

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie



Diplomová práce

Pavel Doleček

Individualismus u F. A. Hayeka

Hayek's Concept of Individualism

Praha 2010

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

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu.

V Praze dne 26. 4. 2010

Pavel Doleček

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucímu své diplomové práce panu docentu Milanu Znojovi za jeho podporu a připomínky, které přispěly ke zkvalitnění textu. Veškeré chyby jsou jen mé vlastní.

Abstrakt:

Cílem této práce je rekonstruovat významy individualismu v díle F. A. Hayeka a zároveň dokázat, že Hayek na tomto pojmu staví svoji epistemologickou obhajobu liberalismu. Nejprve je představen analytický rámec, který pracuje s rozlišením dvou rovin liberální argumentace a dále vymezuje možné pojetí individualismu. Následně je diskutován metodologický individualismus, který slouží k vyjasnění Hayekova pojetí společenských věd a kritiky scientismu. Politický individualismus poté ukazuje souvislost epistemologické stránky s obecnými liberálními východisky. Nakonec je Hayekova pozice konfrontována s teorií Karla Poppera. Zde jsou diskutovány dílčí odlišnosti i shody.

Klíčová slova: Liberalismus, individualismus, metodologie společenských věd.

Abstract:

This thesis aims to reconstruct meanings of individualism in works of F. A. Hayek and to prove that individualism serves as a standpoint to his epistemological advocacy of liberalism. First of all is presented an analytical framework which stands on distinction of two degrees of liberal argumentation and defines possible meanings of individualism. Subsequently methodological individualism is discussed to clarify Hayek's concept of social sciences and his critique of scientism. The political individualism shows complementarities between epistemological arguments and general liberal postulates. Finally is Hayek's position confronted with Karl Popper. Here we discuss their partial differences and agreements.

Key words: Liberalism, Individualism, Methodology of Social Sciences.

Obsah

Úvod.....	6
1 Analytický rámec	11
1.1 Dvě roviny liberální argumentace	11
1.1.1 Individuální předpoklady jednání.....	12
1.1.2 Kontextuální předpoklady zkoumání individuálního jednání	16
1.2 Roviny individualismu	18
1.2.1 Ontologický individualismus.....	19
1.2.2 Metodologický individualismus	20
1.2.3 Politický individualismus	22
2 Metodologický individualismus	24
2.1 Misesovo dědictví.....	25
2.2 Předmět přírodních věd	28
2.3 Předmět společenských věd.....	30
2.3.1 Fakta sociálních věd	32
2.3.2 Možnosti racionalismu a rozsah poznání	35
2.3.2.1 Konstruktivistický racionalismus	35
2.3.2.2 Poznání	36
2.3.3 Problém individualismu a apriorismu	38
3 Politický individualismus.....	41
3.1 Paralelní význam individualismu	42
3.2 Pravý a mylný individualismus	45
3.3 Svoboda	51
3.3.1 Berlinova klasifikace	51
3.3.2 Hodnotový pluralismus	53
3.4 Hayekův pojem svobody	54
3.5 <i>Nomos</i> jako ochránce svobody	57
4 Popper contra Hayek.....	60
4.1 Životní a tematická provázanost.....	60
4.2 Metodologický individualismus	62
4.3 Scientismus.....	65
4.3.1 Zneužití rozumu a jeho geneze.....	65
4.3.2 Mylná metodologie a její nahrazení	67
4.4 Kritický nebo evoluční racionalismus?	70
4.5 Politický individualismus aneb epistemologická obhajoba liberalismu.....	72
Závěr.....	77
Literatura	81

„Jakmile se filosof upne k jednomu oblíbenému principu, který možná i vysvětlí mnoho přirozených jevů, rozšíří za pomoci nejabsurdnějších a nejnásilnějších úvah tento princip na celé stvoření a odvozuje z něj každý fenomén.“

David Hume

„This is the constitutional limitation on man's knowledge and interests.“

F. A. Hayek

Úvod

Hayekovo myšlení nabízí nepřehledné množství témat. Výchozím bodem jeho odborného zájmu byla ekonomická teorie, avšak souběžně s ní se Hayek zabýval i tématy obecně společenskovědními. V tomto ohledu je zřetelně dominujícím rysem jeho snaha poukázat na principiální metodologickou nepřevoditelnost přírodních a společenských věd. Co ale stojí za tímto obecným záměrem? Hayek vybudoval komplexní teoretickou základnu, která sahá od jeho raných monetárních teorií po témata k filosofii mysli. Tuto šíři lze posuzovat dvojím způsobem. Pakliže totiž teoretik akcentuje tolik myšlenkových proudů, je přirozené, že se jeho čtenáři pozastaví, a s mírným despektem zpochybní kvalitu jeho akademického příspěvku. Věda se z hlediska svého vývoje a postupných emancipací jednotlivých oborů stává předmětem čím dál větší specializace. Na rozdíl od géníů minulosti se nedá předpokládat, že by člověk během svého života nabyt vědění řekněme Leibnizova rozsahu. Ne snad, že bychom v naší době nemohli nalézt myšlenkové kapacity hodné označení génia. Avšak v dnešní době skutečné ovládnutí jednoho oboru předpokládá vskutku celoživotní závazek; pro všeobecné vědění dnes není čas a samotná povaha vědy to v podstatě vylučuje. Lze tedy v tomto světě pohlížet na šíři Hayekova záběru jinak než s despektem? Soudíme, že ano. A nebude snad ani potřeba se odvolávat na genialitu, což je pojem nejasný a především pro ocenění díla nepotřebný.

Abychom pochopili význam díla Hayeka, je třeba poukázat na základní přístup, kterým se jeho filosofické tázání ubírá. Tato perspektiva je protkána vším dědictvím našeho autora, a je zastávána bez ohledu na někdy nepřilíš lichotivé či paradoxní důsledky. Pokud bude tento princip odhalen, bude možné vidět, v jakém smyslu spočívá šíře Hayekova akademického zájmu. Pohybujeme-li se ve společenskovědním sektoru, musíme

se neustále vypořádávat s nějakým pojetím člověka; neustále předpokládáme jakousi epistemologickou či antropologickou tezi, jejímž prismaticem vyhodnocujeme lidskou přirozenost a výsledky lidského jednání, které jsou pravým předmětem těchto věd. Výchozím bodem Hayekovi teorie je individualismus, který často přibírá adjektivum metodologický. Není to náhodou, literatura zná několik typů individualismu. Jmenujme ty základní: metodologický, ontologický či politický. Lze se setkat i s pojmem atomismus, který se s individualismem významově značně překrývá. Právě odlišení a zvýraznění „metodologičnosti“ Hayekova individualismu je zásadní pro pochopení vznikání spontánních řádů a možností vědecké metodologie zároveň.

