základě přirozenosti. Na trhu se setkávají kvůli obchodu (vlastnímu prospěchu) a nikoli kvůli společnému dobru. Když se scházejí v úradě, vzniká mezi nimi jakési instrumentální přátelství, ve kterém je ale „*více nedůvěry než lásky*“. To vše vede k tvrzení, že „*každá společnost se pojí dohromady buď kvůli prospěchu, nebo kvůli slávě, tj. nikoli z lásky ke společníkovi, nýbrž ze sebelásky*“.¹⁸² Proto Hobbes může prohlásit, že neexistuje „žádný finis ultimus (poslední cíl) ani summum bonum (nejvyšší dobro), o jakých se píše v knihách starých morálních filosofů.“¹⁸³

Z výše uvedeného je zřejmé, že Hobbesovo pojetí státu je aplikací mechanistické metafyziky, která je založena na matematizovaném pojetí metody rozkládání a skládání. Funkce a formální status nástrojů k provedení důkazu, jako je přirozený stav a jeho atributy, jsou jen analytickým rámcem vytvořeným ve snaze přesvědčivě dokázat, že stát (společnost) je nutným výsledkem jednání jedince.

To je zajímavé i v kontextu kritiky společenské smlouvy, kterou později představil Hume a jejíž rysy, jak bylo deklarováno výše, jsou významné posléze pro Hayeka. Je to mu tak proto, že Humova kritika společenské smlouvy je kritikou epistemologickou či metodologickou. Jeho klíčová esej „Of the original contract“¹⁸⁴ je v tomto smyslu pozoruhodná. Hume zde potvrzuje, že při pohledu na historický vývoj lidských společenství je každá vláda v jistém smyslu založena na nějaké smlouvě.¹⁸⁵ I on říká, že potenciál lidského konání je mimo tuto smlouvu dán jen možnostmi jeho těla. Jakákoli podobnost s teorií společenské smlouvy je nicméně povrchní. Přirozený stav u Huma neplní roli analytického teoretického nástroje, a není z hlediska výkladu rozhodný.

A to i za situace, kdy lze připustit, že přirozený stav jistě nemusí být ani mírumilovný, ani v posledku žádoucí. Ustavení státu jako takového je ale pouhá historická událost, která se může stát v různé podobě a v různém historickém období.

¹⁸¹ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 1988, s. 134-135.

¹⁸² Hobbes, Thomas. Op. Cit. 1988, s. 136.

¹⁸³ Hobbes, Thomas. Op. Cit. 2010, s. 70.

¹⁸⁴ Hume, David: „Of the original contract“. In: Hume, David: Political Essays. Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 186-201.

¹⁸⁵ Hume David. Op. Cit. 1994, s. 187-188, 192.

Co je ale zjevné a pro další výklad důležité; David Hume nevyčítá teoretikům společenské smlouvy, že jejich výklad je historicky nepřesný. Taková námitka by byla banální a snadno vyvratitelná. Hume si dobře uvědomuje, že vyobrazení přirozeného stavu, zejména u Hobbese a Rousseaua, nemá být realistický historický popis, nýbrž určitý moment argumentace směřující k legitimizaci politické moci. Vadí mu však samotný fakt, že kontraktualisté právě tuto metodu používají. Jinými slovy, aby teorie společenské smlouvy byla přesvědčivá, musí být skutečně historická. Racionalistický a abstraktní podnik kontraktualistů přiznává státům vlastnosti, které zkrátka nejsou univerzálně aplikovatelné. Jak jsem ukázal v předchozích kapitolách, i Hayekova debata s filosofickou tradicí je debatou metodologickou, kdy odkrývá různá pojetí poznání, jež mají konsekvence morální a politické. Proto Hayek vnímá Hobbese jako proponenta metody čistě racionální úvahy pro vysvětlení jevů, čímž manifestuje konstruktivistický racionalismus jakožto určitý typ metody. Hayekova kritika jde v jistém smyslu ještě dále než ta Humova. Jeho pointou, návazně na osvětlení evoluční metodologie je, že konstruktivismus není nutné odmítnout jako teoretický nástroj proto, že je abstraktní, ale protože využívá nevhodnou abstrakci. Lze dovést, že pro Hayeka je metoda, kterou Hobbes využívá pro výklad původu a vývoje některých jevů, teoreticky neudržitelná, protože metodologicky neodpovídá složitosti jevů, které se snaží vysvětlit. Zde se vracíme opět k Humovi a jeho kritice absence „historičnosti“ u teoretiků společenské smlouvy. Jak bylo uvedeno výše, Humova kritika nespočívá v banálním konstatování, že tito teoretici nevnímají státy jako historicky vyrostlé instituce, ale že nejsou schopni uchopit pojem „historie“ jako metodu výkladu. Tento nikoli samozřejmý postřeh se ukazuje být vhodným výchozím bodem pro expozici Hayekova vztahu právě k Humovi. I zde budu vycházet z jedné klíčové teze, která tvrdí, že Hayek sám sebe vnímá jako následovníka Huma právě z toho důvodu, že Hume byl průkopníkem takové metody vysvětlení původu sociálních jevů, která respektuje na jedné straně omezenost poznání, a na té druhé přijímá princip jejich historického a evolučního výkladu.

Jak dále ukáži, Humova morální filosofie vychází z rozdílného pojetí metody filosofie než ta Hobbesova. Zatímco Hobbes spoléhal na analyticko-syntetický postup a dedukci z prvotních axiomů, Humova metoda odmítá takto racionalistický postup. Hume kritizuje názor, že původ naší morálky spočívá v idejích, a zároveň ztotožňuje tuto pozici s názorem, že morálka může být odvozena rozumem. Původ našich morálních distinkcí v rámci jeho epistemologie nespočívá v idejích (tedy v rozumu), ale v impresích, které odpovídají morálnímu citění (moral

sense). Abychom určité jednání chápali jako legitimní z hlediska morálky, musí odpovídat našemu vnitřnímu pocitu blaženosti. Jinými slovy, na počátku není rozum, jako spíše naše spontánní cítění libosti a nelibosti. To však neznamená, že by rozum nemohl přistupovat později, ať již jako korekce těch cítění, která se ukazují být škodlivá pro jedince, nebo (v případě sociálního vědce) může rozum sloužit jako nástroj racionální zpětné rekonstrukce původu morálky. Rozum může morálku popsat a zpětně i korigovat, nikoli ji sám ze sebe odvodit. Normativita a z ní vzešlé hodnocení a jednání je pak výsledkem interakce jedince se svým okolím v empirické historické proměnlivosti. Odlišnost této metody od Hobbese je zřejmá.

Podstatné je si uvědomit, že rozdíl není primárně v tom, co Hobbes a Hume soudí o lidské povaze. Je jim koneckonců společný naturalismus a deskriptivní povaha morální teorie. Rozdíl je v metodě a tento rozdíl pak vede k věcným rozdílům v morální teorii. Racionální hypotetický Hobbesův model dedukuje antropologické teze na rovině hypotézy, Humův empiricko-historický (tedy evoluční) přístup klade důraz na ex-post rekonstrukci procesů. I Humův model je v jistém smyslu racionalistický, totiž využívající model „domnělé historie“, kdy na základě jistých pravidelností domýšlíme historický průběh událostí, aniž bychom měli vždy koherentní empirický „důkazní“ materiál. Rozdílnost metody však umožňuje Humovi na jednu stranu klást roli konvence jakožto výsledku historických interakcí podmínek, ve kterých se každý jedinec nachází. Vnitřní podmínky spočívají na faktu morálního cítění generujícího normativní soudy, ty vnější na proměně společnosti co do velikosti, dostupnosti statků atd.

Hobbesova metoda myšlení cíleně odhlíží od historie, a přestože její premisy ohledně lidské povahy jsou realistické, způsob jakým k těmto poznatkům dochází, je ahistorický a důsledky z těchto poznatků odvozené též. Analýza mu umožňuje svévolně generovat podmínky přirozeného stavu, které posléze vymezují racionální volní determinanty lidí v tom stavu. Toto (cílené) odhlížení od historické a empirické zkušenosti je průvodním jevem osvícenského zaujetí pro vědecké vysvětlení. Důsledkem jsou naivní očekávání od takto vysvětlených společenských institucí; například jejich schopnost zachovat mír, progres či naplnění eticko-politických účelů. Dále, tento přístup determinuje podmínky toho, co je považováno za dobrou politickou či morální teorii. Snaha o úplné vysvětlení, nastavení ideálních institucí či možnost urovnání sporů v určitém režimu jsou důsledkem právě tohoto racionalismu. Politická teorie je pak apolitická, protože jejím cílem je scientisticky modelovat společnost.

Přestože i sám Hume se nevyvaruje podobných osvícenských inklinací, jeho metoda je historická a empirická. Proto si uvědomuje, že legitimní mohou být různé formy vlády, protože

samotný pojem legitimacy je historicky podmíněný.¹⁸⁶ Dále jeho naturalismus není odvozen z obecné nauky o pohybu, člověk není redukován na mechanické těleso, jehož veškeré morální citění je důsledkem rozumu. Důraz na iracionalitu ve smyslu morálního citění a historičnost ve smyslu geneze společenských konvencí generují plastičtější pohled na morální a politickou teorii.

Tyto charakteristiky jsou dle mého soudu hlavním důvodem, proč v základních parametrech Hayek navazuje na Davida Hume. Je to dáno nejen tím, že obdobně jako on vidí v teorii společenské smlouvy manifestaci racionalismu, resp. racionalistické metody pro budování politické teorie, ale zároveň je teoretikem evolučního vyvstávání společnosti a jejích institucí. V tomto mi jeho teorie poslouží jako výchozí bod pro budování morální a politické teorie na obdobných epistemologických a metodologických základech jako činí Hayek.

4.2. Hume jako klíčový zdroj základních pojmů Hayekovy sociální teorie

Pro Hayekovu teorii je důležité sepětí otázky epistemologické a morální. V jistém smyslu by se tak dal jeho liberalismus charakterizovat jako skeptický. Například, přijmeme-li tezi o primátu negativní svobody v liberálním myšlení, zjistíme, že je odvozen z faktického poznatku o omezenosti našich kognitivních možností ostatní jak řídit, tak předvídat jejich preference. Tvrzení o faktické nemožnosti jedné mysli zcela obsáhnout a popsat mysl druhou má za následek nemožnost ustavit na mikroúrovni takový politický či ekonomický systém, který by z principiální poznatelnosti vycházel. Myšlenka nutnosti liberálního řádu odvozená z epistemologického statutu individua se zdá dosti odvážná, jakkoli nikoli nová. Hayekovo myšlení se s její pomocí snaží rozvíjet základní přístupy filosofické tradice a zároveň přichází s aktualizací tam, kde tyto tradiční přístupy jsou důsledkem vědeckého a filosofického vývoje stěží přijatelné. Z toho důvodu se nejdříve zaměřím na průniky Hayekova myšlení s Kantem a Humem. Jak se pokusím ukázat, druhý jmenovaný je dle mého názoru významnější inspirací pro Hayekovu právní filosofii, přestože nelze mluvit o výlučném zdroji. Právě vztahu Hume - Hayek bude věnován zbytek kapitoly, která zakládá i téma této práce, a sice snahu identifikovat roli a vliv myšlení Davida Huma na Hayekovu filosofii, především v oblasti právní teorie a otázky spravedlnosti. Dále bude ukázáno, že tato role spočívá v definování vztahu racionality a morálky, který Hume podpírá specifickým pojetím přirozenosti jako součásti kulturní

¹⁸⁶ Hume, David. Op. Cit. 1994, s. 196.

evoluce. Tato témata rezonují v Hayekově myšlení kontinuálně, napříč spisy epistemologickými či politickými. Poté, co se v návaznosti na Huma ukáže specifický charakter Hayekovy teorie, pokusím se ji konfrontovat s vybranými teoriemi přirozeného práva a utilitarismu. Při interpretaci Hayeka, resp. hledání kantovských a humovských zdrojů jsem doposud vycházel z pozice primárně epistemologické. Abych mohl v argumentaci postoupit dále, vzpomenu ještě rovinu morálně právní. Ta se týká jeho právní filosofie, respektive kantovské přirozeně-právní teorie. V *Právu zákonodárství a svobodě* vystupuje Hayek s tezí, že každé pravidlo či norma, které klade nárok na jistou právní závaznost, musí projít testem univerzality.

Jinými slovy, test „zuniverzálnosti“ aplikovaný na každé pravidlo bude testem slučitelnosti s celým systémem přijatých pravidel - testem, který může vést, jak jsme viděli, buďto k jasné odpovědi „ano“ nebo „ne“, nebo může ukázat, že když má dát systém pravidel určité vymezené vodítko, některá z pravidel budou muset být modifikována nebo zařazena v hierarchii podle míry významu (nebo nadřazenosti a podřazenosti) tak, že budeme v konfliktním případě vědět, co má mít přednost a co má ustoupit.¹⁸⁷

Podobně:

His (Kantův – P.D.) chief contribution is indeed general theory of morals which made the principal of rule of law appear as special application of more general principal his celebrated „category," the rule that man should always „act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become universal law," is in fact and extension to the general field of ethics of the basic idea underlying the rule of law it provides, as does the rule of law, merely one criterion to which particular rules must conform in order to be just.¹⁸⁸

Oba texty odkazují ke Kantovu pojetí, které je pro Hayeka inspirativní právě z toho důvodu, že obsahuje aspekty proceduralismu, abstraktnosti a negativity. Proceduralismus spočívá na tvrzení, že legitimací potenciální právní normy je její kompatibilita s ostatními ustanoveními, nikoli fundace v materiálně pochopeném přirozeném právu (jako například u Locka). Abstraktní je v tom, že je nezávislá na konkrétních účelech, a negativní v tom, že právní norma

¹⁸⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 159.

¹⁸⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960, s. 172.

je v prvním řádu zakazující pro určitou výšeč potenciálních jednání. Kantovský motiv je zde tedy evidentně přítomný v požadavku povinnosti subsumpce našich přesvědčení univerzálnímu zákonu, pakliže má naše jednání být morální a autonomní. Je nesporné, že motivy kantovské filosofie u Hayeka v jistém smyslu rezonují, ale i přes časté ujišťování hayekovských interpretů se dá pochybovat, je-li to opravdu Kant, který je oním hlavním „klíčem“ k Hayekovi. Řada autorů se přiklání k Humovi:

His overwhelming admiration was for David Hume, and Hume is much the most important single source for Hayek's general position. It was Hume who had replaced constructivism with an explanation of the evolutionary nature of social and economic institutions where that evolution was governed by utility. It was Hume who, before Smith, had explained the end-independent nature of rules of just conduct. It was Hume who explained the role of law, the importance of general laws ether than government o interests, and the emergence of spontaneous order within framework provided by law.¹⁸⁹

Všechny zmíněné atributy lze skutečně nalézt u Huma i Hayeka. Hayek četl Huma především skrze motivy jeho kritiky racionalistického konstruktivismu, z čehož lze odvodit další postoje v otázkách morální a politické filosofie, ať už se jedná o specifický utilitarismus, který proberu dále, spontaneitu a roli pravidel správného chování či otázky obecnosti práva. David Hume rozpracování otázek politické filosofie a etiky věnoval značné úsilí, ačkoli je s jeho jménem asociována především teorie idejí a schéma empiristického projektu. Bylo to ale právě dovození skutečných důsledků epistemologického vztahu ideje ke světu, které vedlo k ohrožení základního pilíře novověké vědy v podobě kauzality jakožto nutného spojení. Humův odkaz epistemologii je tak ambivalentní. Na jedné straně naturalismus vedený snahou založit epistemologii a vyhnout se přitom racionalistické metafyzice, a na druhé straně skepticismus ústící k rozložení samotné podstaty této epistemologie v podobě „pouhé“ psychologické asociace při spojování idejí jakožto empiricky daného poznávacího fundamentu. Je to až Kant, který v *Kritice čistého rozumu* stanovuje nové pojetí poznávacího procesu, a jedním ze základních zadání jeho apriorismu je zachovat přesvědčivost newtonovského obrazu světa, a to především snahou o zachování kategorie kauzality jakožto nutného spojení. Nicméně jak už bylo naznačeno, zdá se, že Hayek čte Kanta jako pokračovatele Huma, který sice dovedl humovské motivy do filosofičtější rigorózní podoby, zároveň tím ale kategoriím myslí přiřkl

¹⁸⁹ O'Brien, David P.: Hayek as an Intellectual Historian. In: Birner, Jack and van Zijp, Rudy (eds.): Hayek, Coordination and Evolution. London: Routledge 1994, s. 347.

atributy, které jsou těžko slučitelné s moderním obrazem vědecké evoluce a evoluční epistemologie.

Hayek často při pojednávání o historii politické filosofie odkazuje k tzv. skotskému osvícenství, speciálně pak k trojici Hume, Smith a Ferguson. Tito autoři mají pro Hayeka zvláštní význam. Hayek totiž často shledává značnou odlišnost osvícenské tradice na základě určitého geografického klíče.¹⁹⁰ Pokud hovoří o kontinentální, hlavně francouzské tradici, často ji kritizuje pro její konstruktivistický racionalismus. Naopak osvícenskou tradici ostrovních autorů kvituje nejen pro jejich snahu spojovat otázky epistemologické s otázkami morálními a politickými, to ostatně lze vysledovat právě u různých příkladů kontinentálního konstruktivismu, ale právě pro jejich skeptický náhled. Smithova teze o neviditelné ruce, Fergusonova charakteristika nezáměrnosti původu určitých socio-ekonomických řádů a koneckonců i Humova snaha oddělit původ morálky od racionálního kalkulu jsou toho příkladem. Přestože lze nepochybně nalézt výjimky, například v podobě Kanta či Tocquevilla, jednoznačný příklon k ostrovní tradici osvícenství je nesporný. V této části kapitoly se budu ale věnovat vlivu, jaký měl na Hayekovu filosofii David Hume. Tím se pokusím ozřejmit problematiku epistemologie se zaměřením na otázky práva a morálky, kde lze najít humovské motivy především.

4.2.1. Vlastnictví a „smysl“ pro spravedlnost

Humova koncepce spravedlnosti přejímá určité znaky klasické politické ekonomie tím, že do středu staví pojem vlastnictví. Soukromé vlastnictví, respektive jeho zachování a možnost převodu jsou původním motivem k tázání se na otázku povahy spravedlnosti.

*There are three different species of goods, which we are possess'd of; the internal satisfaction of our minds, the external advantages of our body, and the enjoyment of such possessions as we have acquir'd by or industry and good fortune.*¹⁹¹

Hume považuje spravedlnost za typ umělé ctnosti. Tento problematický pojem rozeberu později, protože veškerá tíha Humova argumentu stojí právě na tom, do jaké míry je relevantní

¹⁹⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1948a, s. 5; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 29; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1993b, s. 82-83.

¹⁹¹ Hume, David. Op. Cit 1896, s. 487.

jeho rozlišování mezi přirozeným a umělým. Prozatím vyjděme z teze, že spravedlnost je umělým výtvozem vždy tam, kde se nachází společenství lidí, přičemž se jedná o atribut nutný v tom smyslu, že se objevuje u všech společenství lidí. Kromě dichotomie přirozeného a umělého staví Hume svoji teorii spravedlnosti na druhém zásadním pilíři, kterým je rozlišení na vnější a vnitřní faktory stojícími za genezí systému pravidel, která lze nazvat spravedlivými. Na jedné straně existuje vnitřní subjektivní stránka lidské mysli, která hodnotí určité situace a jednání jako spravedlivé, a na druhé straně existují vnější omezení, která subjektu určují rámec jednání. Jinými slovy, existuje vztah mezi tím, jaký interní stav mysli určité jevy vyvolají, a na druhé straně existují situace externích objektů, které subjekt chápe pro sebe jako relevantní. Humovo ekonomizující pojetí ho vede k tomu, že těmito situacemi chápe především ekonomické kategorie vzácnosti statků, zákonitosti směny atd. Neměli bychom ale pustit ze zřetele fakt, že určitý ekonomismus přicházející s Humovým pojmem spravedlnosti vyrůstá na morálních základech. Podobně jako u Hayeka je zde ekonomie vyvozena z morálky a nikoli naopak. Ať už vezmeme kterýkoli z obou pilířů, tedy specifikum pojmu umělé ctnosti či faktorů ovlivňujících vznik spravedlnosti, je zřejmé, že Humova teorie staví značně na epistemologickém základu. Právě tyto epistemologické kořeny jeho liberální nauky určují specifický ráz jeho teorie a jsou také hlavní inspirací pro Hayeka. Zaměřme se nyní na roli rozumu s ohledem na spravedlnost.

Jak bylo řečeno, Humovo pojetí morálky je odvozeno od jeho epistemologie. Jak známo, percepce, tj. obsahy našeho vědomí, mají dle něj svůj zdroj ve smyslové zkušenosti. Smyslová zkušenost percipovaná v našem vědomí může nabývat dvou základních podob. Naše bezprostřední intenzivní prožívání Hume nazývá impresemi (dojem, vtištění), zatímco percepce již v mysli obsažené, a tedy co do stupně intenzity prožívání nižší, nazývá idejemi. Pokud pak percepce představují celý výčet obsahu mysli, není ani otázka vnímání morálních kategorií či morální hodnocení možno nahlížet jinak, než skrze dualismus idejí a impresí.

*It has been observed, that nothing is ever present to the mind but its perceptions; and that all actions of seeing, hearing, judging, loving, hating and thinking, fall under this denominative.*¹⁹²

Pokud tomu tak je, musíme i při zkoumání původu našich distinkcí dobra a zla či ctnosti a nectnosti vycházet z těchto obsahů vědomí, a tedy i rozhodnout, zdali v otázce morálky vycházíme z idejí či impresí. Hume kritizuje názor, že původ naší morálky spočívá v idejích

¹⁹² Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 456.

a zároveň ztotožňuje tuto pozici s názorem, že morálka může být odvozena rozumem.¹⁹³ Pro pochopení Humovy kritiky je podstatná jeho snaha ukázat, že názor identifikující ideje jako zdroje morálních distinkcí, zároveň znamená, že normativní soudy mají stejnou povahu jako soudy faktické. To znamená, že podobně jako oddělujeme pravdu od nepravdy, lze hodnotit jednání z hlediska jeho ctnosti a nectnosti. Pokud jsou tedy pravda a morálka, respektive faktické a normativní soudy z hlediska epistemologie charakterově stejné, pak platí, že mohou být i stejně poznány. Hume se tedy již od začátku 3. knihy *Treatise of Human Nature* snaží vydělit při své argumentaci dvě kontrapozice. Na jedné straně stojí zastánci racionalistické nauky o morálce, stavějící na práci s idejemi, a na druhé ti, kteří se odkazují na *imprese* a s nimi spojený koncept morálního cítění (*moral sense*).¹⁹⁴

Důvod Humovy kritiky první pozice spočívá, zjednodušeně řečeno, v jejím porovnávání neporovnatelného. Rozum stojí dle Huma na poznávání pravdy a omylu. Obé pak spočívá na vztazích mezi idejemi či mezi idejemi a realitou věcí. Jinak je tomu u morálních soudů. Důvodem normativity nemůže být racionální reflexe především proto, že neplatí analogie mezi pravdivým či nepravdivým, respektive chvályhodným či nechvályhodným. Rozum je navíc primárně nástrojem spekulativní filosofie, zatímco morálka se týká té praktické. Dle Huma však nelze z pasivního principu vyvozovat principy aktivní; tedy, nelze odvozovat normy z faktických tvrzení. Humova argumentace vede k závěru, že charakter morálky nevykazuje žádné typy vztahů, jež rozum nalézá ve faktech, které jsou předmětem vědy. Faktické tvrzení popisující stav věcí v sobě neobsahuje hodnocení. Je to právě tento důsledek úvahy, který vedl Huma k formulaci své známé teze o nemožnosti dedukovat to, co má být, z toho, co je.

Pokud to nejsou ideje, co zakládá racionalitu v Humově smyslu, musí být zdrojem morálky *imprese*. Pojem *imprese* lze vymezit jak s ohledem na vnější svět, kde jsou součástí smysly vnímané skutečnosti, tak s ohledem na vjemy, které lze najít ve vědomí. Humova argumentace cílí k důležitému zjištění týkajícímu se celého pojetí morální filosofie. Jednání, které je předmětem morálního hodnocení, musí vyvolat kladný pocit. Abychom určité jednání chápali jako legitimní z hlediska morálky, musí odpovídat pocitu blaženosti. Nakolik se Hume touto pozicí blíží dobově dominantnímu utilitarismu, necháme pozdějším částem kapitoly. Důležité je si uvědomit, že kardinální otázka se přesouvá od dilematu ideje versus *imprese* k mnohem

¹⁹³ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 457.