Prozatím je naznačen postup, který lze nazvat jako postup „negativní“. Cílem první kapitoly bude spíše vymežit Hayekovo myšlení oproti konkurenčním teoriím a přístupům a poukázat na podobnosti tam, kde skutečně jsou. Nejprve tedy prozkoumáme epistemologické a kontextuální argumenty, a zároveň pro ilustraci uvedeme způsoby, jak se s ní potýkala politická teorie před Hayekem. Poté přistoupíme k oddílu, jehož cílem je vymežit individualismus a odlišit jeho různé významy. Soudíme, že tento postup je žádoucí ze dvou následujících důvodů. Jednak je předpokladem pro rozbor Hayekova přístupu, a dále pomůže zabránit určitým nejasnostem pramenících z vágně nadužívaného individualismu.

Hayekův individualismus je především metodologický nástroj. Analýza dopadů jednání individua umožňuje poukázat na jevy, které jsou výsledkem záměru, jehož chtěl dotyčný dosáhnout. Tato analýza však zároveň ukazuje na jevy, které jsou důsledkem téhož jednání, avšak bez ohledu na záměry a cíle jednajících. Tyto jevy konstituují řády, které jsou vlastním předmětem společenských věd. Odlišnosti řádů, které povstávají z lidské činnosti, jsou propastné. Základním rozdílem je jejich míra komplexity a s tím i spojená možnost jejich poznání a možné přeměny. Tím, že řády vzniklé nezamýšlenými důsledky nabývají nezměrné komplexity, snižuje se šance je obsáhnout dopodrobna, a zvyšuje se potřeba je pochopit z hlediska abstraktních pravidel či vzorců, které je utvářejí. Mezi tyto řády Hayek řadí například trh, právo, řeč či civilizaci. V takto nastíněné, nyní řekněme „pozitivní“ fázi výkladu se můžeme vrátit k počátečnímu dilematu – jak střízlivě vyhodnotit neskromné teoretické závazky Hayekova myšlení? Na tento problém lze nahlížet právě prismaticem primátu abstraktních pravidel. Hayek tvrdí, že řády zasahující do celého spektra společenských věd mají podobný evoluční mechanismus agregace jednotlivých činů individuí, které se na úrovni celku projevují právě jako nezáměrné

konstituenty těchto mechanismů. Hayek se tedy snaží rozpoznat abstraktní povahu například práva jako spontánního řádu, nikoli přezkoumávat jednotlivé výnosy ústavních soudů (byť i to někdy dělá).

Pokud pochopíme povahu individualismu na úrovni metodologie, je třeba se přesunout k jeho další dimenzi. Hayekova teorie individualismu začala na principu vysvětlení vzniku a charakteru řádů, avšak v jeho díle lze najít i silný politický či normativní náboj. Individualismus lze brát zároveň jako určitou preskripci vůči politickému jednání. Cílem politiky je v co největší míře zachovat přirozené podmínky pro vývoj řádů, což je v podstatě požadavek ponechání co největší možné míry svobody individua. Pakliže zamezíme jedincům možnost vzájemné volné interakce, narušíme evoluční procesy, které umožňují vzniknout abstraktním pravidlům a tím i charakteru například trhu či práva. Stejně jako v oblasti metodologie je Hayekovou snahou zabránit scientismu, je v politické oblasti jeho cílem zabránit sociálnímu inženýrství. To lze zde předběžně vymezit jako snahu vědomě a cíleně určovat cíle jedinců a institucí spojenou s epistemologickým předpokladem, že toto řízení z ptáčích perspektivy je nejen možné, ale i jediné správné. Hayek tento inženýrský přístup připisoval především socialismu, a věnoval mnoho úsilí a nalezení historických kořenů této myšlenkové linie. V části věnující se politickému individualismu se tedy pokusíme nastínit východiska pro teorii, kterou můžeme nazvat Hayekovým politickým individualismem. V ní hraje dominantní roli jeho pojetí svobody a liberálního politického řádu. Zároveň poukážeme na fakt, že stírání rozdílů mezi politickým a metodologickým individualismem způsobuje napětí mezi Hayekovým myšlením a zdroji jeho inspirace, jmenovitě Rakouskou ekonomickou školou a Davidem Humem.

Většina snah o kontextuální čtení Hayeka spočívá na vymezení jeho vztahu vůči ekonomické teorii, ze které názorově vycházel. To se týká především vztahu k apriorismu Misesova ražení respektive k Hayekovu pozdějšímu příklonu k empiričtějšímu přístupu obecně. Lze samozřejmě dále vyjít z faktu, že Hayekova pozornost se po 2. světové válce přesouvá především na pole politické a metodologické filosofie, a ponechává stranou témata ryze ekonomická. Cílem závěrečné části této práce je poukázat na možné čtení Hayeka v kontrastu s Karlem Popperem. Důvodů pro tuto snahu je vícero. Můžeme poukázat na jejich letitou osobní spolupráci, na jejich politické názory či na jejich metodologická východiska. Všechny tyto perspektivy jsou z hlediska dějin 20. století nosné. Z důvodu zaměření této práce se pokusíme poukázat na možné paralely jejich

metodologického a politického smýšlení. Po krátké expozici principů Popperova myšlení přejdeme ke konfrontaci stanovisek obou našich autorů, abychom ukázali, že přes nezanedbatelné rozpory lze najít i shodné přístupy, které se však spíše než na úrovni metodologie ukazují na úrovni politických idejí.

Před samotným představením Hayekova myšlení je třeba zmínit stránku ryze technickou. Vzhledem k faktu, že Hayek byl jedním z ideových otců polistopadové politiky, můžeme se těšit z četby jeho zásadních děl v češtině. Vzhledem k potřebám této práce se to týká především děl: *Cesta do otroctví* (1944, 2008), *Kontrarevoluce ve vědě* (1952, 1995), *Právo, zákonodárství a svoboda* (1973, 1991) a *Osudná domýšlivost* (1995). Souhrn čtyř zásadních článků vyšel také ve sborníku *Liberální ekonomie* (Ježek 1993) a osm ve sborníku *Zásady liberálního řádu* (Ježek 2001). Další významná díla, *Constitution of Liberty* (1960)¹ a *Sensory Order* (1952), na svůj překlad čekají. Z důvodu absence podstatnějšího terminologického problému překládaných pojmů budu v maximální možné míře citovat české vydání, tam kde dílo česky vyšlo. Z hlediska Hayekova myšlení je však třeba zmínit alespoň tři sborníky jeho článků, které jsou dostupné jen v angličtině. Jedná se o *Studies in Philosophy, Politics and Economy* (1967), dále *New Studies in Philosophy, Politics and Economy* (1976), a pro tuto práci nevýslovně důležitý sborník *Individualism and Economic Order* (1948). Z hlediska pochopení Hayeka jsou právě tyto tři zmíněné sborníky, byť i *Kontrarevoluci* lze brát jako sborník, které jsou nepostradatelné. Co se týče „popperovské“ části, i zde je základní corpus jeho aktivity přeložen. Pro naši komparaci je však relevantní především *Bída historicismu* (1957, 2008) a *Conjectures and Refutations* (1963).