¹⁹⁴ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 470nn.

zajímavější otázce, tedy jaká je povaha a předpoklady vzniku takového pocitu, který dle Huma ovládá náš smysl pro spravedlnost, a tedy i pro dobro a zlo. Přes tuto silnou anti-racionalistickou rétoriku bývá ale Hume interpretován i zdánlivě opačně vůči své původní intenci. John Rawls ve svých přednáškách k dějinám politické filosofie uvádí Humovo pojetí spravedlnosti jako umělé ctnosti (*artificial virtue*) jako dispozici dodržovat obecný systém pravidel který chápeme jako obecně prospěšný. Tento systém pravidel je dle něj sám o sobě výtvozem rozumu, protože dle Rawlse dobově *umělé* znamená *vytvořené rozumem*.¹⁹⁵ Tato interpretace však symbolizuje standardní problémy, se kterými se při čtení Huma lze potýkat. Jak si vysvětlit Rawlsovu tezi, že u Huma rozum tvoří spravedlnost, když sám Hume věnuje tolik úsilí tomu, aby ukázal, že morálka není odvozena od racionality a argumentuje proti racionalisticky fundované moralitě? Rawls správně hovoří o dispozici, když akcentuje fakt, že Hume pracuje značně subjektivisticky. Humova morální teorie je deskriptivní, snaží se vysvětlit, proč máme určitá morální přesvědčení a ne jiná. Nesnaží se však již o preskripci. Humův subjektivismus by nakonec mohl s trochou nadsázky vést k přesvědčení, že morální teorie popisovaná Humem je deskripce aktuálních impresí právě a jen Davida Huma. V tomto smyslu by bylo lze považovat Huma za předchůdce rozumějící sociální vědy, kdy je vědec schopen rozumět jednání ostatních lidí na základě toho, že sám introspektivně vykazuje podobnou strukturu vědomí; v případě Huma by se jednalo o teoreticky chápaný psychologický asociativismus. V případě Rawlsova hodnocení Huma je tento subjektivismus však problematický přílišnou racionalistickou interpretací. Pokud Rawls chápe ústřední bod Humova pojetí spravedlnosti, totiž konvenci, jako výtvor rozumu, jak potom vysvětlí Humem tolik akcentovanou tezi, že morálka není odvozena rozumem?

Naopak Hayek akcentuje Humovu snahu jako protipól k racionalistické etice právě zdůrazněním role konvence. Tuto protikladnost perspektiv lze částečně zmírnit distinkcí „časové“ intervence rozumu v morálce. Cílem Huma je ukázat, že morálka není odvozena rozumem ve smyslu původu. Jinými slovy, na počátku není rozum, ale spíše naše spontánní cítění libosti a nelibosti. To však neznamená, že by rozum nemohl přistupovat později, ať již jako korekce těch cítění, která se ukazují být škodlivá pro jedince, nebo (v případě sociálního vědce) může rozum sloužit jako nástroj racionální zpětné rekonstrukce původu morálky. Rozum může morálku popsat a zpětně i korigovat, nikoli ji sám ze sebe odvodit. Přes tento časový aspekt „vstupu“ rozumu do morálky se domnívám, že Rawlsovo čtení Huma nelze

¹⁹⁵ Rawls, John: Lectures on the History of Political Philosophy. Harvard: Harvard University Press 2007, s. 177nn.

udržet. Hume popisuje konvenci, na které je založena spravedlnost, jako smysl pro společný zájem, který demonstruje na příkladu dvou veslařů, kteří jsou si vědomi své role při pohybu loďky, aniž by bylo nutné explicitně jejich role určovat.¹⁹⁶ Zde se daleko více vynořuje otázka vztahu konvence a toho, co lze nazvat jako *tacit knowledge*, tedy praktické schopnosti rozeznat vzorce jednání, které však nejsou nutně explikovatelné, a tedy i přístupné čisté racionalitě.¹⁹⁷ Právě tento pojem nás dostává od Rawlse k Hayekovi, který stavěl na sdíleném, praktickém a nikoli nutně explikovaném následování pravidel svůj projekt závaznosti morálních pravidel, která nazval pravidly katallaktickými.¹⁹⁸ Tento projekt byl postaven na skepticizmu vůči dosahu a možnostem agendy racionálního poznání světa, čímž se dle mého názoru v mnohém podobá právě Humovi. Otázka implicitního poznávání praktik a vzorců je nejen Hayekovou obranou proti konstruktivismu, ale zakládá spojení mezi epistemologií a etiku. Schopnost rozlišovat vzorec jednání, pochopit jeho nosnost a důležitost je totiž nejen nezbytná pro fungování společnosti, ale zavádí též do hry jiný způsob epistemologie než jen jednostranný empirismus či racionalismus. Narážíme zde na podobný problém jako v úvodu jelikož se zde dostáváme k otázce apriorismu, a nabízí se tudíž kantovské čtení. Jak již bylo řečeno, Hayek se snaží s touto otázkou vypořádat pomocí konekcionismu a později evolučním apriorismem.

Jak již bylo naznačeno, Hume definuje spravedlnost jako umělou ctnost (*artificial virtue*). Její existence vyrůstá z konvencí, jejichž povaha je nutným důsledkem vnějších okolností, v nichž se lidstvo nachází.¹⁹⁹ Jak ale chápat okolnosti stavu lidstva a nutnost, kterými Hume vznik spravedlnosti podmiňuje? Dále se ukazuje jako problematické chápat vztah mezi termíny přirozený a umělý, pokud umělý nelze chápat jako cíleně vytvořený. Následující výklad tedy bude zkoumat obrysy teorie spravedlnosti Huma a Hayeka, a to následujícím způsobem. Nejprve vyjdu z možné opozice pojmů přirozené a umělé, abych obhájil neadekvátnost tohoto dělení u obou sledovaných autorů. V tomto kroku vymezím pojem konvence jakožto hraničního společenského jevu v prostoru mezi přírodním a umělým. V posledním bodu se zaměřím na důvod, proč konvence jakožto vysvětlení původu spravedlnosti vzniká, a proč spravedlnost vůbec generuje. Základní rozvrh Humova díla a Hayekovu recepci pak lze využít ke kontextuálnímu čtení Hayeka při debatách o povaze přirozeno-právní nauky či utilitarismu.

¹⁹⁶ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 490.

¹⁹⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001a, s. 46; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 61; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1978c, s. 81.

¹⁹⁸ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 234.

¹⁹⁹ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 477.

4.2.2. Dichotomie přirozeného a umělého

Hume v podstatě analyzuje dichotomii *nature* (přirozené) a *artificial* (umělé) pomocí trojího možného významu pojmu *natural*.²⁰⁰ V tom prvním lze hovořit o přirozeném jakožto opozitu k nadpřirozenému. V tom smyslu je každá ctnost přirozená, protože nelze postulovat jakékoli zázračné, mysteriózní vyvstávání ctností. Alespoň pokud vychází z pozice morální psychologie. Dále lze přirozené chápat jako opak neobvyklého. I v tomto případě by každá ctnost byla přirozená, neboť tvrzení o faktické existenci nějakých ctností u každého člověka je koneckonců výchozím předpokladem Humovy deskriptivní teorie. Nakonec lze uvažovat o opozici přirozeného a umělého. Zde Hume připouští, že je již možné se odklonit od pojmu přirozeného, neboť nedokáže vysvětlit povahu ctnosti, jako je spravedlnost. Humova expozice problému vyvolává podstatné otázky. Vyjdeme-li z morálky jako z nazírání našich vnitřních psychologických afekcí, těžko můžeme tvrdit, že existuje taková ctnost, která by neměla nic společného s lidskou psychologií, tedy přirozeností. Umělé a přirozené ctnosti proto nelze chápat jako dvě disparátní kategorie:

*To avoid giving offence, I must here observe, that when I deny justice to be a natural virtue, I make use of the word, natural, only as opposed to artificial. In another sense of the word; as no principle of the human mind is more natural than a sense of virtue; so no virtue is more natural than justice. Mankind is an inventive species; and where an invention is obvious and absolutely necessary, it may as properly be said to be natural as anything that proceeds immediately from original principles, without intervention of thought or reflection. Tho' the rules of justice be artificial, they are not arbitrary. Nor is the expression improper to call them laws of nature; if by natural we understand what is common to any species, or even if we confine it to mean is inseparable from the species.*²⁰¹

Důvod zmatení, který lze při četbě Huma pocítit, lze vidět právě v tom, že jeho dichotomie přirozeného a umělého neřeší původ ctností a morálky „o sobě“. Tímto původem je nepochybně subjektivisticky pojatá přirozenost. Jde zde spíše o následnost. Problém, který Hume řeší, je otázka, jakým způsobem může docházet k tomu, že i přes výchozí bod naturalistické morální psychologie dospíváme k takové ctnosti, o které ale nemůžeme říci, že by byla přirozená, a přestože jí nazývá výtvořem, odmítá jí přiřknout status výtvořu racionálního. Jaký proces vede

²⁰⁰ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 475.

²⁰¹ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 484.

k tomu, že se ustaví systém pravidel, který chápeme jako legitimní a spravedlivý, který ale zároveň čerpá původ ve spontánním rozlišování slasti a strasti?

Než se dostanu k těmto otázkám, je třeba připomenout novověké chápání přirozenosti v kontextu otázky spravedlnosti a práva. Tradiční dichotomie zděděná antickými mysliteli staví na odlišení *fysis* a *nomos*. První termín odlišuje řád kosmu, do nějž jsou vtěleny i zákony jeho fungování. Takto pojatou přirozenost je pak třeba poznat a náležitě ji začleňovat do věcí lidských jako pravzor a fundaci toho nejlepšího života. Oproti tomu *nomos* označuje dohodu, psané právo, jež je produktem lidí za účelem lepší koexistence a jejíž garant není příroda jako taková, ale ta která konkrétní obec. Bylo by přílišné zjednodušení chápat tyto dvě pozice jako přímý předobraz sporů mezi teorií práva pozitivní a přirozenou. Nicméně základní leitmotiv zůstává. Je garantem a fundací práva a jeho vztahu k morálním hodnotám či přirozenému řádu, nebo k jeho legitimaci stačí fakt, že projde náležitým procesem toho kterého společenství? Otázka, kterou nabízí Humova teorie spravedlnosti, nestojí tak, že bychom se měli tázat po lepší alternativě z oněch dvou. Jeho dělení *natural* a *aritifical* není obdobou *fysis* a *nomos*. To je zásadní teze, kterou Hume zpochybňuje tradiční předpoklady práva a je to tatáž teze, která dle mého názoru stojí v jádru pozdějších názorů Hayekových. Převoditelnost klasických dichotomií filosofické tradice se ukazuje jako neadekvátní. Ne snad proto, že by tato dichotomie nebyla poučná, ale z toho důvodu, že nepokrývá všechny možnosti, a tím deformuje uvažování o morálce, právu i spravedlnosti. Antická dichotomie *fysis* a *nomos* totiž vychází z jiné ontologie i epistemologie, než na kterých staví novověk. Zatímco antika vidí člověka jako součást kosmologického modelu, novověký jedinec je vymaněn z metafyzického řádu bytí a stojí sám jako epistemologická jednotka. V antice byla možnost poznání legitimována předpokladem, že člověk jako součást kosmu s tímto makrořádem sdílí jeho povahu. Jinak řečeno, ontologie předchází epistemologii a v jistém smyslu ji i funduje. Zde má smysl hovořit o přirozenosti v protikladu k domluvě, protože přirozenost implikuje objektivní platnost ve smyslu nezávislosti na člověku a jeho jednání, zatímco domluvu lze specifikovat jako výsledek lidského jednání a záměru. Novověká filosofie stojící na primátu epistemologie však toto dělení komplikuje. Hume je nepochybně žákem této tradice. Hovoříme-li o přirozenosti, vztahujeme ji spíše k subjektu a jeho prožívání světa ať už z pohledu epistemologického či morálního. Na základě výše uvedeného lze dovodit, že pro Huma přirozenost není primárně objektivní řád věcí, ale sada našich subjektivních dispozic.

Pokud ale odlišíme přirozenost jako řád kosmu a přirozenost jako kategorii poznávání a prožívání jedince, neřeší to problém, jak chápat jeho tvrzení, že pravidla spravedlnosti týkající se stability vlastnictví, jeho dobrovolného převodu a dodržování slibů jsou fundamentálními přirozenými zákony. Tedy normami platnými, kdekoli se vytváří velká společnost (Great Society). Stále by bylo možné tvrdit, že přirozené zákony jsou fundovány zejména metafyzicky, jako ty u Johna Locka,²⁰² než naturalisticky, jako u Thomase Hobbesa. Hume stojí spíše na straně Hobbesa, ačkoli by nikdy nepřistoupil na hypotézu společenské smlouvy. Musí tedy vyjít z pozice, která zastává subjektivistické pojetí přirozenosti, a zároveň vysvětluje transformaci této přirozenosti pomocí lidského jednání. Pokud však odmítáme racionalistický nárok hypotetické smlouvy, zároveň postulujeme vytváření určitých institucí (zákonů) spravedlnosti. Musíme se tedy ptát, jaká je povaha onoho vytváření. Děje se nutně z původních přirozených principů, ale je povahou umělé, avšak nikoli rozumem konstruované. Zde u Huma rezonuje velké téma, které Hayek vidí jako problém výsledku lidského jednání, nikoli však záměru.²⁰³ Jak již bylo naznačeno, Hayek vychází z kritiky teze, kterou přičítá antickému intelektuálnímu dědictví:

Jde o zavádějící členění všech jevů na ty, které jsou „přirozené“, a na ty, které jsou „umělé“. Již sofisté v pátém století př. Kr. s tímto problémem zápolili a postavili jej jako falešnou alternativu, že totiž instituce a obvyklé způsoby jednání musejí být dány buďto přírodou (fysei), nebo konvencí (thesei nebo nomo).²⁰⁴

Podobně v *Osudné domýšlivosti*:

Původní latinské adjektivum naturalis i jeho řecký ekvivalent physei, znamenající přirozený nebo od přírody, se odvozují od sloves popisujících druhy růstu (nascor a phyo), takže by bylo správné označovat jako přirozené vše, co spontánně vyrostlo a nebylo záměrně navrženo rozumem. V tomto smyslu jsou naše tradiční, spontánně vyvinuté morální zásady naprosto přirozené, nikoli umělé, a ani by snad nebylo nepatřičné taková tradiční pravidla nazývat „přírodním zákonem“. Úzus však takové chápání přírodního zákona neumožňuje. Spíše v něm panuje tendence omezit slova přirozený nebo přírodní na vrozené sklony či instinkty.²⁰⁵

U Hayeka vidíme poukaz na falešnou dichotomii přírodní a umělé, přičemž se jedná o obdobný problém, jakému čelil Hume. Problém s přirozeností podle Hayeka spočívá v tom, že tradičně

²⁰² Locke, John: Dvě pojednání o vládě. Praha: Svoboda 1992.

²⁰³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1993b, s. 77; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 52.

²⁰⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1993b, s. 79.

²⁰⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 154; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 27-28.

odkazuje k instinktům a zároveň se staví do opozice vůči umělému, které je tradičně zase chápáno jako racionální. Aby nebylo nedorozumění málo, existuje ještě jedno tradiční dělení, které chápe přirozenost nikoli ve smyslu instinktu, ale ve smyslu obecného řádu věcí, tj. kosmu. Poznání kosmu jakožto přirozeného, na člověku nezávislého řádu, který je však poznatelný a má fundovat společenské a právní normy, je obsažen v klasických přirozeně-právních spisech Cicera, Tomáš Akvinského či Johna Locka. Kosmos není výsledkem ani lidského jednání, ani záměru, jeho povaha je mimo sféru lidského konání, byť člověkem v principu poznatelná. Oproti kosmu stojí řád *nomos*, který je výsledkem záměrného lidského jednání.

Hayek se staví proti těmto distinkcím. Pokud chápeme přirozené jako instinktivní, zbavujeme se možnosti nazvat přirozenými formy lidské interakce, které se evidentně dějí, ale nejsou výhradně umělé, ve smyslu rozumové konstrukce. Pokud přirozené chápeme jako kosmické, tedy nadlidské a člověkem nikoli konstruované, nejsme s to vysvětlit jevy, které jsou výsledkem mezilidské interakce. Nelze o nich ale prohlásit, že by mohly být jakýmsi otiskem univerza. Tyto interakce tvořící řády stojící mimo klasické pojetí přirozenosti nazval Hayek spontánními řády, tedy alespoň tu jejich výše, která je výsledkem lidského jednání, ale nikoli lidského záměru. Pod tyto zahrnul právo, morálku, jazyk či trh. Nejde mi nyní o popis specifík Hayekova pojetí řádů. Lze vidět, že Hayekova teorie nabízí možné čtení Humova problému odlišení přirozeného a umělého. Pravidla spravedlnosti jsou výsledkem lidské činnosti, protože se původně odvozují od přirozených afekcí mysli, která určují naše jednání, a která ale zároveň nejsou racionálně a záměrně konstruovaná. Když Hume tvrdí, že jsou umělá, má na mysli fakt, že je nemůže vytvořit jediná osoba na základě svých instinktů, ale musí přistoupit interakce s ostatními, aby byl pojem spravedlnosti srozumitelný a tedy i „stvořený“. Pokud ale chápeme umělostí racionalitu, umělá být nemůžou ze dvou důvodů. Jedním je nemožnost rozumu odvozovat morální pravidla, a druhým je fakt, že převodní mechanismus vzniku spravedlnosti, tedy konvence, je institucí, kterou plánovat nelze. Lze ji maximálně zpětně rekonstruovat. Pokud je Hayekova teorie pro Humovu analýzu morálky nosným interpretačním nástrojem, bude lepší jeho distinkci chápat jako přirozené (původní, subjektivní principy) a spontánní (konvenční, tedy nezáměrně vytvořené).

4.2.3. Konvence a téma společného vývoje myslí a společnosti

Když Hume hovoří o procesu, ze kterého vyvstávají pravidla spravedlnosti, hovoří o nutnosti. Nutnost zde není myšlena ve smyslu existence jakési Spravedlnost jakožto ideálního pojmu existujícího mimo lidské jednání, který je možné poznat a nutné uvést v platnost politickým rozhodnutím. Hume se spíše snaží ukázat, že spravedlnost jako určitý soubor pravidel nutně vzniká z lidské interakce. Otázkou tedy je, jak vysvětlit, že nutně dochází k selekci pravidel, která jsou dle Huma zároveň gradualistická, umělá ve smyslu vytvářena lidským jednáním, slepá ve smyslu nemožnosti jejich ex ante racionální konstrukce, ale zároveň nutná v tom smyslu, že si nelze představit, že by tato selekce neprobíhala. Hume proto přichází s odpovědí v podobě konvence. Role konvence u Davida Huma spočívá v převodním mechanismu selekce různých typů jednání. Jelikož konvence je dílem lidské interakce, měli bychom jí v Humově terminologii chápat jako umělou. Jak jsme ale viděli výše, pomocí četby Hayeka lze i konvenci chápat spíše jako spontánní než umělou instituci. Souvisí to i s faktem, že Hayek chápal Huma jako teoretika jakési prototeorie kulturní evoluce a konvenci jako mechanismus kulturní evoluce.

He demonstrates, that our moral beliefs are neither natural in sense of innate, nor deliberate invention of human reason, but an „artifact“ in the special sense in which he introduces the term, that is, a product of cultural evolution, as we would call it.²⁰⁶

Při četbě Hayeka je možné často narazit na tvrzení, že existující biologická evoluční teorie, v komplexní a souhrnné formě vystavěná až Darwinem, čerpá hlavní myšlenky z předešlých teorií kulturní evoluce. Hayek zde odkazuje především na skotské osvícence v čele s Humem, Fergusonem a Smithem.

Bylo to právě 18. století při zkoumání takových společenských útvarů, jako jsou jazyk, morálka, právo a peníze, kdy konečně došlo k jasnému formulování pojmové dvojice evoluce a spontánního utváření řádu, čímž byly vytvořeny intelektuální nástroje, které Darwin a jeho současníci byli s to aplikovat na biologický vývoj...Společenský teoretik z 19. století, který se musel ideí vývoje učit od Darwina, nebyl hoden své mzdy.²⁰⁷

Hayekova recepce evoluce je v mnoha směrech významná pro jeho pojetí geneze společnosti a roli konvence. Pojem konvence obsahuje dva základní atributy. Na jedné straně ho lze

²⁰⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1991, s. 103.

²⁰⁷ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1960, s. 53. Srov. Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 29.

sledovat na řádu morálky (systému určitých pravidel jednání), na té druhé vychází z určité antropologického, či specificky epistemologického předpokladu lidského jednání. V prvním případě je podobnost Huma a Hayeka významná, v tom druhém již méně. Hayekova epistemologie v pozdním období jeho myšlení spočívá na evolučním apriorismu, který lze charakterizovat jako „kongeneričnost“ společnosti a myslí, kdy apriorní struktury mysli (nejen epistemologické ale i normativní) jsou utvářeny u člověka právě v interakci jeho jednání a myšlení. Humovy náznaky evoluční teorie se sice nevyčerpávají jen ve sféře kultury, lze vzpomenout náznaky v jeho spisech týkajících se náboženství, nicméně je vzdálen apriorismu, natož tomu evolučnímu. Humova teorie zůstává v novověkém empirickém diskursu, tj. na poli mysli pracující s aktuálními impresemi a dispozicí k reflektované práci s idejemi. Tyto dispozice však v žádném ohledu nelze chápat jako kantovský apriorismus, na který Hayek v určité specifické podobě navazuje.

Doposud jsem pracoval se spravedlností v kontextu její klasifikace a mechanismu jejího původu. Toto pojmové charakterizování je třeba ukázat v jeho historické podmíněnosti. Proč dochází k takovému typu konvence, který nechává vyvstat spravedlnosti? A jakou konkrétní podobu spravedlnost má? I zde je mnoho paralel mezi Hayekem a Humem. Začněme Humovou hypotézou, že spravedlnost vzniká v konsekvenci na okolnosti stavů, v nichž se nachází společnost. Zde vytknu dva poznatky. Člověk se nachází v situaci, kdy společnost je natolik rozsáhlá, že překračuje hranice rodiny a přátel. Jinými slovy, každý člověk vstupuje do nespočtu interakcí, při nichž jedná s lidmi, které nezná a nelze na ně aplikovat stejný typ jednání jako a své blízké. Hume předpokládá, že v člověku není vrozený všeobecný altruismus a spíše vždy jedná s ohledem na vlastní zájem. Existuje také pojem vzácnosti (*scarcity*) statků. Pro Huma problém spravedlnosti vyvstává právě jako problém zajištění majetku a vyřešení problému jeho nedostatku.²⁰⁸ Pokud bychom měli vše, co potřebujeme, nebylo by třeba řešit pravidla spravedlnosti.

V té části textu, kde Hume rozebírá otázku okolností, ve kterých se jedinec nachází, hovoří o třech typech společenství.²⁰⁹ Jednak je zřejmé, že prvotní společenskou institucí je rodina, která uvádí jedince do systému určitých pravidel. Tato pravidla jsou přirozeně ctnostná a jsou určitým prvním návodem či instruktáží, který jedince učí, jak se vůbec k určitým existujícím

²⁰⁸ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 488nn.

²⁰⁹ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 486nn.

pravidlům postavit. Tato zkušenost s jistým řádem jednání ho připravuje k tomu, aby byl dále schopen podřídít své jednání případně i pravidlům jiným. Rodina je tedy přirozeným stavem člověka, který je ale zároveň společenským, protože má jistý sociální řád. Hume tak vystupuje proti tezi, že prvotním stavem lidstva je přirozený stav hobbesovské války. Nazývá ho dokonce filosofickou fikcí. Třetím stavem, ve kterém jedinec vystupuje, je stav společnosti jako takové. Její charakter se podobá rodině tím, že se řídí jistými pravidly, ale výrazně se liší tím, že vzhledem k velikosti skupiny/společenství jsou tato pravidla zcela odlišná. Když chce Hume charakterizovat způsob uspořádání těchto pravidel velké společnosti, odkazuje k vnějším okolnostem (*outward circumstances*), které doplňují přirozenou povahu (*natural temper*). Například Hardin se přesvědčivě pokouší pracovat s Humovou teorií jako s problémem strategické analýzy.²¹⁰ Základním bodem je u něj odlišení velké a malé společnosti. Zatímco v malé společnosti vystačí pro různé typy interakcí jako je konflikt, kooperace či koordinace přirozené ctnosti či dohoda, u níž je možné hovořit o účelné racionální konstrukci, pro velkou společnost je to nemožné a vyvstává proto legitimizace vlády a zákonů, aby různé formy interakce umožnila. Tato legitimizace ale vychází z Humova pojetí konvence, protože ta je mechanismem přirozené koordinace pro velké společnosti.

Netřeba se ale spokojit pouze s odůvodněním z hlediska strategické analýzy. Ostatně i ta by mohla svést k myšlence, že člověk tuto strategii explicitně plánuje. Vstup do takové interakce, která nejenom nabízí různým lidem oboustrannou výhodnost (např. směna), ale která je zároveň motivací k utváření společenství, je nejen instinktivně správná, ale jedná se o přístup správný z hlediska evoluce. A to tím, že jsou lidé ochotni dlouhodobě dodržovat stejná pravidla. Na to naráží Hayek svou teorií katallaktických pravidel, které plně stojí na humovských základech. „Termín katallaxie byl odvozen z řeckého slovesa *katallatein* (nebo *katallassein*), které příznačně znamenalo nejen „směňovat“, nýbrž také „přijmout do společenství“ a „přeměnit nepřítele na přítele“.²¹¹ V *Osudné domyšlivosti*, kde Hayek dále hovoří o evolučně generovaných katallaktických pravidlech, dokládá jejich charakter ještě jedním významem:

*Nová pravidla se rozšířila ne proto, že lidé chápali jejich větší účinnost a uměli si spočítat, že povedou k rozmachu, ale zkrátka a dobře díky tomu, že umožňovala skupinám, které se jimi řídili, úspěšněji se rozmnožovat a pojmout do sebe ty, co stáli mimo.*²¹²

²¹⁰ Hardin, Russell: *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press 2007, s. 55.

²¹¹ Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1978b, s. 57; Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1994, s. 234.

²¹² Hayek, Friedrich. *Op. Cit.* 1995b, s. 21.

Pro Hayeka je nejdůležitější právě ten význam, který ona pravidla zakládající spravedlnost staví do role garanta řádu. Nikoli jen konkrétní ad hoc výhodnost, ale vědomí existence pravidel, která zaručují dlouhodobé základní předpoklady existence soužití lidí mezi sebou. Už Hobbes si uvědomoval, že interakce stojící na podřízení vlastní nespoutané přirozené svobody vyššímu systému je jediné možné fungující řešení pro všechny. Hobbes si byl dobře vědom, že neexistuje taková výhoda, ať už vlastnictví fyzické síly či nějakého zdroje, která by jedinci ve stavu přirozenosti zajistila přežití. Dle Huma s Hayekem je tato teze správná, ale Hobbes jí chápe v neadekvátním prostoru přirozeného stavu. Hayek naopak toto poznání výhod společenství chápe skrze historickou selekci typů interakce, kdy pomocí metody pokusu a omylu dostává řád pravidel svoji podobu. Nutnost vstupovat s lidmi do vztahů, které mají dlouhodobě šanci spojovat i ty, co by jinak stáli mimo, je evolučně výhodný a především kontinuální proces. Tato teze, přítomná u Huma a rozvedená Hayekem, pochopitelně stojí na předpokladu, že člověk má dispozice k tomuto jednání, a že bude motivován ho dodržovat. Zde se objevuje specifický utilitární motiv, kterým se budeme zabývat později. Prozatím vyjděme z hypotézy, že evolučně vysledovaný typ interakce povede k vytváření širokého společenství (Great Society). Pro Hayeka je důležitá další Humova myšlenka protikladu malé a velké společnosti, která tvoří samotný základ jeho kritiky sociální či distributivní spravedlnosti.

Sotva lze pochybovat o tom, že morální city, které se vyjadřují požadavkem „sociální spravedlnosti“ pocházejí z postoje, který si jednatel v primitivnějších podmínkách vypěstoval vůči svým druhům v malé skupině, k níž patřil. Vůči osobně známému členovi vlastní skupiny může být docela dobře uznávanou povinností pomáhat mu a vlastní jednání přizpůsobit jeho potřebě. Je to umožněno znalostí jeho osoby a jeho podmínek.²¹³

Pro Hayeka je typický v podstatě humovský odkaz na morální cit, když mluví o sociální spravedlnosti. Malá společnost, za kterou Hayek považuje především dávná primitivní společenství,²¹⁴ může praktikovat důsledné přerozdělování majetku proto, že u toho, kdo rozděluje, lze postulovat celkovou znalost členů společenství s ohledem na jejich situaci a přínos. Pokud tomu tak je, lze přerozdělení ospravedlnit. Tam, kde takováto znalost není, jako je v případě velkých moderních společností, je třeba regulovat přerozdělení a legitimizovat ho jen tam, kde respektuje spravedlnost v podobě vyrostlých pravidel, což pochopitelně neznamená, že se nemá přerozdělovat vůbec. Jedná se zde sice o standardní liberální argument,

²¹³ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 214.

²¹⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1995b, s. 16-17.

ale u Hayeka je důležité vidět ho v kontextu kulturní evoluce. V dávných dobách malých skupin bylo praktikování distributivní spravedlnosti samozřejmé a evolučně tvořilo komponent lidského instinktivního vnímání společenství. Zde přichází jádro Hayekova argumentu, který je ale v podstatě humovský. Instinktivní pojetí spravedlnosti lze uplatnit jen v malé společnosti. A podobě jako u Huma Hayek zároveň odmítá racionalistické pojetí spravedlnosti, které odsuzuje jako konstruktivistické. Proto se také Hayek snaží o překonání dichotomie instinktu a rozumu evolučně aktualizovaným pojetím tradice, jak se s ním setkáváme u Huma.

4.3. Přírodní zákony

Humovo pojetí geneze spravedlnosti tedy spočívá v tvrzení, že spravedlnost je v určitém smyslu nutný a nezvratný proces daný podmínkami společnosti, ať už ve smyslu jejího rozvoje nebo ve smyslu ekonomického axiomu omezenosti statků, který vede k otázce jejich držby. I když tedy nazýváme spravedlnost jako umělou, s ohledem na výchozí podmínky, a fakt, že k podobnému procesu jejího vzniku dochází všude, mě dosavadní argumentace vede k přesvědčení, že systém pravidel na ní založený lze nazvat přírodními zákony. Jak shrnuje Hayek:

Vskutku se zdá, že kdekoli velká společnost vznikla, byla umožněna systémem pravidel správného chování, který obsahoval to, co David Hume označil za „tři fundamentální přirozené zákony, zákon stability vlastnictví, zákon jeho dobrovolného převodu a zákon dodržování slibů“, nebo, jak moderní autoři shrnují podstatný obsah všech současných systémů soukromého práva, svobodu smlouvy, nedotknutelnost vlastnictví a povinnost nahradit druhému škodu způsobenou vlastní chybou.²¹⁵

Přestože Hume vymezoval svojí morální teorii proti koncepcím přirozeného práva, s jakou se lze setkat u Akvinského či Locka, neváhal pravidla spravedlnosti nazvat přirozenými zákony. Připomeňme, že prozatím jsem pracoval s pojmem přirozenosti ve třech základních smyslech. Lze hovořit o přirozeném instinktu, transcendentálním imperativu, který je přístupný rozumu, či spontánnímu řádu, který je přirozený tím, že je generován koordinačním problémem velké společnosti. S tímto třetím významem pracuje Hume. Předpoklady ustavující Humovo pojetí spravedlnosti tvoří zároveň mnohé styčné body s Hayekovou koncepcí, kterou Hayek chápal

²¹⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 170.

jako protipól spravedlnosti distributivní. Po představení jejích různých parametrů lze shrnout jejich obecný přístup k otázce spravedlnosti.

4.3.1. Procedurální povaha teorie

Jedná se o teorii procedurální a zároveň teorii, která není založená na určitých fundamentálních, a zejména principiálně neměnných právech. Pokud hovoříme o závaznosti určitých pravidel, legitimizujeme je u Huma pomocí deskriptivního náhledu jejich vývoje a retrospektivně nazíráme jejich roli ve společnosti. Problém racionality pak ve vztahu k pravidlům spočívá jednak v nemožnosti je plně racionálně konstruovat (jak se snažil Hobbes), ani postulovat jejich objektivní platnost ve smyslu rozumově nahlédnutelného příkazu fundovaného mimo společnost (teologická fundace přirozeného zákona u Locka). Pro přístupy Hayeka i Huma je příznačné, že problém původu spravedlnosti je problémem koordinace jednání. V tomto smyslu je jejich teorie minimalistická, neboť pracuje jen s nejnужnějsími předpoklady, které lze postulovat vzhledem k faktickému stavu velikosti společnosti a omezenosti zdrojů. Vázanost na vlastnictví staví jejich teorii do primárně ekonomického světla. Bylo by však chybou označit pojetí spravedlnosti za výlučně ekonomické. Tento přístup je tradiční především při interpretaci Hayeka. Je to dáno kontextem debaty, která řeší problém, jaký typ a rozsah informací je fakticky možné využít při ekonomickém plánování. Hayekova teorie se staví skepticky proti socialistickému předpokladu o rozsáhlé informovanosti centrálního plánovače. Pokus charakterizovat procedurální charakter přirozeně-právní teorie si vyžaduje důslednější úvahu.

Proceduralismus je snaha chápat legitimitu práva mimo konkrétní materiální obsah. Nezakládá se na postulátu určitých fundamentálních práv, jejichž explikace ustavuje náš pojem spravedlnosti. Jedná se naopak o postup, kdy jsou práva odvozována na základě charakteru spravedlnosti. Například Gray právě zde vidí základní podobnost mezi Rawlsem a Hayekem.²¹⁶ Pro autory jako Gray z toho pak plyne onen kantovský charakter Hayekova myšlení.²¹⁷ Podobně jako Rawls, i Hayek přejímá kantovskou inspiraci pojetím procedurálního přirozeného práva. Přestože je tato interpretace zajímavá, není tento přístup bez dalšího upřesnění správný. Co se týká vztahu Rawls – Hayek, je zjevné, že určité Rawlsem zastávané pojetí spravedlnosti zakládá

²¹⁶ Gray, John: Liberalismus. Praha: Občanský Institut 1999, s. 87.

²¹⁷ Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 716; Angner, Erik. Op. Cit. 2007.

výčet práv liberálního státu – a tento výčet je odvozen z původní situace.²¹⁸ Rawls v *Teorii spravedlnosti* ale předpokládá, že jedinec rozhoduje za závojem nevědomosti již s určitou představou o fungování světa. Jedná se o jedince, který nezná svoji situaci v reálném světě, nicméně v hypotetické situaci volby spravedlivého uspořádání ví, jak patrně onen svět bude vypadat. Kdyby to nevěděl, patrně by těžko jakožto racionální aktér mohl volit pravidla. V Rawlsově rané teorii jde o to odhlédnout od své situace a vyvozovat pravidla společnosti de facto v podobě kategorických imperativů – tedy v podobě tvrzení aspirujících na univerzalitu. K univerzalitě se vrátím, nyní se ještě vraťme k možnosti volby. Je to právě tato možnost, předpokládající určitou vstupní znalost, která je tématem Hayeka a Huma. Jak vysvětlit tuto znalost? U Huma je to v podstatě evoluční vývoj morálního smyslu, který Hayek transformuje ve své pozdější filosofii. Činí tak s pomocí pojmu předávaných implicitních praktik, které nám umožňují běžnou koordinaci aktivit, aniž bychom kladli požadavek na uniformitu cílů těchto aktivit. Tento systém praktik, výsledek kulturní evoluce zastřešený názvem katallaktická pravidla je konceptem, který můžeme klást do opozice k Rawlsově hypotetické situaci. To, co Rawls předpokládá a vysvětluje s odkazem na kantovskou racionalitu, se snaží Hayek v tradici skeptického skotského osvícenství vysvětlit na půdě evoluce. Pokud si tedy Hayek i Rawls půjčují kantovskou ideu procedurální spravedlnosti, staví se odlišně k epistemologickým předpokladům její legitimace; jinými slovy, to co Rawls předpokládá, se snaží Hayek vysvětlit. Vztah Kant – Hayek ale přeci jen nabývá jistého obsahu v pojetí možnosti univerzality norem. Humův analytický rámec vysvětlí vznik a příčinu jistých typů pravidel řídících naše jednání. Hayek se však snaží zároveň naplnit odvěké liberální pokušení zobecnit normy nejen na určitou oblast, ale jako výstup jakéhokoli konání tam, kde do něj vstupuje člověk jako druh. Hayek se pokouší aplikovat na normy tzv. negativní test nespravedlnosti – test, který řeší kompatibilitu nových norem se stávajícím systémem tak, aby byl nejen formálně bezrozporný, ale aby také ukazoval na možné riziko ustavení norem proti původnímu smyslu právního řádu – tj. zajištění svobody.

Takovýto test nespravedlnosti nemůže stačit k tomu, aby nám řekl, kterým směrem musíme ustanovený právní systém rozvíjet, i když by nestačil k tomu, abychom byli s to konstruovat zcela nový právní systém...Měli bychom se zde zmínit o tom, že Immanuel Kant použil ve své filozofii práva princip kategorického imperativu výlučně ve smyslu takového negativního testu určeného k rozvíjení ustaveného právního systému... Pokud jde o jeho filozofii práva, byl si Kant plně vědom toho, že kategorický imperativ poskytuje pouze nutnou, nikoli postačující

²¹⁸ Rawls, John: A Theory of Justice. Harvard: Harvard University Press 2005.

*podmínku spravedlnosti neboli pouze to, co jsme nazvali negativním testem, který dává možnost postupně eliminovat to nespravedlivé, totiž test univerzálnosti.*²¹⁹

Hayek se snaží číst Kanta pokud možno nekonstruktivistickým způsobem, kdy kritéria spravedlnosti jsou procedurální. Je také patrná jeho snaha obrušovat silně racionalistický přístup Kanta v *Základech metafyziky mravů*. Zde se totiž zdá, že provázanost racionálního náhledu, racionality a svobody je natolik pevná, že by Kant nemohl uniknout Hayekovu konstruktivistickému sítu. Proto Hayek chápe Kanta především jako teoretika práva a epistemologie. Kantova etika je vnímána jen jako nevhodně radikalizovaný předpoklad fundamentální racionality.

Proceduralismus přirozeného práva je přístupem, který zbavuje klasické právně fundované přístupy jejich metafyzického charakteru. Hume a s ním i Hayek se snaží právě o eliminaci či alespoň redukcii přílišných metafyzických předpokladů. Hayekova snaha se tak v určitém smyslu podobá přístupu, se kterým přišel Fuller v převratné *Morálce práva*.²²⁰ Fullerova koncepce je procedurální z toho důvodu, že se snaží pouze vymezit takové podmínky práva, které jsou nezbytné pro chod společnosti, aniž by se jeho teorie musela odvolávat na nějaká dobra či ideje. Proto odděluje vnitřní a vnější morálku práva, kdy ta vnitřní, definovaná pomocí osmi kritérií, slouží jako procedurální rámec, jenž lze „doplnit“ různými koncepcemi dobra. Ty už jsou ale vnímány jako vnější zdroje materiálního práva.

*Když jsem předkládal svou analýzu vnitřní morálky práva, na mnoha příkladech jsem dokazoval, že je indiferentní vůči materiálním cílům práva a že je schopna stejně účinně sloužit různým těmto cílům.*²²¹

Tato argumentace v zásadě odpovídá liberálnímu pojetí práva, které najdeme u Rawlse.²²² U Fullera se tak setkáváme s proceduralismem, který právo chápe jako výsledek interakce jednajících lidí, jehož funkcí je umožnit jejich další interakce ustavením několika pravidel. Fullerova argumentace ukazuje jistý typ sociologického uvažování o právu, který se snaží vyhnout fundamentálnímu ukotvení určitých metafyzických či transcendentálních práv. Mou snahou bylo rozlišit a zformulovat přirozené zákony zvláštního druhu lidské činnosti, kterou jsem popsal jako „činnost podřizující lidské chování pravidlům“. Tyto přirozené zákony nemají

²¹⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 171-172.

²²⁰ Fuller, Lon: *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH 1998.

²²¹ Fuller, Lon. Op. Cit. 1998, s. 142.

²²² Rawls, John: *Priorita práva a ideje dobra*, *Filosofický časopis*, Vol. 42 (1994), s. 938-965.

nic společného s nějakou „v oblacích se vznášející všudypřítomností“. Svým původem a aplikací zůstávají zcela pozemské. Nejedná se o „vyšší“ zákony; dala-li by se použít nějaká vertikální metafora, mělo by se jim říkat „nižší“ zákon. Vhodným (leč ne zcela uspokojivým) způsobem, jak popsat tento rozdíl, může být hovořit o procesním přirozeném právu na rozdíl od přirozeného práva hmotného.²²³

Z hlediska mého pokusu číst Hayeka v rámci debat přirozeně právní tradice je dobré vytknout dva základní postuláty Fullerovy teorie. Jednak post-metafyzický přístup teorie práva, a dále i důraz na vnitřní (formální) morálku před materiálními cíli práva. S ohledem na první bod se Hayek s Fullerem shoduje. Podobně jako u Huma, i u Hayeka je možné vidět snahu o přístup, který by nelegitimizoval morální původ práva v říši Božích přikázání či racionalisticky definovaném diktátu rozumu. V druhém bodě je třeba říci, že Hayek zůstává na půli cesty. Jakkoli se shoduje s Humem na tom, že pravidla správného chování fundují jistou výseč práva právě díky tomu, že se ukázala jako optimální ve své koordinační funkci, nelze je chápat jako zcela zbavená materiální podstaty. Jak Hume, tak Hayek vidí původ katallaktických pravidel ve snaze o zachování vlastnictví. To je pak definováno široce v Lockově smyslu.²²⁴ Tento postulat ostatně vyjadřuje i Hayekem často zmiňovaný výčet přirozených zákonů jako těch, které se týkají soukromého práva (pod nějž podle Hayek spadá i trestní právo). Fuller je zastáncem tradice přirozeného práva především díky jeho snaze vymezit pojem vnitřní morálky. Tuto morálku chápe jako přirozený zákon a normativ z toho důvodu, že je nutná jako regulativ lidského vzájemného jednání. To je však podobné intencím Huma, a tedy v našem čtení i Hayeka. Koneckonců potíže, jaké máme při četbě Humova pojetí přirozenosti, spočívají právě v tom, že přirozenost je pro Huma něco, co nemá transcendentní původ, ale zároveň se nutně vyskytuje tam, kde jsou lidé ve větších společnostech přesahující primitivní kmeny.

4.3.2. Minimalismus

Hayekův procedurální přístup je specifický v širší debatě o pojetí práva, jejíž charakter určuje do velké míry právě Fuller. Tyto příbuzné teorie práva se snaží o jistý minimalismus, který vychází vstříc post-metafyzické době. Snaha vyvrátit metafyziku je do značné míry sisyfovská práce, přesto se v liberálním procedurálním diskursu objevuje. Typicky se tak děje pomocí

²²³ Fuller, Lon. Op. Cit. 1998, s. 91-92.

²²⁴ Locke, John. Op, Cit. 1992, s. 151-163.

snahy vyvarovat se rozsáhlých a všeobjímajících koncepcí dobra, a naopak stavět právní řád na formálních procedurách, které, vedeny souborem atributů, zajišťujících nenásilný provoz, tedy provoz, který je vůči metafyzickým koncepcím dobra neutrální. Hayekův přístup vycházející z určitého pojetí přirozeného práva ústí do minimalistického přístupu, který se pokusím a na základě doposud uvedeného interpretovat. Minimalismus v této úvaze chápu relativně k rozsahu a náročnosti předpokladů teorie týkající se povahy práva a jeho subjektu, tedy jedince. Na úrovni práva lze hovořit o předpokladech ontologických, u jedince o předpokladech epistemologických.

Již výše v textu byla předestřena snaha o ne-metafyzické pojetí přirozeného řádu tím, že byl identifikován jako spontánní řád. Oproti tradicím přirozeného práva jako je ta Ciceronova, Akvinského či Lockova lze vidět u Huma důraz na nezatěžování pojmu přirozenosti přílišným racionalismem. Tedy takovým typem zatěžování, který Hayek později nazve konstruktivismem. Obecný problém ontologické povahy přirozeného zákona samozřejmě souvisí s širším dobovým filosofickým rámcem. Proto antická a středověká filosofie tradičně pojem přirozeného zákona chápe kosmologicky (popř. teologicky), čímž tento pojem zvláště pro soudobé diskuze značně metafyzicky zatěžuje. Hayek se tento problém snaží řešit pomocí zmíněné teze skotských osvícenců o nezamýšlených důsledcích lidského jednání, nikoli však záměru. Hayek tuto tezi chápe jako jakousi prototeorii kulturní evoluce. S příchodem novověké filosofie a „osvobozením“ subjektu v karteziánském programu přichází na řadu pokus chápat přirozený zákon jako diktát rozumu a tím vznáší i nové epistemologické výzvy. Těm se budu věnovat dále v souvislosti s utilitarismem. Je však zřejmé, že na úrovni ontologie i epistemologie jde Hayek velmi specifickou cestou. Jeho kritika Descarta i Hobbese je založena na konstruktivismu. Zatímco Descartes jako architekt novověkého myšlení ustavuje podmínku relevantního poznání jakožto poznání matematicky deduktivního a vždy v principu explikovatelného, Hobbes dovozuje zásady své filosofie na možnosti racionální konstrukce.²²⁵ Hayek zřetelně identifikuje dle něj nežádoucí metafyzičnost myšlení v konstruktivismu, a tedy v kontextu teorie práva s právním pozitivismem. Když hovoří o pozitivismu, říká:

Z poznatku, že neexistuje kritérium spravedlnosti, mylně uzavřeli (právní pozitivisté, P. D.), že nemůže existovat žádný objektivní test spravedlnosti (a o spravedlnosti navíc přemýšlejí ne jako

²²⁵ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 21.

*o věci správného chování, nýbrž jako o problému spravedlnosti v přerozdělování); a že 'když někdo nemůže zjistit, co je spravedlivé, musí někdo určit, co bude legální.'*²²⁶

Všimněme si, v čem spočívá základní omyl pozitivistů. Nespočívá v tom, že by postulovali nemožnost mimolidského, přírodního či božského zákona. S tím by se Hayek dokázal bez problému ztotožnit. Jejich chybou je toto špatné vyvození. Pakliže neexistuje mimolidský zákon, potom je třeba ho lidmi zkonstruovat, a to tak, že vědomě. Zde se ukazuje důvod, proč se jedná v případě pozitivistů o konstruktivismus. Místo aby vycházeli ze spontánního řádu (tj. systému, který je výsledkem lidské činnosti, ale nikoli záměru), snaží se zkonstruovat optimální zákonnou normu (tj. systém, který je výsledkem lidského jednání i záměru). Pozitivizmus je defektním přístupem k právu především proto, že symbolizuje hybridický přístup k racionalitě vyjádřený požadavkem legitimizace norem pouze jejich právně kodifikovaným postupem. Tam, kde se člověk domnívá, že může tvořit společenské normy a legitimizovat je jen v rámci jiných norem, dostává se distance od reality. O to větší je důraz Hayeka na roli evolučně selektovaných norem, jejichž charakter omezuje potenciální zvlášť lidské konstruktivistické racionality. Otázka po koncepci pozitivismu sebou nese potřebu vypořádat se s přístupem, který je s pozitivismem historicky spjat již od dob jeho zakladatelů. Jedná se o otázku utilitarismu, který v mnohém parafrázuje problémy přirozeně-právní debaty, zároveň ale vytváří podstatnou perspektivu hayekovské interpretace Huma.

4.3.3. Užitečnost veřejného zájmu

Charakter spravedlnosti spočívající na určitém systému evolučně generovaných pravidel má nezpochybnitelnou spojitost s určitou formou utilitarismu. Ačkoli historicky byl utilitarismus spojen spíše s právním pozitivismem, u Huma a následně i Hayeka se s ním, přes jejich přirozeně-právní teorie, setkáváme. Hume při vymezení charakteru morálních pravidel používá k jejich ospravedlnění utilitaristickou rétoriku.

It has been asserted by some, that justice arises from Human Conventions, and proceeds from the voluntary choice, consent, or combination of mankind. If by convention be here meant a promise (which is the most usual sense of the word) nothing can be more absurd than this

²²⁶ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 175.

*position. The observance of promises is itself one of the most considerable parts of justice, and we are not surely bound to keep our word because we have given our word to keep it. But if by convention be meant a sense of common interest; which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that, in this sense, justice arises from human conventions.*²²⁷

V tomto úryvku se ukazuje několik utilitaristickým motivů. Základním je předpoklad, že systém pravidel, který nazýváme spravedlivým, má tendenci vytvářet obecný prospěch. Zároveň ale Hume pracuje dále s motivem pravidel, když mluví o systému. Odkazy k obecnému plánu a systému jednání vyrostlého ona základě konvencí, tedy spolu s Fergusonem řečeno, jakožto nezamýšlený důsledek lidského jednání, brání ke snadnému zařazení Huma pod standardní škatulku utilitarismu činu či utilitarismu pravidla.²²⁸ Utilitarismus činu se soustřeďuje na konkrétní čin v konkrétní situaci a snaží se analyzovat jeho užitečnost s ohledem na důsledky, které z něho vzejdou. Oproti tomu utilitarismus pravidla se soustředí na otázku typů určitých jednání (nesoucích charakteristiku pravidla) u nichž lze hodnotit, nakolik je jejich následování užitečné. Hume nespadá ani do jedné z těchto kategorií jakkoli může kategoricky vyloučit utilitarismus činu a shledávat jisté podobnosti s utilitarismem pravidel. U Huma se střetává princip individuálního zájmu (self interest) a obecného zájmu (public interest). Vezměme následující citát: „Self-interest is the original motive to the establishment of justice: but a sympathy with public interest is the source of moral approbation which attends that virtue.“²²⁹

Axiomem Humova pojetí spravedlnosti je jeho odvození od potřeby zachování vlastnictví. V tomto smyslu tedy od jistého sebe-zájmu. Zásadní Humovou tezí ale není, jak by se mohlo zdát, že obhajoba tohoto sebe-zájmu je cílem spravedlnosti. Hume se snaží pouze ukázat, že smysl pro veřejný zájem není pro člověka přirozený. A zde se dostáváme k tradičnímu problému, v jakém smyslu se zde chápe přirozenost. Jedinou uspokojivou interpretací Huma je teze, že veřejný zájem není přirozený ve smyslu určité vrozené základní „výbavy“. Člověk ho získává až ve smyslu přirozenosti procesu, který v této práci chápeme jako hayekovskou interpretaci kulturní evoluci. Pro Huma je přijatelná teze, že každý jedinec vyhledává subjektivní pocit blaženosti, protože vychází z naturalistické utilitární antropologie. Jak je ale vidět z obou výše uvedených citátů, sama o sobě je tako konstanta nic neříkající, protože Hume

²²⁷ Hume, David: An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Oxford: Clarendon Press 1975, s. 274.

²²⁸ Shapiro, Ian. Op. Cit. 2003, s. 21-59.