Sekundární literaturu lze hledat především v sérii *Routledge Studies in Social and Political Thought* vydavatelství *Routledge*. Zde se Hayekově dílu dostává značné pozornosti a tvoří, řekněme, základní osu sekundární literatury. Z českých děl stojí na piedestalu Pavlíkova monumentální kniha *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu* (2004), avšak je radno připomenout i nosné Loužkovy metodologické monografie *Spor o metodu* (2000) a *Metodologie ekonomie* (2009).

Charakter Hayekova díla do značné míry určen kontinuální snahou o jakýsi „konečný výklad“. Ponecháme-li stranou nejnámější, byť spíše populárně psanou *Cestu do otroctví*, představují syntetizující díla *Právo, zákonodárství a svoboda*, *Constitution of*

¹ Pro upřesnění je třeba dodat, že kapitola *Equality, Value and Merit* byla přeložena pro sborník *Současná politická filosofie* (Kis 2000).

Liberty a Omyly socialismu opakovanou snahu o definitivní vykreslení liberální ideologie. Hayekova potřeba neustále znovu vysvětlovat svoji argumentaci byla vedena jak strachem z nepochopení a dezinterpretace jeho díla, tak s ohledem na reálný politický vývoj a rozmach socialismu. Jak se pokusím ukázat v této práci, Hayekova motivace spočívala, alespoň v tomto teoretickém hledisku, na reálném základě. Týká se to především faktu, že liberalismus se chápe jako jednotný směr, se shodnými výchozími podmínkami. Takto vykreslená doktrína je napadnutelná například pro svoji nereálnost z hlediska atomistického vysvětlení společnosti či egoismu, který je podřízen sobecké a výhradně racionální kalkulaci. Kromě vymezení výše zmíněné teoretické problematiky tedy bude cílem práce i průvodní snaha vyvrácení některých námitek a ukázání Hayeka jako neopominutelného aktéra politických a metodologických debat.

Centrální hypotézu bychom mohli pojmut následovně: Individualismus, v jeho různých proměnách, je Hayekova snaha obhájit liberalismus skrze epistemologická východiska. Role rozumu v Hayekově metodologii i politické filosofii je tématem ústředním a zakládá se na něm celý jeho systém. Pokud dostatečně poukážeme na tato epistemologická východiska, získáme klíč k možné formulaci konzervativně - liberální filosofické pozice. S tímto problémem se pojí další témata týkající se vědy, mysli, pravidel a svobody. Ponechme však původní hypotézu v této redukované podobě. Její další kontexty budou následovat v rámci výkladu

1 Analytický rámec

Cílem této kapitoly je předesíť epistemologickou a kontextuální problematiku politického myšlení. Zároveň se zde soustředíme na způsob, jakým se tato problematika vyskytuje u některých liberálních myslitelů. Tento historický exkurz ukáže, že tato častokrát opomíjená stránka tvoří zásadní část politických ideologií. Jednak pro naše zkoumání otevře fenomén metodologických předpokladů liberalismu, a zároveň nás tato problematika připraví na distinkce, které jsou důležité z hlediska Hayekova myšlení. Především je třeba více osvětlit, v jakém smyslu tuto problematiku chápeme, čímž se legitimizuje důvod, proč se jí v liberalismu vůbec zabývat.

Dále se budeme věnovat obecněji pojmem individualismu, respektive jeho různými modifikacemi. Pro naše potřeby tak vymezíme vzájemný vztah ontologického, metodologického a politického individualismu, což nám poskytne výchozí bod pro zkoumání Hayeka.

1.1 Dvě roviny liberální argumentace

Předně je třeba učinit jistou distinkci v rámci našeho užívání rovin či východisek dalšího výkladu. Jednak totiž hovoříme o epistemologických možnostech jedince jakožto filosofického předmětu našeho zkoumání, dále však můžeme hovořit i o kontextu, ve kterém se toto individuum vyskytuje. V tomto druhém smyslu jde také o to, jak jsou epistemologické možnosti individua vázány právě na jeho kontext; například jestli je přípustná možnost ho analyzovat v hypotetickém přirozeném stavu, nebo je naopak jediné přípustné zkoumání v rámci struktur, ve kterých se reálně nachází.

Existují tedy epistemologické možnosti jedince (A) a kontext, který chápeme jako prostředí, ve kterém můžeme jedince zkoumat (B). Toto rozlišení se v určitých aspektech překrývá, přesto je jejich odlišení žádoucí. Umožní nám vymezit Hayekovu pozici v kontextu konkurenčním liberálních přístupů k jedinci a jeho „přirozeném stavu“.²

² Uvozovky jsou použity z toho důvodu, že v rámci liberální tradice se liší názory na to, jaký má přirozený stav charakter. V tomto smyslu tedy neodkazujeme na myšlenky společenskospoluvních teoretiků a jejich specifické uchopení pojmu tohoto stavu, ale obecně na stav, jehož přirozenost je třeba osvětlit.

1.1.1 Individuální předpoklady jednání

Existuje možná terminologická námitka, kterou bychom mohli vznést proti označení epistemologie. Pakliže totiž připisujeme individuu jisté atributy, vždy pracujeme s problémem obecně antropologickým. Například redukcionistické doktríny Hobbese a Benthama uvažují možnost převodu veškerých mentálních procesů na mechaniku vášní, respektive fyzikálně pojatý princip užitku. Stejně tak mentální kapacity etických přístupů Milla či Kanta pracují s jedincem disponujícím jednak určitými tužbami, stejně jako mentální kapacitou umožňující podlehnouti či vzdor těmto tužbám. Dále je téměř všem liberálním myslitelům vlastní implicitní předpoklad jedince nadaného řečí či určitou fyzikou zdatností. Jak jinak ostatně vysvětlit povahu Hobbesova přirozeného zákona či možností splnění Lockových podmínek nabytí vlastnictví? Zdá se, že obecněji pojatá antropologická terminologie více odpovídá snaze vymezit výchozí motivace jednání jedince v politické filosofii. Nicméně ani nahrazení epistemologie antropologií není neproblematické. Antropologie sebou totiž nese další aspekty týkající se biologických a kulturních determinantů, které, ač pro jiné účely nosné, nejsou pro tuto práci podstatné. Dále je antropologie obecnější pojem než epistemologie, avšak z hlediska Hayekova myšlení je důležité právě psychologická epistemologie. Není tedy třeba zavádět příliš široký antropologický analytický rámec, který nebudeme schopni saturovat z Hayekova výkladu.