²²⁹ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 499-500.

ukazuje její modifikaci v prostředí společnosti. Je to až s ohledem na společnost a díky schopnosti jí porozumět, co nás vede k jednání ve jménu veřejného zájmu. To má ale dva důsledky pro pojetí vlastnictví. Jednak z toho vyplývá, že jedinec začleněný do systému pravidel chápe důležitost soukromého vlastnictví nejen vůči svému osobnímu zájmu, ale chápe nutnost obecné normy legitimního vlastnictví. To souvisí i s druhým bodem; schopností jedinců zapojit se do systému pravidel zároveň zaručuje, že systém norem se bude vždy soustředit na to, aby určoval obecná rámcová pravidla a nikoli konkrétní výhody pro jednotlivce. Hume se snaží naplnit klasickou liberální tezi o právním státě právě s poukazem právě na tento fakt. Tedy, že konvence vede člověka k dodržování systému pravidel (původně odvozených od vlastnictví) a zároveň, že soukromé vlastnictví není dobré samo o sobě, ale slouží k zachování systému pravidel v rozšířené společnosti. Zároveň je ale důležité neopomenout subjektivistické Humovo stanovisko. O žádném systému pravidel nelze říci, že přispívá obecnému zájmu či že je výhodnější než jiný, aniž by tak byl vnímán. Garantem systému je tedy existence smyslu pro spravedlnost (*moral sense*) či obecný smysl pro veřejný zájem. Tím se dostávám ke stěžejnímu problému, co je vlastně veřejným zájmem. Jak již bylo naznačeno, pro Huma a i pro Hayeka je jediným legitimním veřejným zájmem existence systému obecných pravidel, která regulují jednání ve společnosti. Nejedná se tedy o ten typ utilitarismu, který by preferoval určité konkrétní pravidlo, protože se vztahuje k systému pravidel. Ten musí být povahy abstraktní, avšak zároveň musí být jedincům zřejmá výhodnost jeho zachování a dodržování – musí zde být aspekt poznatelnosti, který jak už víme, není nutně daný explicitně, ale spočívá v jisté praxi. Pokusím se nyní tento typ utilitarismu, který je společný u Huma i Hayeka teoreticky uchopit. Například již zmíněný John Gray hovoří v této spojitosti o takzvaném *nepřímém utilitarismu*,²³⁰ Russella Hardin klasifikuje tento utilitarismus pomocí termínu *institucionální utilitarismus*²³¹ a Ján Pavlík hovoří o *utilitarismu pravidel ex post*.²³² Vezměme tedy alternativní pokusy o klasifikaci odzadu. Když Pavlík hodnotí Hayekův utilitarismus jakožto utilitarismus pravidel ex post, říká:

Hayek se tak přibližuje k empiristické pozici Humově, kterou lze v protikladu k Hobbesovi označit jako utilitarismus pravidel ex post – pravidla se v souladu s touto koncepcí utvářejí ne-teleologicky, nahodile, mimo sféru utilitárního uvažování, a teprve dlouho po jejich fixaci jsou

²³⁰ Gray John. Op. Cit. 1986, s. 57.

²³¹ Hardin, Russell. Op. Cit. 2007, s. 155.

²³² Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 544.

*lidé na základě zkušeností s jejich dodržováním schopni posoudit, zda jsou pro ně užitečná nebo nikoliv.*²³³

Pavlík dle mého názoru velmi správně vidí souvislost Huma a Hayeka, přesto je ale třeba dle mého názoru věnovat pár poznámek terminologické rovině. Zdá se totiž, že označení *ex post* v otázce legitimity určitého typu jednání nedává smysl. Pakliže stojím před morální volbou, či před volbou toho, jaké právní normu budu preferovat, činím volbu s ohledem na předpokládané důsledky svého rozhodnutí. Utilitarismus založený na konsekvencialismu pak bude velet k takovému řešení, které dle předpokladu povede k co největšímu prospěchu co největšího počtu lidí. V tomto případě nezáleží, zda zastávám utilitarismus pravidel či utilitarismus činu. V tomto smyslu, bereme-li utilitarismus jako morální teorii sloužící k normativnímu hodnocení alternativních způsobu řešení situací, je vždy *ex ante*. Bráno takto čistou logikou volby, tedy jejím časovým zařazením před situací jejích důsledků, nelze Pavlíkův termín bez okolků přijmout. Navíc, jak bylo řečeno, lidé by dle předpokladu měli přijímat systém kontinuálně a chápat jeho výhodnost při svém jednání. *Ex post* tedy může sloužit jako teoretická zpětná rekonstrukce faktu, že reflektujeme souvislou selekci (vědomou či nevědomou) určitých praktik a zpětně o ní prohlásíme, že ji z faktu jejího zachování lze chápat jako optimální. To však stále nedává návod, jak jednat. Soudím však, že i přes to má toto označení svá pozitiva.

Vzhledem k další argumentaci vyjměme subkategorii utilitarismu činu, který ani Hayek ani Hume nezastávají. Vezměme si jako zástupce utilitarismu pravidel Hobbesa. Hobbes, ale i například Bentham, předpokládají možnost *ex ante* tvoření normativních kritérií činů a pravidel, aniž by předpokládali jakoukoli zkušenost s pravidly a činy jako takovými. Když Hobbesův jedinec v přirozeném stavu racionálně reflektuje svoji situaci, nezbytně a s logickou nutností dospívá k nazření přirozeného zákona. Ve chvíli, kdy si uvědomí neudržitelnost své situace, přistupuje, a zde je třeba říci, že opět analyticky, k nutnosti podřazení svých přirozených práv. Hobbesova formulace společenské smlouvy tedy vychází z racionálního imperativu, který lze následně explikovat do systému pravidel, jejichž evidentní výhodnost spočívá v tom, že zabraňuje bezprostřednímu a neredukovanému nebezpečí smrti, tedy *summum mallum* Hobbesovy teorie. Vycházíme tedy z pozice jedince, který bez jakékoli zkušenosti s koordinací svého jednání a zájmů v rámci systému pravidel je schopen vytvořit

²³³ Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 544-545.

pravidla občanského soužití. Ponechme nyní stranou fakt, že teorie společenské smlouvy se snaží o hypotetickou rekonstrukci vzniku a legitimacy státní moci – v tuto chvíli řešíme metodologicky samotné možnosti tvorby pravidel. A zde je výrazná odlišnost u Huma a Hayeka. Jejich systémy pravidel nacházejí svoji legitimitu *ex post* tím, že za sebou mají prokazatelnou schopnost koordinačního zajištění fungujícího řádu. Tato pravidla tedy jsou tvořena částečně vědomě (tedy *ex ante* – předpokládá se užitečnost) a částečně nevědomě. Nejsou však tvořena jako vědomý za konkrétním účelem konstruovaný artefakt, nýbrž jako konvenčně sedimentovaný řád legitimizovaný svou schopností vyřešit problém koordinace. Přestože tedy Pavlíkova terminologie je věcně správná, zdá se označení utilitarismu pravidel *ex post* nejednoznačné, a to i vzhledem k otázce samotného termínu utilitarismu pravidel. Hayek, poté co kritizuje Benthamův projekt kardinality kalkulace užitků, píše:

Žádný systém druhového utilitarismu nebo zásadového utilitarismu nemohl nakládat se všemi pravidly jak s plně determinovanými užitečnostmi, jež jsou jednající osobě známé, protože účinky jakéhokoli pravidla budou záviset nejen na tom, zda se vždycky dodržuje, nýbrž i na dodržování dalších pravidel ze strany jednající osoby, a na pravidlech, která sledují všichni ostatní členové společnosti. Posuzování užitečnosti pravidla bude tudíž vždycky předpokládat, že se nějaká další pravidla berou jako daná a obecně dodržovaná a neurčovaná nějakou známou užitečností, takže by mezi determinanty užitečnosti jakéhokoli pravidla vždy byla jiná pravidla, která by nemohla být odůvodněna svou užitečností.²³⁴

Ukazují se nám zde dvě teze. (i) Pro Hayeka je distinkce utilitarismu pravidel a utilitarismu činu v podstatě nepotřebná, protože obojí si klade přílišné epistemologické nároky. Posuzování činů, vzhledem k předpokládané užitečnosti, implicitně předpokládá požadavek rozsáhlých, osobě zákonodárce přístupných znalostí. To je pro Hayeka, vzhledem k jeho obecně zastávanému skepticizmu ohledně centrálního plánování v jakékoli oblasti lidského jednání, nepřijatelné. (ii) Utilitarismus pravidel ale není o nic méně subtilní ve svých epistemologických požadavcích. Vytknutí jednotlivých pravidel z celkového řádu interakcí na jedné straně deformuje původní funkcionální začlenění pravidla, takže jeho samostatné posuzování je irelevantní. Na straně druhé případná snaha obhajovat partikulární pravidla vzhledem k jejich *konkrétním známým* účinkům je dle Hayeka opakem toho, k čemu historicky pravidla interakcí

²³⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 152.

vznikla. Totiž proto, že jednotlivé účinky neznáme. Jen tak lze zajistit dodržování řádu interakcí lidských jednání jako morálka a právo, aniž bychom je relativizovali pomocí kalkulu navýšení jednotlivých užitečností. Za Hayekovými slovy se opět vynořuje představa neutrality práva a závaznosti morálky na základě epistemologického skepticismu.

Například Diamond tvrdí, že navzdory původní náklonnosti k jistému typu utilitarismu Hayek v pozdější fázi utilitarismus jako celek odsuzuje.²³⁵ To je silná a patrně nesprávná interpretace. Hayek se kriticky vyjadřuje k utilitarismu v tom pojetí, kdy pracujeme s *ex ante* konstrukcí užitečnosti pravidla nebo činu vzhledem k důsledkům, které si nárokuje explicitně pojmenovat. Na druhou stranu samotné Hayekovo pojetí evoluční geneze pravidel implicitně obsahuje tezi o jejich užitečnosti, kteréžto důkazem je samotné evoluční přežití. Dá se tedy hovořit o deskriptivním pojetí utilitarismu vzhledem k nutné výhodnosti systému pravidel chování, která zaručují možnost koordinace zájmů. Pokud Hayek mluví o užitečnosti, chápe ji jako výhodnost celého systému vzájemně propojených pravidel. Analogicky k Hayekovi hovoří i Hume. Jinými slovy, pokud Hayek mluví o užitečnosti, zabývá se systémem pravidel, pokud o užitečnosti mluví Hume, vnímá ji jako systém konvencí. Jak jsem se snažil naznačit výše, tyto pojmy jsou si velice blízko a Hume je pro Hayeka v této souvislosti patrně nejsilnějším zdrojem inspirace. Hardin při své interpretaci Huma popisuje jeho utilitarismus jakožto institucionální.

*Hume's account of artificial virtues, especially those that are managed by institutions, yields a very clear statement of institutional utilitarianism. Instances of honoring the law of property may violate our interests and might seem to entail no good whatever, but having the law of property is in our interest, is indeed mutually advantageous. The principle of mutual advantage is constantly in the background of Hume's claims.*²³⁶

Vzájemná výhodnost je dle Hardina v prvním řádu „egoistická“ v tom smyslu, že jedinec přijímá pravidla tehdy, je-li mu zaručeno že mu zajistí vlastnictví. Avšak v druhém řádu si sám uvědomuje, že užitečnost právního systému spočívá nejen v zajištění jeho konkrétních potřeb,

²³⁵ Diamond, Arthur M.: F. A. Hayek on Constructivism and Ethics, The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV (1980), No. 4, s. 361.

²³⁶ Hardin, Russell. Op. Cit. 2007, s. 168.

ale i v zajištění obecného pořádku. Ten se navíc vztahuje i na události, které nelze předvídat.²³⁷ Termín institucionální utilitarismus je tedy důležitý v tom, že umožňuje odlišit teorie našich autorů od prostého utilitarismu pravidel, a zároveň poukazuje na úkol systému právních pravidel. Jako posledního zmiňme ještě Johna Graye. Ten nabízí termín nepřímý utilitarismus, *indirect utilitarianism*:

*By indirect utilitarianism, it will be recalled, I intend that theory of morality and practical reasoning which evaluates all states of affairs by reference to the utility they contain but which condemns any strategy of direct utility-maximization as self-defeating.*²³⁸

Gray svým termínem cílí na jiný důležitý aspekt Hayekova myšlení – užitečnost nemůže být vázána na konkrétní výsledek, pravidla nebo čin. Užitečnost systému pravidel musí spočívat v jejich abstrakci, tak aby lidé jím podřízení chápali, že jim tento systém zajišťuje maximální možné pole působnosti, chrání jim základní práva, ale zároveň neumožňuje konkrétním cílům, aby převážili abstraktní a obecnou užitečnost systému. Základem této nepřímosti je tak liberální argument proti ustavování výjimek a privilegií. Gray tímto termínem také vyzdvihuje jedno z důležitých tvrzení Davida Huma.²³⁹ Utilitární teorie Huma a Hayeka tak dle mého názoru nejlépe vystihují termíny institucionální či nepřímý utilitarismus.

4.4 Evoluce a skepticismus

Cílem čtvrté kapitoly bylo poukázat na ty aspekty myšlení Davida Huma, které lze identifikovat jako inspiraci pro filosofii Friedricha A. Hayeka. Tento úkol se neobešel bez určité redukce a pozornost byla kladena výhradně na filosofii politickou a právní. Při četbě a interpretaci těchto dvou autorů však není možné pominout ani jiné tradiční filosofické otázky, především pak epistemologii. Je to právě otázka poznání a jeho dosahu, která tvoří výchozí bod k problému právnímu, ekonomickému či morálnímu. Když Hume uvádí svoji teorii spravedlnosti, konfrontuje její možnost se svými základními epistemologickými kategoriemi. Přestože Humova a Hayeka epistemologie (či teoretická psychologie) není identická, formálně je jejich záměr stejný. Již od počátku se snaží pojem spravedlnosti vymezit mimo deduktivní racionalitu.

²³⁷ Hardin, Russell. Op. Cit. 2007, s. 168.

²³⁸ Gray John. Op. Cit. 1986, s. 100.

²³⁹ Hume, David. Op. Cit. 1896, s. 502-504.

Snaha o matematizaci všech oblastí lidského poznání je manifestovaná příkladně ve filosofii Hobbesově a dosahuje svého vrcholu za osvícenství. Není proto náhodu, že Hume i Hayek, implicitně či explicitně, polemizují s těmito přístupy nejen na základě morálky či politiky, ale právě na základě epistemologie. Na faktoru, který jakoukoli srozumitelnou diskusi o těchto otázkách funduje.

Spojitosť mezi Humem a Hayekem ale není jen formální v podobě jakéhosi skepticismu. Při četbě Humova pojednání o vzniku spravedlnosti jakožto umělé ctnosti jsme konfrontováni s pojmem spravedlnosti, který hraje ústřední roli nejen u Huma, ale, jak jsem se snažil ukázat, i u Hayeka. Přestože se jedná o otázku stěžejní, bývá ignorována a zastřena klasickým dualismem *physis-nomos*. Tento dualismus, přes novověkou aktualizaci pojmu přirozenosti, stále nedává nahlédnout na Humův analytický rámec. Hume považuje spravedlnost za umělou ctnost. Za ctnost, která stojí mimo racionální konstrukci, mimo nativní lidské afekce. Přestože není uvědomělým cíleným lidským výtvořem, není ani kosmickým řádem. Stojí na pomezí obou, a přestože je umělá, troufá si o ní Hume říci, že zakládá učení o přirozených zákonech. Toto neintuitivní pojetí přejímá i Hayek. U obou našich autorů rezonuje ve specifickém pojetí kulturní evoluce. Z výkladu je zřejmé, že nejde o teorie čistě konzervativní, byť bychom zde jistě okrajové motivy najít mohli. Výklad pojmu konvence, respektive kulturní evoluce, však vede k dalším otázkám, které jsem se pokusil předestřít v rámci debat v teorii práva či utilitarismu. Klasický spor mezi právním pozitivismem a teorií přirozeného práva totiž v perspektivě Huma a Hayeka dostává nové motivy a tisíciletou debatu žádoucím způsobem zpestřují. Je to právě fundace právního řádu skrze pravidla, jejichž původ a povahu řeší naši autoři, která novým způsobem pojímá vztah práva a morálky, respektive ukazuje na jejich neopominutelnou spojitost. Přes přirozeně-právní stanovisko však nelze pominout rozdíly v rámci tohoto stanoviska. Specifický Hayekův proceduralismus, který má dle mého jednoznačnou inspiraci Humem, lze poměřovat v dialogu s Kantem, Rawlsem či Fullerem, nikoli však Lockem. Podobně je tomu v utilitárních přístupech. I zde se Hume i Hayek staví do opozice ke klasickému dualismu utilitarismu činu a utilitarismu pravidel. Otázka na jejich teorii je otázkou vhodné terminologie, která by vystihla právě odlišnost od těchto přístupů. Pomocí analýzy několika alternativ lze uzavřít, že jak termín institucionální utilitarismus, tak termín nepřímý utilitarismus vystihují přístup jak Huma, tak Hayeka.

Tato kapitola měla za úkol poukázat na spojitost myšlení Huma a Hayeka, která je nepřehlédnutelná při studiu jak primární, tak sekundární literatury. Přestože Hayek na Huma

často odkazuje, a přestože je Hayekova inspirace skotským osvícenstvím známá, je třeba tuto inspiraci specifikovat a kontextualizovat. Je to právě explicitní rozbor Humova myšlení, který plní i druhé zadání této práce. Ukázat, že Hayekův přístup je primárně filosofický. A právě rozpracováním své filosofie vygeneroval Hayek bezpočet svých příspěvků ekonomii, politologii, etice, metodologie, psychologii či evoluční teorii.

V. Karl Popper a F. A. Hayek ke vztahu metodologie a politické teorie ve vzájemném dialogu a střetávání

5.1 Mezi vědomím a institucemi

Jak bylo avizováno v úvodu, průvodním záměrem předkládané disertační práce je posoudit též vztah Hayek a Karla R. Poppera. Důvody k této komparaci mají neopominutelnou věcnou i historickou relevanci, o které pojednává tato kapitola. Popper bude pro účely této kapitoly sloužit jako určitý referenční bod, neboť jako vůdčí osobnost teorie a metodologie vědy 20. století významným způsobem utváří představu o tom, co je a není věda, ale zároveň je v sekundární literatuře vnímán též jako průvodce myšlením samotného Hayeka. Vztah těchto autorů pak pomůže nejen vyjasnit pozici Hayeka, ale umožní vyjádřit se mimo jiné právě i ke snahám vnímat tyto autory jako proponenty obdobné metodologické pozice.

Přestože intelektuální cesta k otázkám o povaze vědy vedla u obou Rakušanů z různých výchozích pozic, tedy logiky, matematiky a fyziky u Poppera, a ekonomické teorie a teoretické psychologie u Hayeka, značnou část jejich produktivního života je vedla k otázkám podobným. Spřízněnost obou autorů je samozřejmě téma, které neuniklo celé řadě autorů.²⁴⁰ Kromě té intelektuální je však třeba věnovat pozornost i perspektivě životní. Je koneckonců všeobecně známo, že Popper se po válce díky Hayekovi dostal ze svého útočiště na Novém Zélandu na London School of Economics, kde našel podporu a zázemí pro rozvíjení svých myšlenek, které představil ve svých slavných textech *Logika vědeckého bádání* a *Otevřená společnost a její nepřátelé*.²⁴¹

Právě vztah myšlenek a osobního přátelství je častou interpretační perspektivou, kterou si autoři pomáhají při výkladu těchto filosofů. Otázku kterou si lze klást je, nakolik jeden druhého ovlivnili, popřípadě jaké jsou mezi nimi rozdílnosti. Celou situaci v čistě interpretační rovině

²⁴⁰ Caldwell, Bruce: Hayek the Falsificationist? A Refutation. In: Research in the History of Economic Thought and Methodology, Vol. 10 (1992), s. 1-15; Ebenstein, Alan: Hayek's Journey. New York: Palgrave MacMillan 2003, s. 171-185; Gray, John. Op. Cit. 1986, s. 106-111; Hayes, Calvin: Popper, Hayek and the Open Society. London: Routledge 2009, s. 11-40; Loužek, Marek: Metodologie ekonomie. Praha: Karolinum 2009, s. 64-67 a 399-429; Scott, K. J.: Methodological and Epistemological Individualism, The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 11 (1961), No. 44, s. 331-336 a Vernon, Richard: The "Great Society" and the "Open Society": Liberalism in Hayek and Popper, Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique, Vol. 9 (1976), No. 2, s. 261-276.

²⁴¹ Popper, Karl: Otevřená společnost a její nepřátelé I. Praha: OIKOMENH 1994a; Popper, Karl. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Praha: OIKOYMENH 1994b; Popper, Karl: Logika vědeckého bádání. Praha: OIKOYMENH 1997.

ale právě osobní vazba obou autorů zatemňuje. Jak již bylo řečeno, Popperův nedobrovolný pobyt na Novém Zélandu způsobený expanzí nacistického Německa vystřídalo působení na London School of Economics. Celá akce byla patrně možná jen díky přímluvě a intervenci Hayeka, který v té době v Londýně působil.²⁴² Ta byla nutná přes fakt, že klíčová Popperova publikace *Logika vědeckého bádání* již byla několik let vydána a dostávalo se jí pozornosti ve filosofických kruzích. Nutno dodat, že pozornosti, která ji staví do pozice zásadního textu 20. století, se jí dostalo až s jejím anglickým překladem. Tento moment v kariérách obou filosofů se koneckonců odráží na častém zdvořilostním vzájemném odkazování, především pak v 50. letech.

Chronologicky první otázkou do diskuse však je, zdali existuje nějaké vzájemné ovlivnění již v předválečných či válečných letech. Lze se domnívat, že Popper s Hayekovým dílem seznámen byl, ale patrně jen zběžně a vzhledem k určité tematické různorodosti je případný vliv tímto směrem považovat spíše za marginální. Ovlivnění Hayeka Popperem je již tématem etablovaným. Výchozí premisou standardní interpretace je, že slavný Hayekův esej *Economics and Knowledge*, kterým se vymezuje vůči Misesově ekonomické teorii a významným způsobem mění zacílení své filosofie, je důsledkem jistého „zpopperovštění“.²⁴³ Tato otázka má dvě roviny. Je možné si pod tímto zpopperovštěním představit přímý vztah s četbou *Logiky vědeckého bádání*, nebo si ho lze představit jako obecnější příklon k empiričtějšímu přístupu, který v určitých variacích sdílí s některými Popperovými myšlenkami.

Lze se jen domnívat, nakolik byl Hayek ovlivněn *Logikou vědeckého bádání* při psaní *Economics and Knowledge*, jež je prvním významnějším metodologickým článkem, který chronologicky vychází po *Logice vědeckého bádání*. Například Ebenstein se přiklání k názoru, že Hayek znal Popperovo dílo dobře již krátce předtím, než se poprvé poznali, tedy v roce 1939.²⁴⁴ Proti této tezi vystupuje například Caldwell.²⁴⁵ Přestože Hayek patrně toto dílo četl a znal, není pravděpodobné, že by se stalo impulsem či snad hlavní příčinou jeho eseje. Druhá rovina umožňuje vidět interakci obou autorů v širší časové perspektivě a otevírá mnohé interpretační možnosti. Pokud panuje určitá nejasnost ohledně jejich intelektuální interakce v letech předválečných, pozdější texty obsahují explicitní vzájemné odkazy. *Bída historicismu*

²⁴² Moural, Josef: Otevřená společnost: geneze a kontext. In Znoj, Milan (ed.): Šance otevřené společnosti. Studia Philosophica XII. Praha: Karolinum 2002, s. 18.

²⁴³ Loužek, Marek. Op. Cit. 2000, s. 162 – 163.

²⁴⁴ Ebenstein, Alan. Op. Cit. 2003, s. 177.

²⁴⁵ Caldwell, Bruce. Op. Cit. 1992, s. 5.

či *Conjectures and Refutations* obsahují mnohé odkazy respektive věnování Hayekovi.²⁴⁶ Naproti tomu například *Studies in Philosophy, Politics and Economics* jsou důkazem velkého vlivu, který měl zase Popper na Hayeka.²⁴⁷ Zmiňovaný Ebenstein nabízí mnoho důkazů o tom, že i v pokročilém věku oba autoři udržovali přátelský vztah. Tyto vzájemné projevy úcty, které provázejí jejich texty v podstatě až do konečných dnů jejich intelektuální tvorby, společně s na první pohled obdobným přístupem k filosofickým problémům, jsou biografickým důvodem k tvrzením, se kterým bude tento text polemizovat. Totiž, že myšlenky obou autorů jsou kompatibilní. V našem případě v pohledu oboru filosofů na metodologii vědy. Odkazem na teorii vědy se dostávám do roviny filosofické. Nejprve se pokusím obecněji charakterizovat základní rozdíly, které povedou k závěru, že přístupy obou jsou odlišné nejen v drobnostech, ale odlišné principiálně. Poté se zaměřím konkrétně na téma individualismu, který je v podobě metodologického individualismu po jistou dobu výrazným definičním znakem jejich myšlení. Zde se ukáže, že (i) pokud by teoretická spřízněnost byla myslitelná, tak v tom, že se oba autoři vzdalují od tradičního pojetí metodologického individualismu k pojetí, které budu nazývat institucionálním individualismem, a za (ii) i tento krok je pouhým zdánlivým sblížením, neboť přetrvává zásadní spor o to, co si oba představují pod pojmem instituce.

5.2 Dualismus mezi falzifikací a komplexními řády

Leitmotivem Hayekova myšlení je otázka po rozsahu a možnostech poznání. Tato problematika, byť v rámci jeho myšlení rozvinutá v různých obdobích různým způsobem, tvoří klíč k pochopení celého spektra jeho myšlenek. Je také zřejmé, že jeho pozice je spíše skeptická. Ať už čteme *Kontrarevoluci vědy* zosobňující boj proti scientismu, *Sensory Order* vymezující jeho pozici v teoretické psychologii či jakýkoli text explicitně pracující s pojmy politické ekonomie a filosofie, vždy u Hayeka vidíme opozici vůči koncepcím postulující možnost „úplného“ či „celkového“ poznání. Stačí vzpomenout jejich omezený výčet, ve kterém bychom našli konstruktivismus, scientismu, objektivismus, kolektivismu, historismus a další. Všechny tyto myšlenkové směry vycházejí podle Hayeka z určité epistemologické teze, tedy teze o rozsahu a možnostech poznání. Není tedy pochyb o tom, že Popperova falzifikující a „destruktivní“ filosofie ve svém negativním zacílení a vyvracení nároků poznání Hayekovi

²⁴⁶ Popper, Karl: *Conjectures and Refutations*. London: Routledge 1963 a Popper, Karl: *Bída Historicismu*. Praha: OIKOYMENH 2008.

²⁴⁷ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001c a Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001d.

konvenuje. Kromě sdílené představy o falibilitě vědeckého poznání a individualismu poskytl Popper i aparát jak se bránit nástupu pozitivistické ekonomické metodologii, kterou Hayek považoval za neadekvátní povaze společenské vědy. Pro tuto kapitolu vyjdu z tvrzení, že v klíčových parametrech své filosofie vycházejí oba autoři navzdory běžné interpretaci a vzájemnému odkazování z pozic v podstatě opačných. Tyto parametry lze identifikovat jako (i) postoj k problematice dualismu vědeckých metod, tedy jako otázku scientismu, (ii) postoj k povaze psychologismu a obecně role vědomí při vysvětlování jevů společenských věd. V této kapitole se zaměřím především na otázku racionalismu s tím, že další argumentace dotvářející pojetí psychologismu bude exponována v dalších částech textu.

Tyto dva parametry jsou vybrány s ohledem na další část textu, která se zabývá individualismem. Individualismus, především pak ten metodologický je principem, ke kterému se oba hlásí. Jak se pokusím ukázat s využitím expozice scientismu a psychologismu, i zde se navzdory zajímavému posunu obou autorů vyskytuje principiální rozpor. Kromě těchto dvou zmíněných parametrů je radno upozornit ještě na další dva, kterých je třeba si u obou všimnout a které dotvářejí komplexnější kontext sledované problematiky. Jedná se o otázku historismu, především pak v kontextu Hayekovy recepce evoluční teorie, a otázku vztahu metodologie vědy a politické teorie.²⁴⁸ Scientismem budeme pro naše účely zjednodušeně chápat tvrzení, že pro všechny vědy, resp. vědecká vysvětlení, nezávisle na jejich předmětu, je možné využít jeden typ vědecké metodologie. Tímto typem je model přírodovědného poznání. Scientismus je tedy typ redukcionismu.

Ambice Popperova falzifikačního modelu je zřejmá. V *Bídě historicismu* zastává názor, podle něhož „všechny teoretické nebo generalizující vědy používají stejnou metodu, ať jsou to vědy přírodní nebo sociální“.²⁴⁹ Tento radikální názor nelze nechat bez komentáře, neboť je třeba ho vnímat v širším kontextu Popperovy argumentace. Zmiňovaná *Bída historicismu* je schematicky vystavěná na interpretaci dvou názorů, které tvoří pro Poppera nástroj pro zachycení vývoje filosofické tradice. Jedná se o srovnání tzv. anti-naturalistických a pro-naturalistických učením. Jak napovídá název, první názor trvá na principiální nepřevoditelnosti metod společenských a přírodních věd. Ten druhý je naopak o této převoditelnosti přesvědčen. Jeho výklad však obsahuje nejen expozici obou názorů, ale i jejich kritiku. Ambivalentní vztah k pro-naturalistickým učením, tedy vztah k otázce scientismu je zde vnímán v kontextu

²⁴⁸ Doleček, Pavel: Karl Popper a sepětí vědecké metody a demokracie. *TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE*, Vol. 34 (2012), No. 4, s. 439-467.

²⁴⁹ Popper, Karl. *Op. Cit.* 2008, s. 105.

historicismu. Pro Poppera tradiční pozitivistická metoda spočívala v induktivním vyvozování obecných tvrzení z množství individuálních empirických pozorování. Pokud byla tvrzení komparována s realitou a verifikována, bylo usuzováno, že jsou pravdivá. Důležitým krokem toho postupu byla otázka predikce, tedy předpověď povahy následných jevů. Pro-naturalistická (scientistická) učení, která Popper odmítá, pracují právě s modelem indukce, kterou ale nevhodně aplikují na zkoumání historie. Na základě domnělé exaktní metody argumentují vědeckým poznáním zákonů historických procesů a na základě tohoto poznání formulují predikce nevyhnutelného vývoje. Metodou je právě indukování či abstrahování takových zákonů, která mají mít povahu zákonů přírodních.²⁵⁰ Zde je klíčový moment Popperova postoje ke scientismu. Jeho chybou není to, že se odkazuje na jednotnou metodu přírodních a společenských věd, ale že postuluje vadnou jednotu. Jak bylo řečeno, pro Poppera byl v době tvorby *Logiky vědeckého bádání* zásadní problém dominantního pozitivismu že vycházel z indukce. Bude-li pozitivismus nahrazen metodologií deduktivní a falzifikační, tedy popperianskou, není již třeba scientismus odmítat. Možnou variantou této jednoty je například přijetí metodologického individualismu společenskými vědami. Ten totiž vychází z modelů, které jsou agregáty subjektivních pojmů individuů. Podle Popperových slov by takto jím reformovaná vědecká metodologie mohla být přijatelná i pro Hayeka.²⁵¹ Dokonce poukazuje na fakt, že Hayekovo odmítání scientismu spočívá právě v tom, že Hayek má zkrácenou představu o pravé přírodovědné metodě. Sice jej chválí za jeho kritiku pozitivismu,²⁵² nicméně ten však nesmí být považován za jediného reprezentanta této metody. Docenění falzifikačního modelu zároveň odstraní argumenty proti scientismu.

Pro potřeby mé argumentace lze jako první klíčový Hayekův text ke scientismu brát *Kontrarevoluci vědy*. Zde Hayek představuje svoji komplexní kritiku scientismu, kterou ale nazývá též jako objektivismus, historismus, kolektivismus či konstruktivistický racionalismus. Klíčovým východiskem těchto učení je právě scientismus:

kdekoliv se budeme zabývat otrockým napodobováním metod jazyka a vědy, a nikoli obecným duchem nezaujatého zkoumání, budeme mluvit o scientismu nebo o scientistických předsudcích (...) postoj, jenž je rozhodně nevědecký v pravém slova smyslu, neboť zahrnuje mechanickou

²⁵⁰ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 86.

²⁵¹ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 109-111.

²⁵² Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 55.

*a nekritickou aplikaci určitých myšlenkových návyků na oblasti, které jsou odlišné od těch, v nichž tyto návyky vznikly.*²⁵³

Hayek v *Kontrarevoluci vědy* popisuje tendence tohoto zneužití v metodologii vědy pomocí tří pojmů objektivismu, kolektivismu a historismu. Z těch dále vychází konstruktivistický racionalismus. Hayekovým záměrem v této knize je ukázat dvojí potíž scientismu. Jednou z nich je povaha faktů, se kterými pracují společenské vědy a které jsou subjektivní. Jedná se o mentální stavy jednotlivých lidí, které se pak v sociální realitě manifestují skrze jejich jednání. Jako takové tedy nejsou kvantifikovatelné, což konsekvntně ovlivňuje možnost vysvětlení a predikace. Společenská věda musí umět vysvětlit sociální celky jako důsledky představ jednotlivců. Epistemologickým východiskem pro tato tvrzení byl Hayekův psychologismus, který budu rozebírat dále. Druhým cílem bylo ukázat politický a ekonomický důsledek scientismu. Jeho rozbor variací na „sociální fyziku“ a její sociálně-inženýrské ambice však nejsou předmětem tohoto textu.

Důležitější pro pochopení Hayekova vztahu ke scientismu jsou ale jeho metodologické texty v padesátých a šedesátých let.²⁵⁴ Hayek zde zavádí nové kritérium pro odlišení různých způsobů vědeckého vysvětlování. Jak jsem ukázal již ve třetí kapitole, toto už nespočívá v odlišení společenských a přírodních věd, ale v odlišení věd, které se zabývají komplexními, resp. jednoduchými systémy. Jednoduché systémy se vyznačují možností komplexní a konkrétní poznatelnosti všech prvků a vazeb. Tato vlastnost jednoduchých systémů umožňuje přesná měření a predikce pomocí přírodních zákonů. Naopak složité systémy umožňují poznatelnost jen velmi omezenou. Omezená poznatelnost spočívá v popisu pravidelností či vzorců, které ustavují strukturu složitého systému. Pro Hayeka se modelovým popisem „vysvětlení vzorce“ stala evoluční teorie. Pro naši komparaci s Popperem je zde důležitý jiný poznatek. Hayek odmítá tradiční klasifikaci, která určovala povahu scientismu. Pro Hayeka nyní již nemá smysl rozlišovat mezi přírodními a sociálními vědami z *hlediska* metody. Například zmiňovaná evoluční teorie je schopna vysvětlit genezi a povahu společnosti, stejně jako povahu mysli či biologických systémů. Rozdíl, který je teoreticky zajímavý, spočívá ve zhodnocení významu míry komplexity zkoumaného systému či jevu. Jestliže tedy snahou Poppera byla metodologická jednota vědy, Hayek poukazoval na metodologickou nepřevoditelnost společenských a přírodních věd. Hayek souhlasí, že hypoteticko - deduktivní metodika může

²⁵³ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1995a, s. 18.

²⁵⁴ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001c a Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001d.

být přínosná, přesto však existují její značné meze, je-li aplikována na společnost.²⁵⁵ Hayek spíše oceňuje, že toto schéma umožňuje formulovat určité hypotézy jakožto zákazy (negativní formulace jako atribut evolucí generovaných pravidel užívá i Hayek; například tzv. negativní charakter testu nespravedlnosti).²⁵⁶ Hayek dále argumentuje, že nejsme ve společnosti schopni zjistit dostatek informací, které jsou povahy subjektivní a roztroušené, abychom něco transparentně falzifikovali.²⁵⁷

Mnozí autoři upozorňují,²⁵⁸ že Hayek ve svém článku *Stupně vysvětlování* převzal Popperovu perspektivu falzifikovatelných modelů. Na základě výše uvedeného je třeba si uvědomit, že pro Hayeka je Popperův model nepřijatelný protože vysvětlení vzorce není schopno vytvářet falzifikovatelné hypotézy. Pokud Popper hodnotí hypotézu kladně na základě toho, jaký je její empirický, tedy falzifikovatelný obsah, pak vysvětlení komplexních řádů pomocí abstraktních pravidelností se s jeho modelem v důležitých ohledech míjí. Stupeň vysvětlení, který umožňuje teorie deduktivního modelu převzatého z fyziky, se kvalitativně liší od vysvětlení, které pracuje s komplexními systémy. Popperův model funguje jako koncept, se kterým vědec přistupuje ke společnosti a testuje ho (podle vzoru primátu teorie před pozorováním). Nepracuje tak s pojmy neměnných ani evolučně vyvinutých kategorií mysli (tj. s Hayekovým raným ani pozdním stádiem). Dokonce se spíše zdá, že Hayekova teze o evolučním charakteru sociálních formací by mohla spadat do Popperových kategorií anti-naturalistických historicistů (evoluce není hypotéza v popperovském smyslu).

Popperovu výchozí pozici s ohledem na psychologismus definují dva základní parametry. Tím prvním je pozice, kterou lze ve filosofické tradici vysledovat již od G. Fregeho, který se pokusil předložit systém logiky, který by ale zároveň neodkazoval k lidské psychologii. Význam logického uvažování a jeho formální klasifikace tedy podle Poppera lze docenit pouze jeho odpsychologizováním. Logika nepopisuje vnitřní stavy lidského vědomí a vysvětlení jejich průběhu není pro logiku jako takovou nejenom žádoucí, ale ani možné. To se odráží v druhém parametru, a sice v jeho pojetí racionality. Popper zavádí svoji známou dichotomii mezi naivním a kritickým racionalismem pomocí vztahu k „sebekritice“ těchto jednotlivých racionalismů.²⁵⁹ Nekritický či naivní racionalismus vychází z předpokladu, že je věda založena na poznání, které je odvozeno racionálně či empiricky. Cokoli co nespadá do této kategorie, je

²⁵⁵ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001c, s. 74.

²⁵⁶ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1994, s. 167-172.

²⁵⁷ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 2001c, s. 79-80.

²⁵⁸ Loužek, Marek. Op. Cit. 2009, Ebenstein, Alan. Op. Cit. 2003 nebo Hayes, Calvin. Op. Cit. 2009.

²⁵⁹ Popper, Karl. Op. Cit. 1994b, s. 197.

označeno jako iracionální. Problém nastává ve zmiňované sebereflexi. Naivita přistupuje ve chvíli, kdy se tento racionalismus stává dogmatem. Tedy, stane se předpokladem veškerého zkoumání, aniž by byl sám jakožto předpoklad podroben kritice a případnému nahrazení. Nekritický či naivní racionalismus nemůže nabývat statutu falzifikovatelné hypotézy v Popperově smyslu.

Rozdíl tedy není v tom, že jeden z racionalismů v principu neuznává racionální či empirické poznání, ale v tom, jak se staví k omylnosti vlastních předpokladů. Kritický racionalismus pak není jen metodickým přístupem k různým teoriím ve vědě a společnosti. Jedná se o přístup ke kritickému racionalismu samotnému, protože ten sám je v tomto schématu považován jen za jednu z teorií. Tato teorie zavádí určité metodické mechanismy, ale samotná její platnost je založena pouze na možnosti falzifikace. Popper sám připouští, že tento typ racionalismu je nutně vzdálen naprosté soběstačnosti. Nemá status neměnné pravdy. Jeho přijetí je tedy svým způsobem iracionální, ale iracionální jako přijetí každé jiné teorie, kterou máme teprve postoupit kritice. „Avšak ani logická argumentace, ani zkušenost nemohou ustanovit racionalistický postoj. Neboť pouze ten, kdo je ochoten o argumentaci a zkušenosti uvažovat, kdo již tudíž tento postoj přijal, bude zkušeností a argumentací ovlivněn“.²⁶⁰ Popper si dobře uvědomuje, že existují formy racionalismu i iracionalismu, které nevynikají touto kritičností, nechovají se jako prozatímní teorie a nárokují si absolutní platnost. Výhodou kritického racionalismu je, že umožňuje uvažovat o odmítnutí sebe sama, a maximálně tak snižuje škody, které by potenciálně mohl způsobit. Je zřejmé, že u Poppera je racionalita metodologická, logická. Jedná se o určitý kritický přístup a řešení problému, který přináší vědecký proces a nejenom ten.²⁶¹ To je dáno kritikou psychologismu. Racionalita se tak vyčerpává na kategorizaci způsobů úsudku a kritický racionalismus funguje primárně jako vylepšená metodologie vědy.

Hayekovo pojetí racionality může být na první pohled ovlivněno Popperem. Napovídá tomu i citát z klíčové pasáže *Práva, zákonodárství a svobody*:

Jistě jedním z úkolů rozumu je rozhodovat, jak daleko má sahat jeho kontrola nebo jak dalece by se měl spoléhat na jiné síly, které kontrolovat nemůže. Je tudíž v této souvislosti lepší nerozlišovat mezi „racionalismem“ a „antiracionalismem“, nýbrž rozlišovat mezi

²⁶⁰ Popper, Karl. Op. Cit. 1994b, s. 196.

²⁶¹ Popper, Karl. Op. Cit. 1963 nebo Popper, Karl: Život je řešení problémů. Praha: Mladá Fronta 1998.

*konstruktivistickým a evolučním, nebo v termínech Karla Poppera mezi naivním a kritickým racionalismem.*²⁶²

Odkaz na Poppera lze interpretovat tak, že Hayek poukazuje na falibilistické pojetí racionality, jak jsem jej představil výše. To by odpovídalo Hayekovu opakovanému motivu omezenosti a omylnosti našeho poznávání. Potud by s Popperem sdílel i odmítnutí konstruktivistických modelů racionality, které předpokládají teoretickou bezrozpornost a možnost modelace bez ohledu na empirickou skutečnost. Jak se pokusím níže doložit, vnímat ale na základě toho odkazu Hayeka jako myslitele zastávajícího pojem popperovské racionality, je nepřesné a v rozporu s celou řadou jeho argumentů. Na stejné straně, jako se vyskytuje Hayekem výše citovaná pasáž, se uvádí, že tradice myšlení, na kterou má být navazováno, vychází z potřeby pochopení vztahu mezi vědomým rozumem a procesy, které jsou podvědomé a tedy mimo náhled našeho vědomí. To neznámá, že byl Hayek zastánce hlubinné psychologie. Znamená to pouze fakt, že pochopení racionality není možné bez zohlednění nevědomých procesů. Hayekův evoluční racionalismus se pak snaží vysvětlit paralelní genezi struktur vědomí a společnosti. Na pomoc si bere svoji teoreticko-psychologickou teorii i specifickou analýzu filosofické tradice. Důležité je s ohledem na racionalismus prozkoumat tyto předběžné postřehy: zda jsou postuláty evolučního racionalismu falzifikovatelné, a zda racionalitu lze popsat „ideálním“ jazykem logiky. Vzhledem k tomu co bylo prokázáno ve třetí kapitole, historický narativ evolučního vývoje využívající vysvětlení vzorce může jen těžko být vymezen jako jasně definovaná hypotéza s vysokým falzifikačním potenciálem. Jak se pokusím ukázat dále, v návaznosti na pojetí sociální vědy ve druhé a třetí kapitole, bytostný subjektivismus Hayeka neumožňuje „logické“ uchopení racionality. V rámci popperovského schématu by tedy Hayekův přístup patrně neobstál. Při srovnání obou autorů je zřejmé, že při důkladném čtení by Hayek v Popperových očích zůstal anti-naturalistickým historicistou zastávajícím metafyzický či nekritický racionalismus. Naopak Popper by vyšel jako konstruktivistický scientista. Tato označení jsou sice nadnesená ve prospěch pointy této kapitoly, nicméně symbolizují zásadně odlišné přístupy obou autorů ke klíčovým tématům jejich teorií. Zatím spíše shrnující expozici poukazující na obecné rozdíly bude nyní následovat analýza pojetí individualismu, která se zásadním způsobem dotýká scientismu, resp. psychologismu. Jedná se zároveň o téma, které zůstává stranou badatelského zájmu jakožto téma nekonfliktní.

²⁶² Hayek, Friedrich. Op. Cit 1994, s. 34.

5.3 Metodologický individualismus

Popper se tématu metodologického individualismu věnuje především v *Bídě historicismu*, kde ho definuje následovně:

*Úlohou sociální teorie je obezřetně konstruovat a analyzovat naše sociologické modely v deskriptivních nebo nominalistických pojmech, tj. vycházejíc od jednotlivců, jejich postojů, očekávání, vztahů atd. Tento postulát může být nazván metodologický individualismus.*²⁶³

Nominalistický charakter individualismu naznačuje, že pro Poppera jsou reálně existující jen jedinci a kolektivní celky jsou výsledkem toho, co si o nich jedinci myslí. Tento nárok později zpochybníme. Pro Poppera je metodologický individualismus univerzálním nástrojem vědeckého vysvětlení. Krátce před svou definicí individualismu říká:

*Důležité je uvědomit si, že ve vědě se vždy zabýváme vysvětlováním, předpověďmi a testy a že metoda testování hypotéz je vždy stejná...Podle této hypotézy neexistuje žádný velký rozdíl mezi vysvětlením, předpovědí a testováním.*²⁶⁴

To je důležité zjištění protože odkazuje k Popperovu scientismu. Metodologický individualismu je mu nástrojem proti svébytnosti sociálních věd, resp. tvrzení „správná metoda sociálních věd je na rozdíl od metod věd přírodních založena na niterném porozumění sociálním jevům“.²⁶⁵ Tuto kritiku Popper rozvíjí ve svém pojetí intuice, tedy třech způsobech jak lze chápat vysvětlování ve společenských vědách založených na rozumění. Popper překvapivě všechny odmítá a označuje tyto přístupy za typ historicismu.²⁶⁶ Metodologický individualismus je obecným nástrojem vědy a nezakládá specifickou věd společenských. To je samozřejmě součástí širšího Popperova postoje k psychologismu, který byl popsán výše.

Na základě doposud předložených tvrzení by nemělo být překvapivé, že pojetí Hayeka je diametrálně odlišné. V *Kontrarevoluci vědy* se dočteme:

²⁶³ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 109.

²⁶⁴ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 106-107.

²⁶⁵ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 23.

²⁶⁶ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 23-26.

To, že vědec důsledně (...) systematicky začíná od pojmů, jimiž se lidé řídí ve své činnosti, a nikoliv od výsledků jejich teoretizování o vlastních činech, je charakteristickým znakem onoho metodologického individualismu, který je úzce spjat se subjektivismem společenských věd.²⁶⁷

Individualismus tedy vychází od individuí a jejich snažení jako od základních prvků. Pro společenské vědy jsou tedy daty typy vědomé lidské činnosti:

Jelikož pojmy a ideje mohou samozřejmě existovat jen v myslích jednotlivců a, což je obzvláště důležité, jenom zde mohou na sebe navzájem působit, nejsou skutečné prvky společenské struktury tvořeny komplexním celkem složeným z jednotlivých vědomí, nýbrž pouze a jen pojmy jednotlivců, názory, které si lidé vytvořili jak na sebe navzájem, tak na věci.²⁶⁸

Subjektivismus představený v *Kontrarevoluci vědy* říká, že společenskovědními daty jsou jisté výchozí představy jedinců. Neříká už však, že je společenská věda musí vysvětlovat. Pakliže bychom zkoumali postoje jednotlivců jako takové, tj. vysvětlovali každé jeho mínění, stačila by pro celou oblast společenských fenoménů psychologie. Jak říká Hayek, nejsou „předmětem našeho vysvětlení různé typy individuálních přesvědčení a postojů jako takové, nýbrž pouze elementy, z nichž budujeme strukturu možných vztahů mezi jednotlivci“.²⁶⁹ Společenské vědy se soustředí právě na ony vztahy mezi jednotlivci, které Hayek nazývá řády. Zde je důležitá tzv. kompozitivní složka metodologického individualismu, která spočívá v systematické rekonstrukci složitých celků ze skupin strukturálně propojených prvků. Je to právě kompozitivní metoda, která zde podle Hayeka umožňuje pochopení spontánních řádů, které jsou předmětem společenskovědního poznání.

V porovnání s Popperem se nám tedy opět navracejí motivy scientismu a psychologismu. Pro Hayeka je metodologický individualismus nástrojem proti scientismu:

V tom smyslu, ve kterém zde traktujeme protiklad mezi subjektivistickým přístupem společenských věd a objektivistickým přístupem přírodních věd, neříká tento protiklad mnohem více než to, co je obecně vyjádřeno rčením, že společenské vědy se zabývají v první řadě jevy individuálního vědomí, resp. mentálními jevy.²⁷⁰

²⁶⁷ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1994a, s. 38.

²⁶⁸ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1994a, s. 33.

²⁶⁹ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1994a, s. 39.

²⁷⁰ Hayek, Fridrich. Op. Cit. 1994a, s. 39.

Podobně je tomu i u psychologismu. Výchozí definice, kterou jsme využili pro metodologický individualismus, explicitně poukazuje na jeho spjatost se subjektivismem. Snaha interpretovat individualismus bez subjektivismu je u Hayeka nereálná.²⁷¹

5.4 Role institucí a vysvětlení vědomí

Do této chvíle bylo učení Poppera a Hayeka vnímáno jako v podstatných rysech odlišné a sumář těchto rozporů tvoří klíčový argument proti tvrzení, že teorie těchto dvou filosofů jsou kompatibilní či dokonce v podstatných rysech obdobné. Tuto dosavadní tezi je ale třeba poněkud zkomplikovat v návaznosti na expozici metodologického individualismu. Ten byl zatím rozebrán jen zběžně a především s ohledem na otázku scientismu a psychologismu. Na pozadí této expozice je zřejmé, že tento koncept či metodologický přístup je vzhledem k jeho funkci v systému obecně považován za jejich klíčový příspěvek k otázkám po povaze vědeckého poznání.²⁷²

Případná jednoznačná klasifikace obou autorů jako „individualistů“ však naráží na dvojí potíž. Ta první spočívá v nejasnosti samotného pojmu, tedy v existenci několika možných významů individualismu.²⁷³ Druhá potíž spočívá ve způsobu, jakým k tomuto pojmu oba autoři přistupují. Jak bylo ukázáno Hayek s postupem času, a nejpozději v po roce 1960, přestává metodologický individualismu používat a dokonce i explicitně zmiňovat. Jak jsem ukázal v předchozích kapitolách, Hayek vzhledem k vývoji svého myšlení výrazně mění svoji pozici, kterou zastává ještě v *Kontrarevoluci vědy*. Také u Poppera se můžeme setkat s takovým významem metodologického individualismu, který též odporuje jeho intuitivní definici.²⁷⁴

Cílem této podkapitoly je ukázat, že pojetí individualismu oboru autorů lze interpretovat způsobem, který představují významný rozdíl oproti definici výše představené. Jinými slovy, cílem bude poukázat na ty motivy v pojetí individualismu, které jej posouvají směrem k jistému typu institucionálního individualismu. Na základě toho si budu klást otázku, zdali to není právě toto vzdalování se od klasického metodologického individualismu, které nakonec povede k nalezení průsečíku jejich myšlení. Na závěr se pokusím ozřejmit, že ono vzdalování se

²⁷¹ Shearmur, Jeremy. Op. Cit. 1996, s. 155 – 161; Fleetwood, Steven. Op. Cit. 1995. s. 42; Udehn, Lars: Op. Cit. 2001, s. 112 – 115; Pavlík, Ján. Op. Cit. 2004, s. 609 – 717.