Jak již bylo naznačeno, jisté epistemologické předpoklady jsou vlastní autorům ryze liberálním (Locke, Kant, Mill, Rawls), tak autorům, kteří postulují liberální principy, avšak ty dovozují do ne příliš liberálních politických důsledků (Hobbes, Bentham). Plénem autorů, u kterých bychom mohli tyto předpoklady nalézt je nepochybně mnoho a snaha o úplný výčet by se mýjela jak možnostmi, tak účelem této práce. S vidinou budoucího rozlišení mezi pravým a falešným individualismem, a s tím spojenou problematikou racionalismu, je však třeba být jen přehledově poodhalit některá liberální východiska Hobbese, Locka a Rawlse. Ty pak budeme snáze konfrontovat s epistemologickými předpoklady Hayeka.

Silnou tradicí v politickém myšlení je teorie společenské smlouvy s klasickými zástupci Hobbesem, Lockem či v současné filosofii Rawlsem. Z epistemického hlediska lze vidět několik atributů hodných zamyšlení. Předně například Hobbes s Lockem odvozují legitimitu politické moci od přirozeného zákona. Jakou má tento přirozený zákon charakter? Oba zmínění autoři se jistě shodnou v tom, že se jedná o příkaz rozumu (byť u

Locka je třeba brát v potaz teologické pozadí této racionality). V tom ale podobnost končí. U Hobbese je radno používat spíše termín diktát rozumu, což dělá i sám Hobbes, neboť z hlediska práva je jeho pozice pozitivistická (Hobbes 1953, s. 66; Hollander 2006, s. 249-250).³ Diktát rozumu bere svou podobu z teorie dvou vášní zakládajících lidskou povahu. Jednak hovoří o usilování o moc, které je neustálé a nekončící, aby navázal popisem snahy o sebezáchovu, což je diktát absolutní a jedná se o zakládající motivaci lidského jednání. O povaze rozumovosti přirozeného zákona se vedou v literatuře spory. Existují autoři, jako je Strauss, kteří se snaží akcentovat iracionální prvek v Hobbesově teorii. Tato snaha v Hobbesově textu nenalézá mnoho opory a patrně je Straussova snaha vedená spíše spornou konzistencí Hobbesova přechodu od vášní k rozumu.⁴ Rozum u Hobbese je kalkulátor možných rizik a parciálních dober, a zároveň schopnost vypožorovat smrt jakožto zastavení životního pohybu; jakožto *summum mallum*.⁵ V tomto smyslu se ho snaží interpretovat například Hirschman, který Hobbese označuje jakožto jednoho z průkopníků politického a morálního obhájení vlastního zájmu (*self-interest*). V této interpretaci rozum vystupuje jako činitel ukazující cestu z nebezpečného přirozeného stavu skrze analýzu rizik. Zde pak se rodí důvod, proč Hayek na několika místech označí Hobbese za jednoho ze strůjců tzv. konstruktivistického racionalismu. (Hayek 1994, s. 20- 21; 1990b, s. 87). Společenská smlouva, která následuje jako jediný možný únik z přirozeného stavu, představuje typ řádu, který Hayek nazývá organizace (1994, s. 55 - 57). Rozumu se přiznává schopnost vytvoření řádu na základě svého racionálního záměru; vstup do společenské smlouvy je racionální, tvořivý akt. Epistemologický předpoklad Hobbese tedy je, že jedinec oplývá racionální schopností dohlédnout důsledky svých činů a na základě nich legitimovat sebeautoritativnější vládu.⁶ Možnost dohlédnout důsledky svých činů má

³To znamená, že termín zákon je vyhrazen pouze veřejně vyhlášené hypotetické větě, která určuje sankce i instituce tyto sankce vymáhající. U Hobbese může vyvstat problém, zdali je skutečně právním pozitivistou. Naše argumentace vychází z následující interpretace. V přirozeném stavu je přirozený zákon závazný jen pro konkrétního jedince; je to ve stavu neexistence sdílených hodnot. V této situaci příkaz legitimuje jakékoli prostředky ke svému naplnění (tj. přežití) - přirozené právo (definováno jako svoboda využít dostupné prostředky k sebezáchově). Toto právo ale nemá intersubjektivní závaznost, jak je tomu například u Locka. Naopak právo pozitivní, tj. vymáhané v občanském stavu, tuto závaznost má. Stojíme tedy před dichotomií omezeně či univerzálně vymahatelného imperativu - přirozeném a pozitivním právu u Hobbese. To vede k závěru, že Hobbes je právní pozitivista, pokud je ovšem právo něco, co definuje obecně závazný a intersubjektivně sdílená rámeček.

⁴ Strauss, například spolu s Carlem Schmittem nabízí určitou existenciální interpretaci Hobbese, který je určitým protipólem standardní naturalisticko - mechanistické.

⁵ Hobbesova nauka o státu, jak upozorňuje například Röd (2004), je součástí snahy odvodit veškeré poznání od nauky o pohybu jakožto nejvyšší obecnině.

⁶ O liberálnější výklad Hobbese se pokusil například James Buchanan (Buchanan 1996).

samozřejmě hlubší metodologické kořeny týkající se především Hobbesova pojetí poznání kauzality.

Z osidel konstruktivistického racionalismu by dále jen těžko utekl John Locke (Locke 1992). K němu je však Hayek shovívavější (Hayek 1995b, s. 40). Důvodem je jednak slavná teorie nabytí majetku, a dále lze obecně říci, že vzhledem k optimističtějšímu pohledu na lidskou přirozenost, u Locka není zdaleka taková tendence k absolutistické vládě jako u Hobbesa. Z hlediska epistemického problému však i u Locka existuje přirozený zákon, který je racionální a který vede k legitimaci široce pojatého vlastnictví, do něhož spadá právo na život, svobodu i majetek. Lockova teorie vychází z odlišných východisek. Jeho *První pojednání o vládě* představuje polemiku s Robertem Filmerem, který prosazuje absolutistické nároky panovníka vycházející z teologicky vysvětleného paternalismu. Locke na teologickou disputaci přistupuje, ale vyvozuje z ní možnost jedince nahlédnout přirozený zákon a z něj vyplynuvší pojetí vlastnictví a společenské smlouvy. Tomuto pozadí je v literatuře věnováno dostatek prostoru, kdy za pozornost stojí především publikace Waldrona a Tullyho.⁷ Mezi Lockem a Hobbesem je mnoho zásadních rozdílů, ať už na úrovni pojetí přirozenosti člověka, nebo na úrovni rozsahu smluvně vznikuvší vlády. Důležitý je ale jeden shodný bod. Oba autoři postulují, že jedinec je schopen na základě introspektivního nahlédnutí zkonstruovat nesmírně složitý státní celek, který je uchopen jako artefakt. Jeho poznání tedy nespočívá pouze v jakési kalkulaci ve snaze o sebezáchovu, která je v posledku motivem jednání individua u Hobbesa i Locka. Nároky rozumu jsou dalekosáhlejší. Objevuje se nám tu představa, že jediné co můžeme skutečně znát, je to, co můžeme zkonstruovat (Shapiro 2003, s. 16; Strauss 1953). Vědění se tedy aktualizuje díky tomu, že je identické s konstruováním; nikoli pasivní recepcí, ale aktivní konstitucí. Jak říká Strauss (Strauss 1953, s. 87), člověk může uskutečňovat vědění ne navzdory, ale díky tomu, že universum jako takové není inteligibilní.⁸ Dalším důsledkem toho je, že tato konstrukce je nejenom racionální, ale i nutná. Koneckonců brilantní analýzu vztahu racionality a nutnosti nabízí Berlin (Berlin 1999, s. 35 - 68). Hobbesův obdiv eukleidovské axiomatické metody a rostoucího vlivu

⁷ Viz Waldron 1988 a Tully 2003.

⁸ Pro vysvětlení: Strauss zde míní odlišný ontologický pohled aristotelské přírodovědy a dominujícího mechanismu v dobách Hobbesových. Apriorně dedukovaná věda ve spojení s osvěcencím vedla k nebývalé nekritičnosti vůči možnostem a kompetenci rozumu.

přírodovědy má však z hayekovského hlediska mnohem radikálnější konsekvence než Lockovo myšlení.

Rawlsův přístup je daleko nejvýznamnější v druhé polovině 20. století. Ačkoli někteří autoři se snaží vyzdvihnout shodné rysy jeho a Hayekova myšlení, je to dle našeho názoru konání problematické. V tomto smyslu lze vzpomenout slavnou Grayovu knihu *Dvě tváře liberalismu* (Gray, 2004), kde jsou Hayek s Rawlsem považováni za zástupce jedné linie liberálního myšlení, například oproti Berlinovi. To je dáno faktem, že přes všechny rozdíly v jejich učení, v posledku nepřipouštějí hodnotový pluralismus; existuje u nich primát svobody jakožto specifické hodnoty. Rawlsovo znovuoobjevení konceptu společenské smlouvy je jednak snahou nahradit nevyhovující tendence utilitarismu, dále pak snahou je nahradit sociálně smířlivějšími, egalitárními principy. Z hlediska epistemologické pozice však nabízí spoustu zajímavých postřehů. Odůvodnění liberálních principů vychází z koncepce autonomní osoby,⁹ která obdařena jakýmsi povědomím o základních právních a ekonomických skutečnostech a vztazích, volí společenské uzpůsobení. Osoba však není chápána jako běžný občan, ani jako běžný člověk v přirozeném stavu. Jeho motivace ke vstupu do Rawlsova konceptu společenské smlouvy je dána hypotetickou situací (*original position*) a snahy nalézt férové podmínky institucí a pravidel (Rawls 2005, s. 17). Rawlsovo učení prošlo několika fázemi, a jeho *original position* nabyla více významů. *Original position* v průběhu Rawlsova myšlení zohledňuje dvě epistemologické schopnosti osoby (rozumnost a racionalita), je definována dále jako reflektovaná rovnováha, aby byla nakonec označena jako *device of representation*. V této práci ale nejde o to, nakolik je Rawlsova teorie pod palbou kritiky pozměněna. Pro nás je důležité, že jakákoli specifikace *original position* vystupuje s požadavkem odhlédnutí od subjektivních zájmů; požaduje jedince mimo své sociální vazby. To je z hlediska hledání optimální teorie spravedlnosti užitečný krok, nicméně uvidíme, že pro Hayeka nepřipustný. Hayekův jedinec mimo svoje subjektivní ukotvení v realitě je zbaven základních faktorů, které určují jeho rozhodování. U Rawlse se nejedná o vymanění z bezprostředního nebezpečí smrti, respektive nejistoty garance vlastnictví jako u Hobbese a Locka. Tam

⁹ Rawls je kantovec. To znamená, že se postuluje racionální osoba, která je oproštěná od svého nízkého já, které je pokoušeno nízkými potřebami. Rovina racionality splývá s nutností a pravou moralitou. Rawlsova politická interpretace tedy připouští možnost, že lze filosoficky pracovat s osobou, která „nikým není“, která nemá své ukotvení v nějaké sociální struktuře. Tato osoba je tedy hypotetická, což je v očích mnoha kritiků velký problém a Rawlsova teorie se tak dá z pozic například komunitaristů kritizovat již z hlediska předpokladů samotné teorie spravedlnosti.

naturalistické potřeby novověkého individua ustupují snaze o nalezení právního univerzálního rovnovážného stavu. Jaká je tedy Rawlsova osoba? Je to osoba pojatá mimo svoje sociální, ekonomické, etnické, náboženské a další určení. Je to osoba konstruující sociální řád, aniž by věděla, jakou bude mít v tomto řádu pozici. Rawls hovoří o závoji nevěděni (*veil of ignorance*), avšak je otázka, nakolik se dá skutečně o *nevěděni* v tomto případě mluvit. Tato osoba je totiž schopná na základě racionální úvahy zkonstruovat zásadní právní a ekonomické principy. Je schopná odvodit sociální spravedlnost ze snahy o co nejlepší vlastní (potencionální) pozici. Navzdory mnoha odlišnostem se zde vrací raně novověká představa, že společenský řád je možné chápat jako racionální konstrukci; lze ho, alespoň v rovině politické teorie, měnit na základě kalkulace a tuto změnu doprovodit normativními nároky.

1.1.2 Kontextuální předpoklady zkoumání individuálního jednání

Druhá rovina je rovinou kontextu. V předchozí kapitole jsme se snažili náznakem poukázat na potřebu, již má každý politický teoretik. Je to potřeba vyrovnat se s epistemologickým rozsahem jedince ve společenském kontextu. Zároveň je však nutné vymezit i samotný kontext; prostředí, v němž tohoto jedince lze zkoumat. Teoretik předvádí toto prostředí jako možnost zkoumání epistemologických aspektů jedince a následků jeho konání.