²⁷² Udehn, Lars: Op. Cit. 2001, s. 114– 121, 200 – 227.

²⁷³ Udehn, Lars. Op. Cit. 2002; Zwirn, Georg. Op. Cit. 2007; Hodgson, G. M. Op. Cit. 2007.

²⁷⁴ Udehn, Lars: Op. Cit. 2001, s. 3 – 6.

individualismu sice vykazuje jisté styčné plochy, ale i tyto jsou důsledkem zcela jiných filosofických východisek. Tyto plochy jsou styčné navzdory předpokladům, ze kterých oba autoři vycházejí.

Jak již bylo řečeno, Popperovo pojetí individualismu je nejpropracovaněji rozvinuto v *Bídě historicismu*. Jeho průvodní myšlenkou je klasická teze o konstruování a analýze našich sociologických modelů vycházejících od jednotlivců, jejich postojů očekávání a vztahů.²⁷⁵ Toto pojetí je vázáno na nominalismus. Na rozdíl o esencialistického přístupu, který Popper kritizuje, není cílem bádání odhalení reálné či esenciální přirozenosti věcí.²⁷⁶

Esencialismus je podle Poppera spojený s kolektivistickým přístupem, a to jak ve vědeckém bádání, kde by se též dalo použít označení holismus, tak v politickém smyslu. Potud je motivace Popperova pojetí podobná jako u Hayeka. Kromě kolektivismu a esencialismu ale používá Popper individualismus jako opak psychologismu.²⁷⁷ Ilustrativní je tento poněkud delší citát, který nechám v celku, protože bude výchozí pro další rozbor:

jsem přesvědčen, že výsledek tohoto rozboru lze zobecnit. Lidský či osobní faktor zůstane iracionálním prvkem ve většině, ne-li ve všech institucionálních sociálních teoriích. Opačný názor, který tvrdí, že sociální vědy lze redukovat na psychologii, stejně jako se snažíme redukovat chemii na fyziku, je založen na nedorozumění. Vzniká z klamné představy, že tento „metodologický psychologismus“ jde nutně ruku v ruce s metodologickým individualismem – s naprosto nenapadnutelným názorem, že se musíme snažit chápat všechny kolektivní fenomény jako následek jednání, interakcí, cílů, nadějí a myšlenek jednotlivých lidí a jako následky tradic vytvořených a zachovávaných jednotlivci. Můžeme však být individualisty, aniž bychom přijali psychologismus. „Nulová metoda“ konstrukce racionálních modelů není metodou psychologickou, nýbrž spíše logickou.²⁷⁸

Na této klíčové pasáži si lze všimnout několika bodů. V první řadě Popper rozšiřuje rozsah metodologického individualismu. Pokud máme popsat kolektivní sociální fenomény, musíme je vnímat nikoli pouze jako následek interakce jedinců, ale i tradic vytvořených a zachovávaných jedinci. Popper tedy vnímá tradice jako určité instituce, které jsou relevantní pro popis chování jedince. Z četby Popperova díla se dá dovodit, že tyto instituce mají kauzální roli pro jednání jedinců, tedy že postup vysvětlení nemusí být pouze od jedince směrem

²⁷⁵ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 109.

²⁷⁶ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 29-30; Popper, Karl. Op. Cit. 1994b, s. 38; Doleček, Pavel: Op. Cit. 2012.

²⁷⁷ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 113.

²⁷⁸ Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 125.

k institucím, ale lze vysvětlit i opačně jednání individuů vzhledem k existujícím strukturám. K tomuto tématu se vrátíme dále v textu. Popper v této citaci zavádí tzv. nulovou metodu konstrukce racionálních modelů. Jedná se o metodu vycházející z předpokladu dokonalé racionality a následné možnosti sledování odchylek skutečného jednání od tohoto modelového předpokladu. Tedy, psychologické zkoumání aspektů lidského vědomí a rozhodování je zde v souladu s dosavadním Popperovým přístupem vyloučeno. Všechny motivy a přesvědčení jsou modelově objektivizovány do určité představy ideální racionality a následně se zkoumá a popř. falzifikuje model s největší odchylkou. Anti-psychologismus je zřejmý i ze zmínky o iracionalitě. Pokud něco Popper považuje za iracionální, znamená to, že se nejedná o jev přístupný vědeckému vysvětlení, nikoli jev, který by bylo třeba vysvětlovat mimo racionalitu. Jinými slovy a v souladu s poznatkem při výkladu Popperova pojetí racionality, iracionalita není tvrzení o stavu obsahu lidského vědomí, ale o metodologické povaze určitého tvrzení. Označuje bod, ve kterém se vědec zastaví a dále v bádání nepokračuje. Tato snaha zabránit redukci sociologie na psychologii je z Popperova díla zřejmá. Přesto zůstává otázkou, jak analyzovat jeho pojetí vztahu mezi jedince a institucemi, resp. co by znamenalo zcela redukovat jednání sociálních skupin na jednání jedinců pomocí tradičního metodologicko-individualistického způsobu.²⁷⁹ Pro potřeby analýzy v této kapitole existují čtyři možnosti, jak lze chápat fakta o jedincích, pokud vycházíme z toho, že jedinci a fakta o nich budou základním referenčním bodem pro společenskovední vysvětlování.

(i) Jedinci jsou chápáni čistě jako hmotné objekty. Předmětem analýzy není jejich vědomí ani vazby s jinými lidmi; jedinec a jeho jednání je nazíráno perspektivou genetiky či z hlediska fyziologického stavu mozku. Tento přístup lze nazvat extrémním redukcionismem. (ii) Výchozí perspektivou je psychologický popis dispozic jedince, který předpokládá existenci lidského vědomí a pracují s ním jako s předmětem analýzy. Zároveň si ale vystačí s čistě individuálním popisem těchto stavů, tedy bez vztahu a vazeb sociální skupiny nebo instituce. Předmětem analýzy jsou pojmy jako agrese, averze vzrušení, relace stimul-odpověď. (iii) Fakta, která jsou v analýze brána v potaz, odkazují k alespoň minimální sociální dimenzi individua. Předmětem je například moc, autorita, kooperace či konflikt. Tyto předpokládají sociální kontext, nepředpokládají ale žádné konkrétní sociální instituce. Tak například moc můžeme popisovat jako jistou dominanci jedné osoby nad druhou, nicméně nemusí být nutně přesně specifikováno v rámci jaké instituce tu moc má. (iv) Nakonec mohou být předmětem analýzy fakta, která

²⁷⁹ Gorton, William A.: Karl Popper and the Social Sciences. Albany: State University of New York Press 2006 a Lukes, Steven. Methodological individualism reconsidered. In Martin, Michael a McIntire, Lee (eds.): Readings in the Philosophy of Social Science. Cambridge: MIT Press 1994, s. 451-459.

referují k určitým skupinám nebo institucím. Individuální jednání je vysvětlováno vzhledem k existujícím institucím (volby, křtiny, půjčky,...). Předposlední a poslední z těchto možností tedy předpokládá sociální kontext individuálního jednání, přičemž se liší v tom smyslu, že tento předpokládá jedna minimalisticky a druhá maximalisticky v rámci zachovaného individualismu.

První z těchto přístupů je pro Poppera nepřijatelný jako biologický redukcionismus. Druhý je zase tradiční variantou psychologismu. I třetí přístup, jakkoli obsahuje sociální dimenzi je pro Poppera stále jen variací psychologismu. Konečně čtvrtý přístup se zdá nejbližší Popperově individualismu. Jeho klíčovým poznatkem je, že žádné jednání nemůže být vysvětleno jen čistě na základě motivace jedince, vysvětlení musí být doprovázeno referencí k nějaké situaci a okolnostem. Je tedy třeba přihlídnout k institucím, v rámci nichž se jednání odehrává.²⁸⁰ Popperova pozice znamená, že sociální zkoumání by mělo být analýzou abstraktních vztahů; mělo by se jednat o analýzu pravidel.²⁸¹

Otázku individualismu po Popperovi rozvíjeli jeho přední žáci Watkins a Agassi,²⁸² přičemž sociálním kontextem individualismu se zabývá především Agassi. Zatímco Watkinsův přístup rozvíjí metodologický individualismus v jeho „tradiční formě“ s jistou ideálně-typickou interpretací, Agassi bere vážně popperovské neoddiskutovatelné poukazy na roli intersubjektivního sdílení tradice, tedy jakési formy institucionalismu. Agassiho argument je následující. Nejprve vymezuje základní charakteristiky pozic, které lze definovat jako holismus a individualismus. Holismus tvrdí, že společnost je určitým celkem, který je však více než čistým agregátem svých částí. Společnost také určuje, jaké budou mít jedinci záměry, a obecně ovlivňuje a určuje jejich jednání. Individualismus je pak definován tím, že pracuje pouze s jedinci, kteří mohou mít své zájmy a cíle. Tito jedinci jednají tak, aby toto jednání bylo adekvátní k jejich cílům na základě určitého racionálního zhodnocení. Nakonec sociální kontext je pak změnitelný na základě změny zájmů a cílů jedinců.²⁸³ Ponechme nyní stranou, zdali tento výčet skutečně je vyčerpávající charakteristikou obou přístupů. Důležité je sledovat Agassiho argumentaci dále. Výše uvedenou expozicí se Agassi snaží ukázat, že čistě na základě těchto

²⁸⁰ Popper, Karl. Op. Cit. 1994a, s. 90.

²⁸¹ Popper, Karl. Op. Cit. 1994a, s. 175.

²⁸² Agassi, Joseph: Methodological Individualism, *The British Journal of Sociology*, Vol. 11 (1960), No. 3 1960, s. 244-270; Agassi, Joseph: Institutional Individualism, *The British Journal of Sociology*, Vol. 26 (1975), No. 2, s. 144-155; Watkins, John W. N.: Ideal Types and Historical Explanation, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 3 (1952), No. 9, s. 22-43; Watkins, John W. N.: Scientism and Society, *Ethics*, Vol. 64 (1953), No. 1, s. 56-59.

²⁸³ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1960, s. 244.

charakteristik se jedná sice o stanoviska rozdílná, avšak nikoli stanoviska vzájemně se vylučující.²⁸⁴ Agassiho argument je motivován nalezením momentu, který určí jasnou hranici mezi holismem a individualismem, tedy určité tvrzení, které je nevykreslí jen jako rozdílné, a v zásadě oboje (vždy v kontextu k danému zkoumání) přijatelné perspektivy. Proto nabízí tvrzení, které tuto demarkaci podle něj nabízí: „Pokud existují celky, mají určité své specifické cíle a zájmy“.²⁸⁵ Toto tvrzení celkům přiznává subjektivitu a Agassi ho spojuje především s představou národních či třídních zájmů, jak se v různých proměnách ukazují v dějinách idejí. Pokud se tímto tvrzením přiznává celkům subjektivita, a pokud má sloužit jako demarkačním kritériem od vymezení rozdílnosti holismu a individualismu, pak lze v tomto tvrzení spatřovat dalekosáhlé důsledky pro další analýzu, jak myšlení Popperova, tak koneckonců Hayekova. Z Agassiho vymezení základních atributů holismu a individualismu jsou dle mého názoru implicitně přítomny dvě věci. Za prvé, individualismus musí brát při vysvětlení v úvahu sociální kontext, jakkoli je přesvědčen, že ten je jen důsledek zájmů a cílů jedinců. Za druhé individualismus nemusí být nutně psychologický. Tedy, lze při vysvětlení určitých jevů vycházet z individualistických pozic, aniž bychom nutně vycházeli z nutnosti pochopení niterných stavů jedince.

To je klíčový poznatek v tom smyslu, že po vymezení dichotomie holismu a individualismu vytváří doplňkovou dichotomii psychologismu a institucionalismu, která se dá s první dichotomií variovat. Například spojení individualismu s psychologismem je klasickým atributem metodologického individualismu. Spojení psychologismu s holismem je typ myšlení, které bychom na základě Poppera či Agassiho mohli přiřknout například Platonovi. Holismus ve spojení s institucionalismem je pak klasickým atributem kolektivistických přístupů. Nakonec zbývá institucionální individualismus. Tento přístup přiznává celkům objektivní existenci, nepřiznává jim nicméně subjektivitu. Těmito celky jsou myšleny sociální skupiny a instituce v nejširším smyslu. Agassi je v Popperově duchu blíže specifikuje jako interpersonální způsoby či prostředky koordinace, které jsou akceptovány konvenčně či souhlasem. Tento souhlas nemusel být nikdy explicitně formulován, ale jeho závaznost je dána už jen tím, že tyto interpersonální koordinace existují a fungují. Zároveň platí, že je možná institucionální reforma těchto vazeb, protože Agassi respektuje popperianské principy přezkoumatelnosti, falzifikace a možnosti dílčí sociální reformy. Nejenže toto pojetí bere v potaz existenci vazeb, které mají svou existenci i mimo „hlavy“ a musí být brány v potaz při vysvětlování, protože nezávisí pouze

²⁸⁴ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1960, s. 245.

²⁸⁵ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1960, s. 245.

na cílech a motivech jedince,²⁸⁶ ale zároveň jsou tyto vazby předmětem vysvětlení sociální vědy a následné reformy. To jsou poznatky, které je třeba explicitně formulovat pro srovnání s Hayekem, který také uznává existenci vazeb překračujících jedince, nicméně ve zcela jiném smyslu. Podle Agassiho je důležité si uvědomit, že instituce mohou mít nějaký zájem či účel, ale je to vždy zájem jim daný jedinci, kteří instituce vytvářejí. Jedná se tedy stále o individualistický přístup. Stále totiž platí, že instituce nemohu mít vlastní subjektivitu.

Agassiho klasifikace nás vrací zpět k Popperovi. Jeho pojetí individualismu totiž pracuje s objektivní existencí institucí, kterou je třeba brát v potaz při vysvětlování, nicméně se nejedná o instituce s vlastní subjektivitou. Tento přístup, který Agassi dle našeho názoru správně přiznává Popperovi, se zároveň vymezuje proti tradičnímu pojetí metodologického individualismu. Způsob, jakým Popper do své individualistické metodologie zavádí instituce, nahrává interpretaci, že ze zmiňovaných dvou distinkcí individualismu – holismu a psychologismu – institucionalismu je to právě ta druhá, která je pro Poppera zajímavá, a kterou považuje za zásadní. Je tomu tak proto, že určité prvky individualismu a holismu nejsou nutně vzájemně se vylučující například s ohledem na existenci institucí. Naopak vzájemně neslučitelná je pro Poppera rovina psychologismu a institucionalismu. To je důležitý výtěžek z Agassiho úvah, protože poskytuje klíč k pochopení nejen Poppera, ale vykreslí i pozici Hayekovu. Mým tvrzením je, že volba mezi institucionalismem a psychologismem je klíčová i pro Hayeka, který ale volí právě psychologismus. Vraťme se ještě k problematice „nulové metody“ konstrukce racionálních modelů. Popper deklaruje, že se jedná o metodu logickou, tedy metodu vycházející z určitého modelového pojetí racionality, a není tedy metodou psychologickou. Jedná se o pokračování jeho projektu odpsychologizování individualismu. Popperův institucionální individualismus, pokud přistoupíme na toto označení, se jakožto logická metoda vymezuje vůči holismu. Ten spatřuje společnost jako primární vůči jednotlivcům. Vymezuje se též vůči psychologickému individualismu, který vidí společnost jen jako agregát činností jedinců, který lze popsat s odkazem na vysvětlení jejich psychologických stavů. Institucionální individualismus vnímá společnost jako konvenčními způsoby koordinovaného lidského jednání.²⁸⁷ Agassi se ke svému textu vrátil ještě v roce 1975 s precizací distinkcí, které vymezují vztah individualismu a holismu.²⁸⁸ Pro naše bádání o vztahu Poppera a Hayeka je však zásadní jeho interpretace Popperova institucionálního individualismu jako reformulaci metodologického individualismu s cílem podchytit ho

²⁸⁶ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1960, s. 267.

²⁸⁷ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1960, s. 263.

²⁸⁸ Agassi, Joseph. Op. Cit. 1975.

falzifikačním modelem vědeckého vysvětlení na jedné straně, a jednoznačně odmítnout psychologismus, který byl s metodologickým individualismem historicky spojen, na straně druhé.

Role institucí a zejména pak role tradice při utváření společnosti, je tématem, kterým se zabývá i Hayek. Především ve svých pozdních textech se dokonce zdá, že se jedná o téma dominantní. Tato tendence má samozřejmě důsledky pro jeho pojetí individualismu. Zatímco ještě v *Kontrarevoluci vědy*, jak jsme viděli výše, je individualismus klíčovým nástrojem sociální vědy, postupně se pozornost přesunuje k pojmu pravidla, resp. Ke psychologickým, společenským a fyziologickým předpokladům existence pravidel a jejich důsledkům pro povahu společnosti. V této perspektivě lze tedy posun v Popperově vnímání individualismu považovat za určité přiblížení Hayekovu pozdnímu myšlení, resp. jeho příklonu k popisu společnosti jakožto spontánního řádu, který je tvořen řádem jednání. Než se dostaneme ve výkladu dále, je na tomto místě třeba podotknout, že přibližování Poppera k Hayekovi je dáno tím, že oba udržují určitou distinkci k tradičnímu pojetí metodologického individualismu. To je poněkud paradoxní situace, vzhledem k faktu, že tradičně bývají oba považováni za klasické metodologické individualisty. Hayekovo pozdní myšlení, které staví do popředí analýzu spontánních řádů je důsledkem jeho pozice v rovině metodologické, jak již bylo naznačeno výše. Jeho texty týkající se pojetí vědeckého vysvětlení, ale i monografie pohybující se na širokém poli od teoretické psychologie po politickou filosofii, jsou toho důkazem. Důraz na analýzu pravidel a jejich psychologických a intersubjektivních parametrů Hayeka vedl k přesvědčení, že společnost se neskládá pouze z jedinců, ale také z interakcí mezi jedinci. Jak tvrdí někteří autoři, pojem interakce u Hayeka se nevyčerpává odkazem na vztah mezi jedinci, ale i mezi jedinci a jejich okolím, tedy jak přírodou, tak socioekonomickými systémy. Hayekova pozice je následující: když hovoříme o řádech jednání, nelze je vnímat jen jako pozorovatelnou sumu činností jedinců ani je na tyto činnosti nelze redukovat. To je dáno tím, že elementy řádů jednání, které jsou tvořeny pravidly a které zakládají společnost, se k sobě mají určitým způsobem. Způsob, jakým se k sobě mají je ale v jistém smyslu emergentní vlastností tohoto řádu, tedy vlastností, která nám popis individuální mysli nevysvětlí.²⁸⁹ Konečně způsob tohoto vnitřního nastavení elementů řádů jednání je dán právě zmíněným vztahem jak jedinců mezi sebou, tak jejich vztahu k celému řádu. Popis Hayekovy sofistikované teorie pravidel chování, které zakládají řády jednání je mimo možnosti této práce, důležité je

²⁸⁹ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 43nn; Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 63nn.

však vnímat výzvu, kterou tento přístup představuje pro metodologický individualismus.²⁹⁰ Pro vysvětlení povahy společnosti je však třeba odlišovat tvrzení, že metodologický individualismus představuje postoj poukazující na důležitost poznání individua pro vysvětlení sociálních jevů, od tvrzení, že se jedná o jediný možný přístup k této problematice.²⁹¹ Z četby Hayeka je však jasné, že ve svém pozdním období určitě není zastáncem tvrzení druhého. Hayek nároky individualismu oslabuje už jen tím, že jakékoli vysvětlení sociálních jevů není možné bez odkazu k interakcím mezi jedinci vzájemně a jejich okolím. Tyto vazby nejsou vysvětlitelné výhradně psychologicky, resp. jejich vysvětlení musí brát v potaz faktory přesahující individua.

Roli faktoru, který doplňuje analýzu individualistickou, začínají hrát struktury, které mají objektivní existenci, tj. nejsou vysvětlitelné čistě z individualistických pozic. U pozdního Hayeka tak vidíme rozšíření ontologického popisu a v návaznosti na něj i změnu metodologickou. Tento posun v metodologii lze chápat jako posun k institucionálnímu vysvětlení. Zde se pak přirozeně nabízí otázka, zdali a do jaké míry se ještě jedná v případě pozdního Hayeka o individualismus. Zajímavou expozici problému nabízí například Hodgson.²⁹² Pokud vyjdeme z tvrzení, že sociální jevy by měly být vysvětlovány z hlediska individuí a vztahu mezi nimi a jejich okolím, což je podle mého názoru pozice Poppera a pozdního Hayeka, pak lze dovodit související tvrzení, totiž že sociální jevy by měly být vysvětlovány z hlediska individuí a sociálních struktur. Z toho potom vyplývá ona výzva pro individualismus, totiž poměr mezi jedincem a strukturou. Výchozí tezí Hodgsona je, že je třeba vysvětlovat jedince a vztahy mezi jedinci a jejich okolí, nikoli jedno redukovat na druhé. Tuto interpretaci sdílí s Hayekem. Jinými slovy, nesmí se stát, že se individualismus stane strukturalismem. Primárním východiskem je stále jedinec s tou podmínkou, že zahrnutí pojmů sociálních institucí umožňují vysvětlení určitých emergentních vlastností, které nejsou redukovatelné na jedince. Jak ukazuje kapitola třetí, Hayek ve svém pozdním období pochopil, že tento vztah je natolik matoucí, že bude rozumnější přestat pojem individualismu vůbec používat a spíše hledat místo individualismu v rámci celého schématu jeho vysvětlení vzorce, resp. evolucionismu. Tak daleko ale Popper nikdy nezašel a individualismus, v jeho specifickém pojetí zůstává explicitně preferovanou legitimní metodou vysvětlení sociálních jevů.

²⁹⁰ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 2001b, s. 60.

²⁹¹ Hodgson, Geoffrey. Op. Cit. 2007; Udehn, Lars. Op. Cit. 2002.

²⁹² Hodgson, Geoffrey. Op. Cit. 2007, s. 9.

Rozdílnost přístupů sledovaných autorů je však možno pozorovat na několika úrovních. Jak se ukáže níže, přestože oba autoři mají tendenci individualismus rozšířit o určité pojetí institucí, jedná se u nich o stanoviska značně rozdílná. Při analýze Popperova výroku, který klíčovým způsobem nastínil jeho variaci na téma metodologického individualismu, byl vyzdvižen anti-psychologický faktor. Popper v této souvislosti mluví o iracionalitě. Avšak nikoli o iracionalitě ve smyslu opozice vůči racionálnímu, ale ve smyslu domény individuálního psychologického nastavení jedince, které je vědeckému vysvětlení nedostupné, a to z principu. Analýza lidského vědomí a konečných pohnutek jednání stojí mimo tzv. nulovou metodu konstrukce racionálních modelů, která je definována jako metoda logická. V případě Hayeka se setkáme s motivací téměř obrácenou. Pokud Popper hovoří o vstupu k individuální psychologii jako o momentu, kde se vědec zastavuje a který by neměl překročit, pak celé Hayekovo dílo od *Sensory Order*, ale možná i dříve, je motivováno právě snahou se zde nezastavit. Jeho texty týkající se vztahu mysli a společnosti se snaží překročit tuto bariéru, prokázat jaké mechanismy utvářejí vztahy nitra a vnějšku a jak se tyto sféry prolínají. V případě Hayeka hraje psychologismus klíčovou roli. Je to však psychologismus, který není vysvětlitelný bez institucí tj. bez tradice, sdílených norem, a především pravidel, která možnost vzniku těchto institucí zakládají. Hayekův pojem pravidla je natolik široký, že zahrnuje nejen lidské jednání, ale i parametry lidského myšlení a vzájemnou propojenost těchto dvou. Hayek koneckonců mysl a společnost chápe jako nejsložitější spontánní řády, které lze popsat právě jen pomocí určitého pojetí pravidel. Pokud tedy Popper v hayekovském duchu tvrdí, že sociální zkoumání by mělo být analýzou abstraktních vztahů a mělo by se jednat o analýzu pravidel,²⁹³ stále má na mysli pravidla spočívající v popisu logických vztahů. U Poppera platí, že je lze poznat, aniž bychom při našem vysvětlení museli přistoupit na psychologismus a nejedná se tedy u něj (jako u Hayeka) o pravidla vtělená do samotného způsobu našeho myšlení a vnímání světa. Ta nejenom že nelze explicitně popsat, ale ani falzifikovat. Jsou předpokladem samotné možnosti popisu a falzifikace.