Pro zmíněné novověké autory je tímto prostředím přirozený stav. U tohoto pojmu nastává určitá interpretační nesnáze, a to z důvodu dvou možných pojetí. Jedná se o to, zdali je možné přirozený stav chápat jen jako teoretickou konstrukci, či jako realistický model původu společenství. Ti, kteří odkazují na čistě hypotetickou a instrumentální povahu přirozeného stavu předpokládají, že Hobbesovou hlavní intencí bylo ukázat protiklad vůči právnímu stavu. Jinými slovy, prvotní motivací je ukázat nutnost státu a legitimace práva z perspektivy takového stavu, kde ani stát ani (kodifikované) právo neexistuje. Díky tomu by bylo možno pozitivní právo zpětně legitimovat právem přirozeným. Je to snaha definování práva na základě konfrontace s pomyslným opakem, tedy stavem bezpráví. Až v druhém sledu se jedná o legitimaci autority. Realistická linie se potom nepokouší tvrdit (jak by se mohlo díky termínu „realistický“ zdát) to, že se takto stát dějinně vyvinul. Chtějí pouze ukázat, že zde existuje lidské jednání, které je vůči společenskému jednání prvotní. Jednání, které se řídí nejvlastnější lidskou přirozeností. Tato realistická interpretace Hobbesova pojetí člověka tedy říká, že se jedná o reálný popis lidské přirozenosti ve stavu

bezpráví. Jinými slovy, že se nejedná pouze o teoretický konstrukt. V případě, že bychom přesto chápali přirozený stav jako stav historicky reálně existující, museli bychom pominout jeho schopnost legitimovat politickou moc. Jednalo by se tak spíše než o stav *před* občanským zřízením, o stav *po* občanském zřízením. Tedy o stav vzniklý občanskou válkou, která je největší hrozbou pro Leviatana.

U Locka můžeme zrovna tak zvažovat hypotetické či realistické čtení. Realistické čtení akcentuje dobové konotace Lockova myšlení. Především silící kolonizace Ameriky vyvolávala potřebu teoretické a morální legitimace nabývání majetku, což Locke nabízel. Přirozený stav je pak stavem bez řádu a majetkových nároků, stav, kdy protestantská etika zvýhodňuje pracovitě a podnikavé. Postupné spojování jedince s půdou skrze práci pak vytváří základ pro nastoupivší politické formování (Locke). Jiní (Rod, 2004) akcentují zase snahu skrze podmínky nabytí vlastnictví obhájit kapitalistickou akumulaci majetku. Hypotetické čtení spíše Locka představuje jako obhájce lidských práv. Nárok přirozeného zákona je vskutku rozsáhlý a na rozdíl od Hobbesa se valná část nároků přirozeného jedince přenáší i do občanského stavu.¹⁰ Pro nás je podstatné zjištění, že oba autoři předpokládají, že pochopení lidské přirozenosti se odehrává mimo reálný stav člověka. Obě roviny (epistemologická i kontextuální) se zde protínají v tom, že povaha jedince je vysvětlena ve stavu, ve kterém se reálně nenachází, a navíc se poukazuje na fakt, že jeho reálný stav je jeho výtvořem.

U Hobbesa a Locka existuje prostor pro uvážení, nakolik je přirozený stav reálný. U Rawlse o hypotetičnosti jeho teorie pochyb není (Rawls 2005, s. 11; Shapiro 2003, s. 91). Jeho původní situace (*original position*) se nesnaží suplovat dějinný stav předcházející politickému společenství. Jeho principy spravedlnosti jsou takové uspořádání, které by si jedinci zvolili, pakliže by jejich volba byla pro účely experimentu omezena. V tomto smyslu je jeho teorie individualistická, neboť skutečně vychází z jednotlivých aktérů. Ale jaký je Rawlsův jedinec? Je to osoba z říše kategorického imperativu, osoba jednající s racionálním a univerzalistickým nárokem. Je to osoba – konstruktér společenského řádu. Z hlediska epistemické teze je zajímavé, že jeho volba nevyhází z toho, co chce v reálném čase a prostoru, ale z představy vzešlých podmínek a jeho možností v nich. Již Michael

¹⁰ Kromě vlastnictví je to i právo například na obživu, která je mi v mé nouzi poskytnuta ostatními. Právě zachování svobody, majetku a života byla podle mnohých motivována snahou omezit potencionální moc panovníka nad jedincem. Přirozený nárok, při splnění podmínek, je nezczitelný a drží politickou moc na uzdě. Jedná se tak o pojetí státu jako nočního hlídače. V tomto se ukazuje důležitost odmítnutí absolutistických nároků panovníka v polemice s Filmerem.

Sandel poukázal na fakt, že toto nezakotvené jáství je nanejvýš sporný experiment (Sandel 1995). Odkazuje tak na tradiční problém filosofického přístupu, že postuluje povětšinou abstraktní osobu. V reálu osoba jedná téměř vždy na základě potřeb v určitém horizontu, je vždy nějak „ukotvená“. Nejedná tedy abstraktně v rámci budování celého sociálního systému. Rawlsův přístup je přesto naprosto pochopitelný. Je si vědom existence pluralismu dober a faktu, že reálné osoby zohledňují i jiné faktory než ty, které jim vymezuje závoj nevědění (Rawls 2005, s. 136 - 142). Jeho snaha o nalezení odpovědi na věčnou otázku po spravedlivém zřízení je koneckonců filosofickým přínosem *par excellence*. Pro Hayeka je však jeho epistemologická i kontextuální pozice problematická, a to z důvodu, který je leitmotivem celého našeho analytického rámce; Rawls nepochybuje o tom, že hledání spravedlnosti musí spočívat v hypotetickém experimentu a musí vycházet z racionální volby. Aby jeho teorie unesla břemeno univerzalistického a egalitárního nároku, musí ulpívat na tom, co Hayek nazývá konstruktivistickým racionalismem. Jeho známou kritiku sociální spravedlnosti nyní nechme stranou, neboť je jen případem obecnějšího zastávání epistemologické a kontextuální pozice. Je to Hayekova důsledná snaha ukázat, že už jen zdůvodnění složitých řádů skrze abstraktní osobu je argumentačně chybné. U Hayeka budeme, jak na straně metodologického, tak na straně politického individualismu, vidět snahu vysvětlit, že složité řady jako je morálka, právo či společnost jako takovou nelze chápat jako konstrukty. V tomto smyslu se tedy dočkáme reformulace epistemologické i kontextuální roviny jeho liberálního postoje.

Výčet zmíněných autorů se z praktických důvodů redukoval na Hobbese, Locka a Rawlse. Není náhodou, že se jedná o teoretiky společenské smlouvy. Jak poznamenal Popper, nepochybně v návaznosti na četbu Hayeka, liberalismus se dá rozdělit na ten, který vychází z vědění, a ten, který je bytostně fallibilistický (Popper 1963, s. 5-6). Popperova metodologická maxima je aplikována na Hayekův metodologický individualismus, jak bude probíráno ve 2. kapitole.

1.2 Roviny individualismu

Mnohé příčiny nedorozumění ohledně individualismu pramení z faktu, že neexistuje uniformní způsob, jakým se o individualismu referuje v literatuře. V této kapitole se budeme zabývat terminologickými distinkcemi v rámci individualismu, především s ohledem na rozdíly ontologického, metodologického a politického individualismu.

Nepůjde ani tak o rozборы definic jednotlivých přístupů, jako spíše o vymezení jejich vzájemného vztahu. Jedná se tak o poslední přípravnou část práce před rozbořem samotného Hayeka.

1.2.1 Ontologický individualismus

Ve známém Taylorově článku se hovoří v souvislosti s individualismem 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 po ontologické povaze společnosti. V té používá termín atomismus. Soudíme, 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 potkat v literatuře pod termínem individualismus. Například Fay je používá v podstatě synonymně (Fay,2002). 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 spočívá v tom, jestli 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 individuí, které je konstituují“ (Taylor 2000, s. 465). Problém Taylorova vymezení dle našeho 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 individuí. Jinou možnou definici nabízí Loužek (2000, s. 192 – 193), když charakterizuje ontologický (metafyzický) individualismus jako názor, že „v realitě existují toliko jednotlivci, žádné sociální celky a kolektivní entity. Společnost, církev a stát jsou jen výplodem naší myslí“.¹¹

¹¹ Zde je dobře vidět rozdíl, jakým se oba přístupy (tedy Taylorův a obecně ekonomický). Zatímco Taylor svojí ontologii chápe spíše jako antropologii, tj. bere člověka v kontextu jeho sociálního okolí a sdílejšího určité normativní a epistemické vazby, ekonomie bere termín ontologie tradičně a realisticky. Jde jí o to, co

Podaná definice jest jasnější v tom ohledu, že odstraňuje možnou dvouznačnost, kterou vidíme u Taylora, a identifikuje ontologii čistě jako metafyzickou hypotézu, kde člověk je chápán jako hypotetická statická jednotka. Loužkova definice 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 tomu důkazem.

Takto pojatý individualismus (atomismus) není filosoficky příliš nosný. Komunitaristická teorie je závažná v poukazu, že individualistické nároky na úroveň metafyzické ontologie vedou k nebezpečnému závěru, že i reálný člověk se vyskytuje jako osamocená, nijak ukotvená jednotka (Sandel 1995), a jeho jednání a rozhodování možné ukotvení nebere 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 (Ochrana 2009, Fay 2002).

Expozice ontologického individualismu se zásadně liší jako 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 nezavazuje.

1.2.2 Metodologický individualismus

K vlastní genezi pojmu metodologického individualismu je třeba zmínit, že patrně prvním, kdo ho použil, byl Josef Schumpeter (Udehn 2001, s. 104).¹² 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 dobře vědom a souhlasil, že metodologický individualismus je optimální analytický aparát pro vysvětlení geneze tržní výměny. Jak ale

reálně existuje ve světě. Odpovědí je intuitivní myšlenka, že reálně existují skutečně jen jedinci. Oba přístupy jsou tedy v jistém smyslu správné; jde jen o to ukázat, že každý přístup pracuje se svojí vlastní „ontologií“.

¹² 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.

později uvidíme, trh není jediný spontánně vzešlý řád, jehož kořeny lze takto metodologicky odhalit. Naopak se Hayekovi zdá, 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 vyděluje z tradičního pojetí.

Když Schumpeter vymezoval metodologický individualismus, bylo jeho základní intencí ukázat, že přijetí této doktríny v žádném případě neimplikuje zastávání politického individualismu (Schumpeter 1980, s. 3). 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 čety Schumpetera zaznívá i opačný problém. Pakliže dochází k dobovému ústupu a selhání liberálního myšlení, postulovaná souvislost metodologie a politiky hrozí v tom, že se zavrhně 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* (tamtéž). 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 předmět zkoumání metodologického individualismu; jinými slovy, jestliže předpokládám svobodně jednající jedince pro ekonomickou analýzu, mohou zároveň souhlasit s politikou, která ho činí nesvobodným. Loužek vidí problematičnost toho stavu z perspektivy různých vědních přístupů (Loužek 2000, s. 195). 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 (Schumpeter 1980, s. 5-7). 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 (Udehn 2001, s. 105 – 108).

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 (Mises 2006). Miskově postoj 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

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 malé terminologické obezřetnosti. Termín politický liberalismus je v soudobé politické filosofii vyhrazen především Rawlsově teorii, proto ho nebude 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 nejvlivnějších a také nejhlasitějších 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 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 cíly je slavný Millův *competently acquainted*; tj. autonomní bytost schopná intrapersonální komparace užitků. V tomto ohledu je i metodologický individualismus fallibilistický. 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 však nutně preferoval minimální liberální stát. Naše práce však tyto případy nezohledňuje, neboť u námi zkoumaných autorů nenastávají.

2 Metodologický individualismus

V této kapitole se pokusíme v několika bodech rekonstruovat Hayekovo pojetí metodologického individualismu. To je vázáno na několik faktorů, které mohou hrát v jeho teorii. Je nepochybné, že Hayek je velmi svázán s tradicí Rakouské ekonomické školy, která metodologický individualismu chápe především jako nástroj k vědeckému uchopení tržního mechanismu. Hayek vystupuje s nárokem, že individualismus je metoda týkající se společenských věd obecně. To je důvod, proč jako výchozí bod uvádíme Hayekovi konotace s myšlením Ludwiga Misesa. Ten radikálně vystoupil s nárokem, že jím pojatá praxeologie jakožto apriorní věda o jednání pokrývá celé společenskovědní spektrum; respektive nelze si představit společenskou vědu, která by nebyla zároveň praxeologická. Tendence ekonomického náhledu na všechny jiné společenské vědy (ekonomický imperialismus) je v určitých bodech podobná i Hayekovi (Hayek, 1995a, 35). Ten ji spíše než pro její apodiktickou čistotu, respektoval jako možnost zásadní demarkace společenských věd oproti těm přírodním.

Vztah těchto vědních „táborů“ je dalším zásadním problémem v Hayekově myšlení, a skrze něj se dočkáme i vymezení samotného metodologického individualismu. V jeho kontextu, tj. v kontextu metodologie společenských věd, však bude třeba předeštit i problematiku role poznání abstraktní (formální) struktury spontánních řádů a problematiku subjektivismu. Pro ty to pasáže je zásadní kniha *Kontarevoluce vědy*, která obsahuje nejobsažnější materiál pro studium metodologického individualismu. Celkový obraz této metodologické problematiky však nemůže být kompletní bez přihlédnutí ke článku *True and False Individualism*, kde se setkáme nejen s individualismem na úrovni metodologie, ale i na úrovni politické, čím vytvoří překlenovací bod do další kapitoly.

Problematika, která je pro naše zkoumání relevantní, se nevyskytuje na jednom místě, a tak výše zmíněné díla jsou určitou startovní čarou. Nelze opominout fakt, že Hayek jednotlivá témata, která načrtl ve svojí hlavní metodologické práci, rozpracoval příležitostně v dalších člancích separovaně. Rekonstrukce tematiky této kapitoly tak není možná bez přihlédnutí k pozdějším článkům.