5.5 Scientismus a psychologismus

Popperovo pojetí vysvětlení v sociálních vědách vždy vyžaduje popis individuů jednajících v rámci určitých situací. Stále je hlavním referenčním bodem jedinec, ale to jedinec v konkrétní

²⁹³ Popper, Karl. Op. Cit. 1994a, s. 175.

situaci. Poppera proto zajímá právě situační logika, kterou lze racionálně popsat formálními logickými nástroji. K tomuto praktičtějšímu pohledu vede Poppera již tolikrát zmiňovaná opozice vůči psychologismu. Abstraktní pro Poppera znamená logické, zatímco pro Hayeka ve specifickém smyslu psychologické. Hayek si na pomoc při popisu vzniku pravidel popisujících složité či spontánní řády bere na pomoc evoluční teorie, která mu umožňuje popsat vznik složitých struktur a je prototypem vysvětlení vzorce. Pro Hayeka evoluční teorie zároveň představovala možnost popisu abstraktních řádů. Tedy řádů, u kterých nejsme schopni specifikovat a určit veškeré jejich části a vztahy, ale jsme schopni odhadovat určité dílčí typické vztahy a na základě nich si tvořit představu o celku.²⁹⁴ Tento typ vysvětlení je však v rozporu s Popperovým falzifikačním modelem, byť i Popper svůj vztah k evoluční teorii postupem času revidoval.²⁹⁵

V neposlední řadě je z povahy jejich pojetí poznání zřejmý i vztah k možnostem reformy společnosti. Popperovo pojetí, které činí společnost poznatelnou racionálně uchopitelnými a falzifikovatelnými pojmy umožňuje její dílčí proměny na základě určitého konstruktivismu. Popper je odpůrcem sociálního inženýrství ve smyslu socialistického centralistického řízení společnosti, nejsou mu však cizí takové konstrukce, které respektují omezenost našeho poznání a odkazují se spíše na drobné postupné řešení problémů.²⁹⁶ Mírný konstruktivismus je jistě do určité omezené míry průchozí i u Hayeka, který bezesporu platí za velkého nepřítele konstruktivismu. Umírněné kroky jsou pro jakékoli dílčí reformy společnosti neopominutelné. Přílišný důraz na otázku míry však může být zavádějící pro naši problematiku srovnání Poppera s Hayekem. Nejde totiž o to, jestli první jmenovaný připouští určitou míru sociálního inženýrství, zatímco ten druhý ji systematicky odmítá anebo ne. Jde mi zde o probíranou otázku zaměřující se na povahu metodologické roviny, která je vždy skryta za jakýmkoli následným nárokem na řízení a reformu společnosti. Pro Poppera v jeho logicko-racionálním modelu institucionálního individualismu je popis společenské struktury v principu uchopitelný v pojmech umožňujících poměrně důkladnou analýzu, kterou lze explikovat a podrobovat testům. Vnímat Hayekovu pozdní fázi jako jistou verzi institucionálního individualismu je sporné už jen vzhledem ke zmíněné absenci používání pojmu „individualismus“. I když zde přesto lze některé společné prvky najít, je jeho verze mimo možnost explicitního racionálního a testovatelného poznání struktur či institucí a tedy mimo dosah popperovsky pojaté sociální vědy a možnost reformy. Alespoň co se týče oněch klíčových

²⁹⁴ Hayek, Friedrich. Op. Cit. 1994, s. 43.

²⁹⁵ Popper, Karl: Život je řešení problémů. Praha: Mladá Fronta 1998, s. 14-40.

²⁹⁶ Popper, Karl. Op. Cit. 1998; Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 121nn.

struktur, které jsou vázané na naše kognitivní aktivity a evolučně selektované způsoby jednání. Jak bylo naznačeno, lze předpokládat, že Hayek by neměl problém s určitými způsoby reformy společnosti, pokud bychom hovořili o oné dílčí rovině. Nicméně tento hypotetický souhlas Hayeka s Popperem by mohl zastínit principiální spor o povahu institucí a možnosti jejich poznání.

5.6 Kritický racionalismus a otevřená společnost

Cílem disertační práce je zejména odhalení filosofických kořenů Hayekovy politické teorie. Na místě komparace jeho metodologických přístupů vůči těm Popperovým by nemělo zůstat bez poznámky, že i Popperova metodologie vědy slouží jako předobraz pro jeho politické názory. I při četbě Poppera se totiž lze dobrat úsudku, že pojmové distinkce jako metafyzika versus falzifikace, monismus versus pluralismus, experiment versus mesianismus, kritický racionalismus versus naivní racionalismus jsou nástroje, které pro Poppera slouží pro hledání epistemologických kořenů politiky a snahu o jejich ne-metafyzickou interpretaci. Pokusím se na závěr několika poznámkami naznačit, v čem je pro Poppera otevřená společnost určitou formou liberálního uspořádání, které vychází z kritického racionalismu. Jak již bylo řečeno, Popper soudí, že samotné rozhodnutí zastávat zmíněný typ racionalismu je rozhodnutím mimo rámec samotného racionalismu.²⁹⁷

Jinými slovy, pakliže zvolíme za metodu nekritický racionalismus, konáme tak mimo rámec námi přijatého diskursu. Ona kritičnost nespočívá jen v metodě přístupu k různým teoriím ve vědě a společnosti. Je to i přístup ke kritickému racionalismu samotnému, protože ten je jen jednou z teorií. A stejně jako každá jiná teorie, i kritický racionalismus podléhá falzifikaci. V tomto ohledu se nejedná o žádný rozdíl oproti jiným teoriím, jejichž přijetí je v počátku, tj. před jejich postoupení kritice, iracionální.²⁹⁸ Popperův typ racionality má zároveň sloužit jako typově vhodný nástroj pro liberální společenské uspořádání, resp. vidí skrze paralelu institucionalizace kritiky optimální cestu jak pro vědecké, tak společenské uspořádání. Např. ve svém díle *Conjectures and Refutations* Popper krátce shrnuje zásady liberální diskuze,²⁹⁹ kdy termín diskuze považuje za základ liberalismu, a to ve stejném schématu jako diskuzi

²⁹⁷ Popper, Karl. Op. Cit 1994b, s. 196.

²⁹⁸ Popper, Karl. Op Cit. 1994b, s. 197.

²⁹⁹ Popper, Karl. Op. Cit. 1963, s. 352.

vědeckou. Ta se vyznačuje triadickou strukturou.³⁰⁰ Zjednodušeně vychází z načrtnutí problému, ten je pak postoupen pokusu o řešení. Závěrečným stádiem je kritická analýza řešení, která odhaluje chyby a eliminuje řešení nevhodná. Jinými slovy, falzifikuje.

Procedurální a v principu falibilní povaha debaty zaručuje Popperovi neutralitu vůči jednotlivým představám dobra a umožňuje širokospektrální veřejnou diskusi. Takováto společnost je prosta účelu, ke kterému by směřovala, a který by určoval charakter reforem a institucí. Ostatně Popper ji sám označuje známou formulací, která říká, že „já se mohu mýlit a ty můžeš mít pravdu a společným úsilím se můžeme pravdě přiblížit“.³⁰¹ Charakteristickým rysem kritického racionalismu je tak vzájemná debata jak na úrovni vědy, tak na úrovni společnosti. Dalo by se říci, že je to teprve kritický racionalismus, který umožňuje vytvoření otevřené společnosti. Mezi její charakteristiky totiž patří svobodná a racionální diskuse, snaha dobrat se co možná přijatelných a efektivních společenských konsensů bez dogmatismu a přílišné ideologičnosti. To je možné díky jejímu založení na metodické racionální nejistotě. Zde se projevuje již zmiňovaný koncept „díličího inženýrství“, který představil Popper v *Bídě historicismu*.³⁰² Díličí inženýrství zajišťuje uchopování sociálních a politických problémů za pomoci falzifikovatelných schémat, která mohou být podrobena veřejné diskusi a potenciálně vyvrácena. Naopak esencialistické a dogmatické představy dobra tyto charakteristiky nesplňují a do otevřené společnosti tak nepatří.³⁰³ Koncept otevřené společnosti se nemusí nutně vyčerpávat ve formě státu. Naopak se zdá, že se jedná o Popperovu snahu aplikovat transparentní kriticky založený způsob myšlení do každodenního života společnosti, který jistě nespočívá pouze v řešení politiky.

V úvodu této podkapitoly jsem vycházel z hypotézy, která Popperovu politickou filosofii charakterizuje pomocí analogie mezi fungováním společnosti či státu a vědeckou metodou. Kritický racionalismus užívaný v Popperově smyslu je pevně spojen s jeho celkovým schématem hypoteticko-deduktivní vědecké metody, která vychází z přesvědčení, že věda nesměřuje ke konečnému a nezvratnému poznání, a že tento mýtus je vadný logicky a prakticky. Můžeme-li od vědeckého bádání něco očekávat, je to maximálně existence provizorních hypotéz neustále vystavovaných tlaku důmyslných empirických zkoušek. Při

³⁰⁰ Popper Karl. Op. Cit. 1998, s. 17nn.

³⁰¹ Popper, Karl. Op. Cit. 1994b, s. 191.

³⁰² Popper, Karl. Op. Cit. 2008, s. 55-60 a Popper, Karl. Op. Cit. 1994a, s. 13.

³⁰³ S přímou provazbou je svému pojetí demokracie Popper například říká „Jedním z předpokladů otevřené společnosti je institucionalizace kritiky. V demokratickém systému byla institucionalizována jedna z forem jak kritizovat ty, kteří vládou, a to možnost sesadit vládu volbami“. Popper, Karl a Lorenz, Konrad. Budoucnost je otevřená. Praha: Vyšehrad 1994, s. 97.

aplikaci na své teze využívá Popper dalšího metodologického poznatku, který je spjat s negativitou a provizorností vědy, a sice kritiku metodologického esencialismu. Právě na těchto tématech tak lze vidět Popperovo politické pojetí falzifikace, falibility, kritiky esencialismu či pojetí racionalismu. Standardy, které definoval jako podstatné pro vědecký provoz, chápe jako žádoucí i pro provoz politický. Popperův proceduralismus je bytostně spjat s otevřenou společností, kterou nelze budovat na konečných účelech či všeobjímajících dobrech. Vědecký proceduralismus zase vychází z faktu, že hypotéza jako taková není dobrá či špatná v normativním významu. Hodnotíme jen na základě toho, nakolik splňuje nároky, které jí věda ukládá. To by ale nemělo zavdat příčinu pro takovou interpretaci Poppera, která by upírala existenci dober v rámci jeho politického myšlení. Je však třeba zabránit, aby se jakékoli dobro stalo oním dobrem všech, přesně dle esencialistických zásad a s nimi spojeným mýtem o jistotě a konečně pojatou pravdou poznání. Normy a dobra mají místo v otevřené společnosti i demokracii pokud jsou slučitelné s procedurou vládnutí. V tomto je Popper liberál. Implicitně je v jeho argumentaci přítomný požadavek, že i samotná víra v opodstatněnost této specifické metody je založena na hodnotě svobody a rovnosti, bez nichž by otevřená věda ani společnost nebyla možná.

Výše jsem se zabýval kompatibilitou myšlenkových systémů Poppera a Hayeka. Vzhledem k tematickému rozsahu byla zvolena perspektiva výkladu srovnání postoje těchto autorů k scientismu a psychologismu. Tyto parametry byly dále zkoumány na metodologickém individualismu. Ten tvoří velmi zajímavou rovinu jejich teorií z několika důvodů. Jedná se metodologický postulát, ke kterému se oba autoři v určité fázi svého intelektuálního vývoje explicitně hlásí. V návaznosti na to jsou povětšinou klasifikováni jako individualisté. Zároveň bývá právě metodologický individualismus chápán jako jeden z průsečíků širší kompatibility jejich přístupů. Obě tyto výchozí premisy byly v tomto textu zpochybněny. Především premisa druhá bývá často zdůvodňována životní provázaností obou autorů a vzájemnými odkazy v jejich dílech. Zároveň je argumentována častými odkazy obou autorů na omezenost lidského poznání a spíše skromnější přístup k nárokům racionality a vědeckého poznání. Tvrzení o kompatibilitě však neuspěje při bližší četbě. Principiální odlišnost obou přístupů lze charakterizovat jako neustálý návrat sporu o scientismus a psychologismus v různých jeho proměnách.

Závěr: „Skromný“ liberalismus a nárok poznání v politické teorii

Při pohledu na základní díla západní politické tradice se ukazuje jako poměrně zřejmé a nesporné, že liberalismus, a koneckonců ani žádnou jinou politickou ideologii či teorii, nestačí charakterizovat jen jako soubor daných politických tvrzení a maxim. Každá politická teorie má svou epistemologickou a metodologickou rovinu, ve které jsou vyjádřeny právě specifické filosofické předpoklady a východiska dané politické teorie. Epistemologii zde můžeme obecně definovat jako filosofickou disciplínu zabývající se poznáním a způsoby jeho ospravedlnění. Metodologickou rovinu pak lze vnímat jako debatu nad povahou vědeckého poznání. Obé má své nezastupitelné místo při debatě o politických teoriích.

Přístup revidující a vytyčující politickou či morální teorii právě s ohledem na tyto roviny argumentace je zcela klíčový u myšlení Friedricha Augusta von Hayeka. Disertační práce si proto kladla za cíl prozkoumat právě fundamentální roli epistemologické a metodologické roviny jeho díla. Přestože je prací o Hayekově filosofii nesčetně, a to i o poměrně subtilních tématech jeho práce, domnívám se, že systematická práce s jeho epistemologií a metodologií, a to napříč jeho kompletním dílem, není v rámci této sekundární literatury probrána dostatečně. Výjimky v literatuře světové jsem se pokusil využívat do té míry, v jaké to bylo možné a hlavně relevantní. Výjimku co do prostředí českého pak nepochybně tvoří dílo docenta Jána Pavlíka, který se pokusil Hayekovo myšlenkové univerzum systematicky uchopit ve svém díle *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*.

Hlavním přínosem této práce by měla být filosofická interpretace hypotéz uvedených v úvodu, na které jsem chtěl svou prací odpovědět a to pomocí výkladu určitých neuralgických bodů Hayekova díla. Bylo prokázáno, že jeho dílo prochází ve svém vývoji několika fázemi. V rámci výkladu bylo též dokázáno, že v průběhu života dochází u Hayeka k významné proměně jeho klíčových metodologických pozic. Toto bylo prokázáno na expozici chronologického vývoje některých klíčových děl. Zpochybnění postavení a atributů individualismu v Hayekově metodologii bylo doprovázeno domyšlením důsledků tohoto zpochybnění. Tímto se do středu pozornosti dostalo určité pojetí evolucionismu, které souvisí s institucionalismem a jeho aplikací na sociální vědy, včetně debaty o samotné povaze vědy, její klasifikaci, předmětu a metodologii. Cílem nebylo a ani být nemohlo postihnout bohatost výkladu v jeho úplnosti. Cílem bylo identifikovat páteřní argumentaci objevující se v řadě knih a studií, a poskytnout jejich věrnou, jakkoli někdy kontroverzní filosofickou

intepretaci. Odkrytí role a povahy evoluční teorie jakožto nástroje vysvětlení určitých jevů je pak v tomto kontextu zcela zásadní.

Neoddělitelným jevem je též další leitmotiv této práce, a sice Hayekův dialog s filosofickou tradicí. Bylo prokázáno, že Hayekovo vymezování se vůči novověkým filosofickým systémům má svůj základ epistemologický a metodologický. Bylo též osvětleno, v jakém smyslu Hayek navazuje na Davida Huma, jakou roli v tomto hraje příklon k evoluční teorii, a v čem je teorie společenské smlouvy určitou antitezí celé architektury Hayekova myšlení. Na základě výkladu výše uvedeného je myslím zcela zřejmé v jakých kontextech a do jaké míry je pojem poznání ústředním fundamentem pro projekt Hayekova liberalismu.

Důležitým se v tomto kontextu jeví komparace s Karlem Popperem. Důvody pro potřebnost vypořádat se s jejich vzájemným vztahem byly předmětem páté kapitoly. Pozoruhodným je však jejich příklon k určité formě „skromného“ liberalismu, tedy liberalismu, které je de facto aplikací metodologické a epistemologické pozice,³⁰⁴ a zároveň se věren této pozici snaží ukázat falibilitu poznávání a s tím spojené omezení samotného politična.

Cílem práce tak bylo v obecnějším smyslu poodhalit epistemologická východiska liberálního myšlení. Právě tato východiska tvoří zásadní spor v rámci liberalismu, který však lze utilitárně využít pro určitou kontextualizaci Hayekova i Popperova myšlení. Toto čtení by pro budoucí rozpracování mohlo být zajímavým příspěvkem na poli historie idejí a politické teorie. Takové rozpracování je ale mimo záběr i záměr této práce.

Na okraj se snad dá schematicky poznamenat následující. Pokud platí, že jsou liberální teze odvozeny z určitého pojetí racionality, pak se polemika na poli racionality nutně převádí na spor v rámci liberalismu. Osvícenský racionalistický a „skromný“ liberalismus jsou pak ve sporu. Souhrnně řečeno, při studiu dějin politického myšlení lze dospět k závěru, že existuje korelace mezi racionalitou a liberalismem, která se týká jistého typu pravidel jednání. Tato pravidla mají teoretické i praktické atributy a konsekvence. Vše, o co se Hayek snaží, ať už vymezením se proti rakouské ekonomické škole či vůči jím identifikovaným projevům konstruktivismu v dějinách myšlení, je ukázat na omezenost lidské racionality a dosahu lidského rozumu. Kritizuje tak politické teorie z epistemologických a metodologických pozic. O totéž se snaží Karl Popper.

³⁰⁴ Doleček, Pavel. Op. Cit. 2012.

Pakliže si však při tomto čtení dějin politické teorie liberalismus nárokuje univerzální platnost, dělá to skrze univerzální nárok lidského rozumu. Oproti tomuto univerzalistickému nároku liberálního řádu bylo vzneseno mnoho námitek. Většina těchto námitek směřuje právě k určité koncepci individua, která je liberalismu vlastní. Tato pozice je pak otázkou antropologie osoby, či v mnoha případech úžeji pojaté epistemologie. Toho jsme svědky v celé tradici politického myšlení jak u liberálů, tak i u teoretiků akcentující jen některé liberální aspekty. Jmenujme Locka, Kanta nebo Rawlse (v určitých fázích) na straně jedné, a Hobbese či Benthama na straně druhé. Nepochybně tedy existuje liberalismus osvícenské tradice, který přebírá určité atributy scientismu a rozsáhlých nároků racionálního poznání. Tento liberalismus skrze epistemologickou rovinu obhajuje své maximy jakožto univerzálně platné. Oproti tomu však lze postulovat liberalismus, který svojí argumentací taktéž vychází z epistemologické pozice, avšak staví ji na skeptickém či tzv. falibilním předpokladu - předpokladu principiální nemožnosti poznat summum bonum a realizovat ho, respektive předpokladu vycházejícího z principiální neznalosti a omylnosti rozumu obecně. Tento druhý typ liberalismu odvozuje svojí legitimitu na základě reflexe jistého epistemologického deficitu, čímž nutně omezuje svůj univerzalistický nárok nebo ho alespoň výrazně oslabuje. Takový liberalismus pak lze vnímat jako střízlivou reakci na přehnané epistemologické nároky uvedených politických teorií. V liberální literatuře lze najít autory, kteří jsou si vědomi problematičnosti osvícenské racionality. Je to právě F. A. Hayek v pozdním období své tvorby, který tímto směrem rozvíjí celoživotní všudypřítomný boj proti scientismu. Ukazuje, jakým způsobem funguje provázanost toho, co zde nazývám epistemologií, resp. metodologií, a politickým řádem. I tak ale existuje zřejmá tenze v Hayekově myšlení. Jeho argumentace ve prospěch teorie spontánního řádu občas navozuje dojem, že pravidla řídící tento řád jsou univerzálně platná. Avšak jeho důraz na civilizační podmíněnost evolučně selektovaného apriorního rámce vědomí zároveň naznačuje, že dlouhodobě vyrostlá pravidla jsou důsledkem vývoje. Jsou tedy proměnlivá je minimálně problematické je považovat za univerzální v osvícenském smyslu.

Jaká je však pozice takových pravidel v rámci liberalismu jako takového? Již klasickou typologii nabídl John Gray, který se proslavil kritikou tzv. osvícenského liberalismu.³⁰⁵ Podle

³⁰⁵ V rámci poměrně rozsáhlé a v českém prostředí zcela nevyčerpané literatury zejména: Gray, John: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London: Routledge 1991; Gray, John: *Postliberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge 1993; Gray, John: *Berlin*, Princeton: Princeton University Press 1996; Gray, John: *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge 1995; Gray, John: *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Oxford: Polity Press 1997; Gray, John: *Two Liberalisms of Fear*, *The Hedgehog Review*, Vol. 2 (2000), No. 1, s. 9-23; Gray, John. *Dvě tváře liberalismu*. Praha: Mladá

Graye je základním rysem, který mají společný osvícenští liberálové, již zmíněný univerzalismus. Jejich cílem je najít určitou sadu principů, které zakládají instituce a režimy a jejichž povaha je pak univerzálně platná. Cílem politického myšlení je tedy najít regulativní ideál, kritérium „dobrého“ či „spravedlivého“ života, norem, institucí atd. S takto pojatým univerzalismem je spojený racionalismus. Instituce a režimy jsou často odvozovány na základě teoretické úvahy, jejich povaha je tak deterministicky určená. Racionalistická metoda uvažování a z ní dovozený výsledek má v sobě obsaženu nutnost, která, pokud je jednou legitimizována, už se dá jen těžko zpochybnit. S racionalismem tak jde podle Graye ruku v ruce dvojitá potíž. Jednak je preferována teorie před praxí, a dále je zjevná tendence k vytlačení politiky či „politická“ z politické teorie, jejíž povaha je bytostně konfliktní, a která je tedy v hájemství racionalistické úvahy nadbytečná. Průvodním jevem tohoto racionalismu je pak individualismus, především v teoriích společenské smlouvy, který v principu chápe jedince jakožto bytost racionálně se rozhodující v hypotetických podmínkách. Abstraktní liberální individualismus je tedy důsledkem i příčinou snahy osvícenských liberálů o „konečné“ řešení politických otázek směrem k racionální a teoretické rekonstrukci společnosti. Jedná se o takový liberalismus, který je zahleděn do teorie v podobě hypotetického pojetí společnosti, jedince a dějin, a také liberalismus, který cíleně vytlačuje politično.

Tyto dvě oblasti jsou spojenými nádobami, protože Grayova celková kritika osvícenského liberalismu velice často míří právě na neschopnost teorie dostát svým závazkům. Jinými slovy, pokud se soudobý liberalismus zaštiťuje a chlubí univerzalismem ve výše nastíněném smyslu, de facto ukazuje na svoje selhání jakožto „politické“ teorie. Tento stav má za následek anti-realismus soudobého liberalismu hlavního proudu. Absence realismu se pak odráží v apolitičnosti takové liberalismu. Toto je hlavní tezí této práce. Proto Gray mluví o *agonistickém liberalismu*, *liberalismu strachu* či *liberalismu modu vivendi*, a jakkoli se v určitých formulacích liší, vždy je na pozadí přítomná problematika výše zmíněných oblastí, alespoň pokud hovoříme o jeho post-hayekovském období.³⁰⁶ Pokud Gray zároveň hovoří

fronta 2004 a v neposlední řadě Gray, John: Reply to Critics. In: Horton, J. a Newey, G. (ed.): The Political Theory of John Gray. London: Routledge 2007, s. 211-235.

³⁰⁶ První takové období lze chápat jako fázi hayekovskou vrcholící v díle Hayek on Liberty (Gray, John. Op. Cit. 1986). Gray při své interpretaci jeho filosofie vychází z epistemologických základů Hayekova smýšlení. Především kantovsky reflexivní (a nikoli konstruktivistické) pojetí poznání, a z toho odvozené politicko-ekonomické postuláty nutnosti svobody a spontánní geneze složitých řádů, vyznívalo jako opositum socialisticky laděného inženýrství jak v ekonomice, tak v morálních a antropologických předpokladech. Po publikaci své hayekovské monografie však Gray své stanovisko opouští a staví se nadále k Hayekovi značně kriticky. Kromě bytostného individualismu ničícího pojivo společnosti a tím pádem i podemílající vlastní předpoklady fungování pravidel a norem, totiž dle Graye jeho filosofie volného trhu selhává v přílišném spoléhání se na spontánní fungování tržního řádu. Přes svoje epistemologicky skeptické hledisko tedy Hayekův liberalismus vykazuje

o svých myšlenkách jako o post-liberalismu, není tím míněno, že by snad liberální teze o svobodě, právním státě či tržní ekonomice měly být zavrženy. Gray pouze naráží na fakt vyčerpanosti liberalismu jakožto politické teorie. Teorie, která se nazývá politickou, nicméně je politickou jen dle jména, obsahem se naopak snaží politično ze svého středu vymýtit.³⁰⁷ Jeho cílem je „reteoretizace“ (či spíše „deteoretizace“) liberalismu, tj. ukázání, že ten sám představuje určitou formou života.³⁰⁸ Cílem není falzifikovat určité liberální teze, ale změnit způsob jakým je liberální teorie vystavěna. S tím spojená historizace a realismus tak směřují od teorie k praxi, od pravdy k míru, tj. přežití.³⁰⁹ Neodmítá tedy liberalismus jako soubor norem, ale liberalismus jako teorii, tj. jako soubor a metodu abstrahování pojmů bez vztahu k historické realitě a praxi. Když Gray hovoří o post-liberalismu nebo když se ptá co po liberalismu (after-liberalism), primárně míří na způsoby liberálního teoretizování. Jedná se o proudy v rámci liberalismu, kam kromě Graye můžeme zařadit i Judith Shklarovou, Isaiaha Berlina, Bernarda Williamse a dále například Iana Shapira či Amartyu Sena.³¹⁰ Grayův příspěvek je klíčový v poukázání na fakt, že v liberálním myšlení lze obecně vysledovat určité dichotomie, které se vyjevují v různých proměnách při jeho debatě s liberály a liberalismy. Jedná se například o: teorie – praxe; rozum – konvence; historie – hypotéza; empirismus – racionalismus; neutralita – tolerance. Důsledkem toho u těchto autorů vyvstala potřeba reformulovat vztah teorie a praxe a učinit tento vztah základním východiskem pro historickou a filosofickou liberální teorii. Přístup k liberalismu tak má být realistický. To znamená především historický, respektující nahodilost a proměnlivost způsobenou pluralismem. Pluralismus jde ruku v ruce s naturalismem, tedy snahou o morální či deskriptivní realismus. Všechny tyto aspekty se vymezují vůči abstraktnímu a apolitickému legalismu.³¹¹

parametry naivismu osvícenství spočívající ve snaze vyloučit politično; v tomto případě ve prospěch ekonomiky. Posléze Gray ve svém myšlení vycházel zejména z filosofie M. Oakeshotta a následně zejména I. Berlina.

³⁰⁷ Gray, John. Op. Cit. 1995, s. 75 – 77, 135. Srovnej s Gray, John. Op Cit. 2007, s. 224.

³⁰⁸ Gray, John. Op. Cit. 1995, s. 67.

³⁰⁹ Gray, John. Op. Cit. 1995, s. 75.

³¹⁰ Zejména Berlin, Isaiah. Liberty. Oxford: Oxford University Press 2007; Berlin, Isaiah. The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. Princeton: Princeton University Press 1997; Galston, William: Value Pluralism and Liberal Political Theory, American Political Science Review, Vol. 93 (1999), No. 4, s. 769-778; Galston, William. Liberal Pluralism. Cambridge: Cambridge University Press 2004; Raz, Jozeph. Morality of Freedom. Oxford: Clarendon Press 1988; Sen, Amartya. The Idea of Justice. London: Penguin Books 2010; Shapiro, Ian: Political Criticism, Berkeley: University of California Press. 1990; Skhlar, Judith: Liberalismus strachu, Kritika & Kontext, No. 2-3 (2002), s. 85-98; Williams, Bernard. Na počátku byl čin. Příbram: Pavel Mervart 2011; Williams, Bernard. Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

³¹¹ Toto je zcela symptomaticky povahou debaty mezi Johnem Grayem a Johnem Rawlsem. Apolitičnost (raného i pozdního) Rawlsova liberalismu spočívá nejen v tom, že se snaží v rámci své teorie uvažovat o „ideálních“ institucích. Problémem je, že v jeho pojetí se jedná o transformaci politického života do toho legislativního – to ale v posledku znamená vymizení politického života, jelikož dle Graye tato transformace není možná, aniž by transformované nevymizelo. Politické znamená konfliktní. V Grayově filosofii je konflikt zájmu základem nevykořenitelného pluralismu lidských přístupů k životu. S ohledem na „političnost“ Rawlsova liberalismu u něj

Výše uvedený exkurz ukazuje dva základní postřehy. Role epistemologie a metodologie, resp. obecných debat o povaze dosahu „teorie“, je tématem klíčovým k pochopení povahy liberalismu jako takového. I liberalismus založený na značném skepticizmu se může ukázat jako skeptický nedostatečný, neboť v očích řady Hayekových kritiků jeho liberalismus stále spočívá v řadě osvícenských schémat. Otázkou totiž zůstává, zda Hayekův liberalismus nechává prostor pro „politično“, či zda funkci politična nepřenechává apolitickým silám vývoje pravidel a institucí, které svoji užitečnost prokazují již jen tím, že existují. Hayekova pozice je tak zajímavá v tom, že přes neoddiskutovatelné a nosné prvky falibilismu ústí v určitou formu liberalismu, která jistě nespočívá v osvícensky-kontraktualistických a racionalistických východiscích. Přesto pro nemalé spektrum liberálních myslitelů vykazuje politično mimo svůj dosah a legitimitu určitých pravidel či režimů vztahuje ke vzniku pravidel, která v posledku příliš variace ve smyslu pluralismu neumožňují.

jde o převrácení vztahu dobra a práva (spravedlnosti). Pokud u pozdního Rawlse autoritu čistého racionálního náhledu přebírá ultimativní přezkum ústavního soudu, přesouvá se těžiště garanta liberalismu od abstraktních práv k instituci, která s konečnou platností hodnotí jejich naplnění. Grayův argument ale nespočívá v banálním převrácení priority dober a práv; dobra zde manifestují pluralistický prvek teorie – tedy prvek politický. Na rozdíl od Rawlsova legalismu, který směřuje k monismu v tom smyslu, že navzdory existenci konfliktů zájmu predikuje instituce, které tyto konflikty rozsoudí. Podobný přístup založený na neutralitě je pak jen jinou formulací osvícenského liberálního projektu.

Bibliografie

Agassi, Joseph: Methodological Individualism, *The British Journal of Sociology*, Vol. 11 (1960), No. 3 1960, s. 244-270.

Agassi, Joseph: Institutional Individualism, *The British Journal of Sociology*, Vol. 26 (1975), No. 2, s. 144-155.

Andreozzi, Luciano: Hayek Reads the Literature on the Emergence of Norms, *Papers on Economics and Evolution*. No. 0503 (2005), s. 1-25.

Angner, Erik: The History of Hayek's Theory of Cultural Evolution, *Studies in History Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 33 (2002), s. 695-718.

Angner, Erik: *Hayek and Natural Law*, New York: Routledge 2007.

Berlin, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton: Princeton University Press 1997.

Berlin, Isaiah: *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor 1999.

Berlin, Isaiah: *Liberty*. Oxford: Oxford University Press 2007.

Boucher, David a Kelly, Paul (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge 1994.

Buchanan, James. *Hranice slobody*. Bratislava: Archa 1996.

Burczak, Thomas: *Socialism after Hayek*. Michigan: The University of Michigan Press 2006.

Caldwell, Bruce: Hayek's transformation, *History of Political Economy*, Vol. 20 (1988), No. 4, s. 513-542.

Caldwell, Bruce: Hayek the Falzificationist? A Refutation. In: *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, Vol. 10 (1992), s. 1-15.

Caldwell, Bruce: *Hayek's Challenge*. Chicago: Chicago University Press 2004.

Cassirer, Ernst: *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press 1951.

Diamond, Arthur M.: F. A. Hayek on Constructivism and Ethics, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IV (1980), No. 4, s. 353-365.

Dennett, C. Daniel: *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Touchstone 1995.

Doleček, Pavel: Karl Popper a sepětí vědecké metody a demokracie. *TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE*, Vol. 34 (2012), No. 4, s. 439-467.

Doleček, Pavel: Struktura evoluční teorie F. A. Hayeka. *TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE*, Vol. 36 (2014), No. 3, s. 309-336.

- Dun, Frank van: Hayek and Natural Law. In: Birner, Jack and van Zijp, Rudy (eds.): Hayek, Co-ordination and Evolution. London: Routledge 1994, s. 255-268.
- Dupré, John: Human Nature and Limits of Science. Oxford: Clarendon Press 2001.
- Ebenstein, Alan: Hayek's Journey. New York: Palgrave MacMillan 2003.
- Fay, Brian: Současná metodologie společenských věd. Praha: SLON 2002.
- Fleetwood, Steven: Hayek's Political Economy. London: Routledge 1995.
- Frowen, Stephen F. (ed.): Hayek: Economist and Social Philosopher. London: MacMillan Press 1997.
- Fuller, Lon: Morálka práva. Praha: OIKOYMENH 1998.
- Galston, William: Value Pluralism and Liberal Political Theory, American Political Science Review, Vol. 93 (1999), No. 4, s. 769-778.
- Galston, William: Liberal Pluralism. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- Gaus, Gerald: Contemporary Theories of Liberalism, London: Sage Publications Ltd. 2003.
- Gaus, Gerald: Social complexity and Evolved Moral Principles. In: Hunt, Louis and McNamara, Peter (eds.): Liberalism, Conservatism and Hayek's idea of spontaneous order. New York: MacMillan 2007a, s. 149-176.
- Gaus, Gerald: Hayek on Evolution of Society and Mind. In: Feser, Edward (ed.): Cambridge Companion to Hayek. Cambridge: Cambridge University Press 2007b, s. 232-258.
- Gauthier, P. David: Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Oxford University Press.
- Gorton, William A.: Karl Popper and the Social Sciences. Albany: State University of New York Press 2006.
- Gray John: Hayek on Liberty. London: Routledge 1986.
- Gray, John: Liberalisms: Essays in Political Philosophy. London: Routledge 1991.
- Gray, John: Postliberalism: Studies in Political Thought. London: Routledge 1993.
- Gray, John. Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age. London: Routledge 1995.
- Gray, John: Isaiah Berlin. Princeton: Princeton University Press 1996.
- Gray, John: Endgames: Questions in Late Modern Political Thought, Oxford: Polity Press 1997.
- Gray, John: Liberalismus. Praha: Občanský Institut 1999.
- Gray, John: Two Liberalisms of Fear, The Hedgehog Review, Vol. 2 (2000), No. 1, s. 9-23.
- Gray, John: Dvě tváře liberalismu. Praha: Mladá fronta 2004.

- Gray, John: Reply to Critics. In: Horton, John and Newey, Glen (ed.): The Political Theory of John Gray. London: Routledge 2007, s. 211-235.
- Hardin, Russell: David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Havlík, Vladimír: Vědecký status darwinismu, *Filosofický časopis*, No. 6 (2009), s. 837-854.
- Havlík, Vladimír: Vstříc univerzálnímu evolučnímu přístupu. In: Havlík Vladimír, Hříbek Tomáš a kol. (eds.): Z evolučního hlediska. Praha: Filosofia 2011, s. 75-124.
- Hayek, Friedrich: Individualism: True and False. In Hayek, Friedrich: Individualism and Economic Order. Chicago: Chicago University Press 1948a, s. 1-32.
- Hayek, Friedrich: Economics and Knowledge. In: Hayek, Friedrich. Individualism and Economic Order. Chicago: Chicago University Press 1948b, s. 33-56.
- Hayek, Friedrich: The Facts of Social Sciences. In: Hayek, Friedrich. Individualism and Economic Order. Chicago: Chicago University Press 1948c, s. 57-76.
- Hayek, Friedrich: Sensory Order. Chicago: Chicago University Press 1952.
- Hayek, Friedrich: The Constitution of Liberty. Chicago: Chicago University Press 1960.
- Hayek, Friedrich: Kinds of Rationalism. In Hayek, Friedrich: Studies in Philosophy, Politics and Economics. London: Routledge Kegan Paul 1967, s. 82-95.
- Hayek, Friedrich: Errors of Constructivism. In: Hayek, Friedrich: New Studies in Philosophy, Politics and Economy, London: Routledge 1978a, s. 3-22.
- Hayek, Friedrich: Pretence of Knowledge. In: Hayek, Friedrich: New Studies in Philosophy, Politics and Economy, London: Routledge 1978b, s. 23-34.
- Hayek, Friedrich: Primacy of the Abstract. In: Hayek, Friedrich: New Studies in Philosophy, Politics and Economy, London: Routledge 1978c, s. 35-49.
- Hayek, Friedrich: The Confusion of Language in Political Thought. In: Hayek, Friedrich: New Studies in Philosophy, Politics and Economy, London: Routledge 1978d, s. 71-97.
- Hayek, Friedrich: The Legal and Political Philosophy of David Hume. In: Hayek, Friedrich: The Trend of Economic Thinking, London: Routledge 1991, s. 97-116.
- Hayek, Friedrich: Knowledge, Evolution, and Society. London: Smith (Adam) Institute 1983.
- Hayek, Friedrich: Principy liberálního společenského řádu. In: Ježek, Tomáš (ed.): Liberální ekonomie. Praha: Prostor 1993a, s. 51-76.
- Hayek, Friedrich: Výsledky lidského jednání, nikoli však záměru. In Ježek, Tomáš (ed.): Liberální ekonomie. Praha: Prostor 1993b, s. 77-91.³¹²

³¹² Doc. Tomáš Ježek je autorem celé řady předkladů Hayekových textů, které byly v průběhu devadesátých let na našem území vydávány. Odkazováno je právě na tyto překlady, jakkoli v rámci přípravy práce byly konzultovány i originální, tj. v podstatě výhradně anglické texty.

- Hayek, Friedrich: Využívání informací ve společnosti. In Ježek, Tomáš (ed.): Liberální ekonomie. Praha: Prostor 1993c, s. 161-178.
- Hayek, Friedrich: Právo, zákonodárství a svoboda. Praha: Academia 1994.
- Hayek, Friedrich: Kontrarevoluce vědy. Praha: Liberální institut 1995a.
- Hayek, Friedrich: Osudná domýšlivost. Praha: Slon 1995b.
- Hayek, Friedrich: Pravidla, vnímání a srozumitelnost. In: Ježek, Tomáš (ed.): Zásady liberálního řádu. Praha: Academia 2001a, s. 37-58.
- Hayek, Friedrich: Poznámky k vývoji systému pravidel chování. In: Ježek, Tomáš (ed.): Zásady liberálního řádu. Praha: Academia 2001b, s. 59-72.
- Hayek, Friedrich: Stupně vysvětlování. In: Ježek, Tomáš (ed.): Zásady liberálního řádu. Praha: Academia 2001c, s. 73-89.
- Hayek, Friedrich: Teorie složitých jevů. In: Ježek, Tomáš (ed.): Zásady liberálního řádu. Praha: Academia 2001d, s. 90-109.
- Hayek, Friedrich. Cesta do otroctví. Praha: Barrister & Principal 2004.
- Hayes, Calvin: Popper, Hayek and the Open Society, London: Routledge 2009.
- Hirschman, Albert. Lidské vášně a osobní zájmy. Brno: CDK 2000.
- Hobbes, Thomas: Výbor z díla. Praha: Svoboda 1988.
- Hobbes, Thomas: Leviathan. Praha: OIKOYMENH 2010.
- Hodgson, Geoffrey M.: Meanings of Methodological Individualism, Journal of Economic Methodology, Vol. 14 (2007), No. 2, s. 211-226.
- Holmwood, John a O' Malley, Maureen: Evolutionary and Functionalist Historical Sociology. In: Delanty, Gerard a Isin, Engin F. (ed.): Handbook of Historical Sociology. London: SAGE 2003, s. 39-57.
- Höllander, Pavel. Filosofie práva, Plzeň: Aleš Čeněk 2006.
- Hume, David: „Of the original contract”. In: Hume, David: Political Essays. Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 186-201.
- Hume, David: A Treatise of Human Nature. Oxford: Clarendon Press 1896.
- Hume, David: An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Oxford: Clarendon Press 1975.
- Hříbek, Tomáš: Charles Darwin, filosof pro 21. století, Filosofický časopis, No. 6 (2009), s. 811-836.
- Infantino, Lorenzo. Individualism in Modern Thought. London: Routledge 1998.
- Kincaid, Harold: Methodological Individualism and Economics. In: Davis, John B., Marciano, Alain and Runde, Jochen (eds.): The Elgar Companion to Economics and Philosophy. Northampton: Edward Elgar Publishing 2004, s. 299-314.

- Kresge, Stephen and Weinar, Leif (eds.): Hayek on Hayek -An Autobiographical Dialogue. Chicago: Chicago University Press 1994.
- Lawson, Tony: Hayek and Realism: A Case of Continuous Transformation. In: Colonna, Marina, Hagemann, Harald and Hamouda, Omar (eds.): Capitalism, Socialism and Knowledge: The Economics of F. A. Hayek, vol. II, Aldershot: Edward Elgar 1994.
- Locke, John: Dvě pojednání o vládě. Praha: Svoboda 1992.
- Lorenz, Konrad: Kant's Doctrine of Apriori in the Light of Contemporary Biology. In: Ruse, Michael: Philosophy after Darwin. Princeton: Princeton University Press 2009, s. 231-246.
- Loužek, Marek: Spor o metodu. Praha: Karolinum 2000.
- Loužek, Marek: Metodologie ekonomie. Praha: Karolinum 2009.
- Lukes, Steven. Methodological individualism reconsidered. In Martin, Michael and McIntire, Lee (eds.): Readings in the Philosophy of Social Science. Cambridge: MIT Press 1994, s. 451-459.
- Marciano, Alain: Why Hayek is Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on Social Evolution, Journal of Economic Behavior & Organization, Vol. 71 (2009), s. 52-61.
- Menger, Carl: Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics. New York: New York University Press 1985.
- Menger, Carl: Principles of Economics. Groove City: Libertarian press 1994.
- Mises, Ludwig: Lidské jednání. Praha: Liberální institut 2006.
- Morris, W. Christopher: The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau. Maryland: Rowman&Littlefield Publishers 1999.
- Moural, Josef: Otevřená společnost: geneze a kontext. In Znoj, Milan (ed.): Šance otevřené společnosti. Studia Philosophica XII. Praha: Karolinum 2002, s. 9-24.
- Mulligan, Robert: The Sensory Order: Operational Epistemology as an Evolutionary Adaptation. In: Butoš, William N. (ed.): The Social Science of Hayek's The Sensory Order. Advances in Austrian Economics Vol 13. Bingley: Esmerald Group Publishing Limited 2010, s. 83-114.
- Munz, Peter: Philosophical Darwinism. London: Routledge 1993.
- Norton, David (ed.): Cambridge Companion to Hume. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Nosek, Jiří: Evoluční versus transcendentální povaha poznání, In: Nosek, Jiří a Havlík Vladimír (eds.): Evoluce a věda. Nymburk: OPS 2008, s. 105-109.
- Nosek, Jiří: Evoluční teorie poznání a transcendentální argumenty. In: Havlík Vladimír, Hříbek Tomáš a kol. (eds.): Z evolučního hlediska. Praha: Filosofia 2011, s. 209-252.
- Ochrana, František: Metodologie vědy. Praha: Karolinum 2009.

- O'Brien, David P.: Hayek as an Intellectual Historian. In: Birner, Jack and van Zijp, Rudy (eds.): Hayek, Co-ordination and Evolution. London: Routledge 1994, s. 344-374.
- O'Hear, Anthony: Hayek and Popper: The Road to Serfdom and the Open Society. In: Feser, Edward (ed.): Cambridge Companion to Hayek. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 132-147.
- Pavlík, Ján: F. A. Hayek a teorie spontánního řádu. Praha: Professional Publishing 2004.
- Parusniková, Zuzana: Popperova darwinistická epistemologie. In: Havlík V., Hříbek T. a kol.: Z evolučního hlediska. Praha: Filosofía 2011, s. 253 – 292.
- Parusniková, Zuzana: Rozum, kritika, otevřenost: Živý odkaz filosofie K.R. Poppera. Filosofía: Praha 2007.
- Peregrin, Jaroslav: Člověk a pravidla. Dokořán: Praha 2011.
- Petsoulas, Christina. Hayek's Liberalism and its Origins. London: Routledge 2002.
- Popper, Karl: Conjectures and Refutations. London: Routledge 1963.
- Popper, Karl: Otevřená společnost a její nepřátelé I. Praha: OIKOYMENH 1994a.
- Popper, Karl. Otevřená společnost a její nepřátelé II. Praha: OIKOYMENH 1994b.
- Popper, Karl: Logika vědeckého bádání. Praha: OIKOYMENH 1997.
- Popper, Karl: Život je řešení problémů. Praha: Mladá Fronta 1998.
- Popper, Karl: Bída historicismu. Praha: OIKOYMENH 2008.
- Popper, Karl a Lorenz, Konrad. Budoucnost je otevřená. Praha: Vyšehrad 1994.
- Rawls, John: Priorita práva a ideje dobra, Filosofický časopis, Vol. 42 (1994), s. 938-965.
- Rawls, John: Spravedlnost jakožto fairness, Reflexe, No. 13 (1995a), s. 1-26.
- Rawls, John: Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická, Reflexe, Vol. 15 (1995b), s. 1-30.
- Rawls, John: Political Liberalism. New York: Columbia University Press 1996.
- Rawls, John: A Theory of Justice. Harvard: Harvard University Press 2005.
- Rawls, John: Lectures on the History of Political Philosophy. Harvard: Harvard University Press 2007.
- Raz, Jozeph. Morality of Freedom. Oxford: Clarendon Press 1988.
- Rosenberg, Alexnader: Darwinism in Philosophy, Social Science and Policy. Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Rothbard, Murray. Ethics of Liberty. New York: NY University Press 1998.

Rubin, Paul H. and Gick, Evelyn: Hayek and Modern Evolutionary Theory. In: Koppl, Roger: Evolutionary Psychology and Economic Theory, Advances in Austrian Economics Vol 7. Bingley: Emerald Group Publishing 2004, s. 79-99.

Ruse, Michael: Evolutionary Naturalism. London: Routledge 1995.

Ruse, Michael a Maienschein, Jane (eds.): Biology and the Foundations of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Ruse, Michael: Charles Darwin. Praha: Academia 2011.

Sandel, Michael. Procedurální republika a nezakotvené jáství, Filosofický časopis, No. 2 (1995), s. 249-265.

Scott, K. J.: Methodological and Epistemological Individualism, The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 11 (1961), No. 44, s. 331-336.

Shapiro, Ian. Political Criticism, Berkeley: University of California Press. 1990.

Shapiro, Ian: Morální základy politiky. Praha: Karolinum 2003.

Shearmur, Jeremy: Hayek and after – Hayekian Liberalism as Research Programme. London: Routledge 1996.

Schmidt, Claudia. David Hume: Reason in History. Pennsylvania State University Press 2003.

Schumpeter, Joseph: Metodological individualism. Brussel: Institutum Europeum 1980.

Skhlar, Judith: Liberalizmus strachu, Kritika & Kontext, No. 2-3 (2002), s. 85-98.

Sober, Elliott a Wilson, David S.: Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior. Harvard: Harvard University Press 1988.

Sober, Elliott: Evidence and Evolution. Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Sorell, Tom (ed.): The Cambridge Companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Springborg, Patricia (ed.): The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Steele, Daniel R.: Hayek's Theory of Cultural Group Selection, Journal of Libertarian Studies, No. 8 (1987), s. 171-195.

Steele, Gerald R.: Hayek's Sensory Order, Theory & Psychology, No.12 (2002), s. 387-409.

Steele, Gerald R.: The Economics of Friedrich Hayek. New York: Palgrave MacMillan 2007.

Steele, Gerald R.: Reflecting upon Knowledge: Hayek's Psychology and Social Science. In: Butos, William N. (ed.): The Social Science of Hayek's The Sensory Order. Advances in Austrian Economics Vol 13. Bingley: Esmerald Group Publishing Limited 2010, s. 57-81.

Strauss, Leo. Natural Right and History. Chicago: Chicago University Press 1953.

Svoboda, Vladimír: F. A. Hayek a (abstraktní) pravidla, TEORIE VĚDY/THEORY OF SCIENCE, Vol. 34 (2012), No. 1, s. 77-93.

- Swift, Adam. Politická filozofie. Praha: Portál 2005.
- Taylor, Charles: Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis Janos (ed.): Současná politická filozofie. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 465-495.
- Tomasello, Michael: The Cultural Origins of Human Cognition. Harvard: Harvard University Press 1999.
- Tully, James. Locke in Context. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Udehn, Lars: Metodological individualism. London: Routledge 2001.
- Udehn, Lars: The Changing Face of Methodological Individualism, Annual Review Sociological, Vol. 28 (2002), s. 479-507.
- Waldron, Jeremy: The Right to Private Property, Oxford: Oxford University Press 1988.
- Vanberg, Victor: Hayek's Legacy and the Future of Liberal Thought: Rational Liberalism versus Evolutionary Agnosticism, Cato Institute, Vol. 14 (1994), No. 2, 179-199.
- Waters, C. Kenneth: The Arguments in the Origin of Species. In: Hodge, Jonathan and Radick Gregory (eds.): The Cambridge Companion to Darwin. Cambridge: Cambridge University Press 2009, s. 120-141.
- Watkins, John W. N.: Ideal Types and Historical Explanation, The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 3 (1952), No. 9, s. 22-43.
- Watkins, John W. N.: Scientism and Society, Ethics, Vol. 64 (1953), No. 1, s. 56-59.
- Watt U. : The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy. In: Birner, Jack and van Zijp, Rudy (eds.): Hayek, Co-ordination and Evolution. London: Routledge 1994, s. 178-189.
- Williams, Bernard. Moral Luck. Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Williams, Bernard. Na počátku byl čin. Příbram: Pavel Mervart 2011.
- Winch, Peter. Idea sociální vědy, Brno: CDK 2004.
- Vernon, Richard: The "Great Society" and the "Open Society": Liberalism in Hayek and Popper, Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique, Vol. 9 (1976), No. 2, s. 261-276.
- Weber, Max: Metodologie, sociologie a politika. Praha: OIKOYMENH 1998.
- Znoj, Milan: Kritický racionalismus z morálního hlediska. In: Znoj, Milan (ed.): Šance otevřené společnosti, Studia Philosophica XIII. Praha: Karolinum 2002, s. 41-49.
- Zwirn, Georg: Methodological Individualism or Methodological Atomism: The Case of Friedrich Hayek. History of Political Economy, Vol. 49 (2007), No. 1, s. 47-80.
- Zywicki, T. J: "Was Hayek Right About Group Selection After All?", Review Essay of Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior, by Elliott Sober and David Sloan Wilson, Review of Austrian Economics 13 (2000), s. 81-95.