2.1 Misesovo dědictví¹³

Jeden z nejznámějších esejů, který Hayek napsal je *Economics and Knowledge* v roce 1937 (zde Hayek 1948b, s. 33 - 56). Tento článek není z hlediska metodologického individualismu zásadní, avšak je třeba jej vidět jako začátek cesty, kterou se Hayek bude nadále ubírat. Jeho zásadní kritika je zde směřována na teorii rovnováhy a vůči praxeologii Ludwiga Misesa. Kromě významného ekonomického přínosu lze však vysledovat i vymezení filosofické pozice.

Hayeův učitel Mises se proslavil svojí hypotézou apriorní možnosti ekonomie. Ve slavném díle *Lidské jednání* chápe metodologický individualismus jako aplikaci praxeologie. Jak ale ukazuje Udehn (2001, s. 110), vývoj metodologického u Misesa má starší historii a jeho pojednání právě v *Lidském jednání* není v rámci jeho díla objevná. Avšak právě fakt, že právě zde dochází k tak těsnému sepletí individualismu s praxeologií, je podstatný. Mises říká: „*Praxeologie se zabývá jednáním jednotlivých lidí. Teprve až v průběhu svého zkoumání dochází o mezilidské spolupráci a pojednává o společenském jednání jako o zvláštním případě univerzálnější kategorie lidského jednání jako takového* (Mises 2006, s. 39).“

Mises 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 jednotlivců. Mises poukazuje, že opačný, tj. kolektivistický, pohled dělá chybu 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 (Mises 2006, s. 40.). Nejpodstatnější je ale problém v tom, že jedinec je často členem více kolektivů, což 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 pomoci metodologického*

¹³ Vzhledem ke genezi pojmu metodologického individualismu by bylo možné mluvit i o dědictví Maxe Webera, který s tímto pojem jako první systematicky pracoval (byť nebyl první, kdo by ho použil). Weber si uvědomil, že i když jazyk nás vede k tomu, abychom sociálním celkům přisuzovali jakési vědomé mohutnosti (viz Hayekovu kritiku jazyka 1994, s. 32 – 34), reálně je možné jakýkoli společenský celek uchopit jen jako odvozeninu jednání individuálních osob. Individuum je jediná jednotka, která může být v sociálněvědní metodologii jako činitel. V tomto smyslu byl Weber nakloněn myšlence, že cílem sociálních věd je rozumění, tedy že jsou subjektivistické. V češtině lze některé metodologické postřehy (i k rozdílu mezi přírodními a sociálními vědami) najít ve sborníku: Weber, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*, Oikoymenth, Praha, s. 7 – 63.

individualismu“ (Mises 2006, s. 41). Tato věta navíc poukazuje na obecný, a málo zdůrazněný rys metodologického individualismu Rakouské školy. Totiž, že cílem metodologického individualismu není pojímat člověka mimo společnost a kulturu. Naopak, chce být procesem jak právě „členství“ v těchto socio-kulturních entitách vysvětlit. Souvisí to především s tím, co jsem v 1. kapitole nazval epistemologickou rovinou. Proto Schumpeter říká, že „*Individualism does not deny, that every individual person is a social being whose action are conditioned by social and cultural factors. On the contrary, it seeks to explain social phenomena as being meaningful from the point of view of men and women* (Schumpeter, 1980, Summary)“. Stejně tak Hayek několikrát kritizoval snahy některých politických ekonomů a filosofů, kteří postulovali koncept „Robinsona Crusoa“ (Hayek, 1995). Dodejme, že i liberál Popper poukazoval na fakt, že „*nothing is more dangerous than the destruction of traditional framework* (Popper 1963, s. 351).¹⁴

Jinými slovy, vyjděme z faktu, že individualismus v podání tradice, ze které Hayek vychází, není představa jedinců v perspektivě ontologického atomismu, jak je tento pojem v politické teorii používán (Taylor 2000, Fay 2002). Jejich důraz je právě na metodologičnost individualismu – vysvětlit určité řády z hlediska jedinců a jejich subjektivity. To ovšem neznamená, že určitá ontologická teze není přítomna. Minimálně u Misesa, ale i Hayeka, existuje předpoklad, že základem společenské skutečnosti jsou myslí jednotlivých lidí. Je však třeba chápat rozdíl oproti epistemologické tezi z první kapitoly. Jedince lze zkoumat *jen* v kontextu jeho společenské pozice, nikoli vytrženě mimo společnost – a to ani metafyzicky (Hobbes), ani politicky (Rawls). Když bychom vzpomněli terminologická určení z předchozí kapitoly tak lze soudit, že námi vymezený metodologický individualismus neznamená ontologický atomismus Taylorův. Může však být kompatibilní s tím, jak ontologickou rovinu definuje ekonomie. Ta chápe termín ontologie v jiném smyslu, a zajímá se pouze o reálné entity, nikoli antropologii, jak to dělá

¹⁴ Fakt, že liberalismus nezůstává na rovině mikroekonomie jednání, není nijak překvapivý. Proto se může zdát naše argumentace banální. Je však třeba předejít možné námitce. Fakt, že metodologický individualismus chápe sociální fenomény jako agregáty subjektivních přesvědčení, může být zámkou pro kritiku. Chápat tradiční hodnoty i jejich institucionální vyjádření jako agregáty totiž znamená dvojnásobnou nebezpečí. Jednak stojíme na tradičním filosofickém rozlišení realismu a nominalismu. Popřít reálnou existenci například rodinných vazeb může znamenat jejich relativizaci. V tomto smyslu by se jednalo o to, že nominalismus metodologického individualismu tyto vazby chápe jako *pouhé* agregáty, čímž zpochybňuje jejich závazný statut. Na druhé straně je problém v samotné explicitní argumentaci. Fakt, že vědecky explikujeme vazby, které reálně vnímáme jako automatické a nerefléktované (implicitní), může být důvodem destrukce onoho tradičního rámce. Explikace něčeho samozřejmého znamená vystavit to námitkám; ukázat ho jako problematický. Existuje i možnost tradiční rámec výkladem narušit či zpochybnit. To se týká nejen metodologického individualismu, ale obecně explikace původně implicitních principů.

Taylor. Proto ekonomie neshledává ontologický individualismus jako problematický, neboť reálně se vyskytují pouze jedinci (rozdíl viz předchozí kapitola).

Naposledy se ale vraťme k pojmu praxeologie, která je pro Misesa základem zkoumání společnosti – všechny společné vědy jsou praxeologické, neboť společnost se dá vysvětlit jen lidským jednáním. Praxeologie je definována apriorně, jako reflexe podstaty jednání (Mises 2006, s. 31). 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. Podobně jako axiom v geometrii vyděluje prostorovou hranici pozorovatelné skutečnosti. V oblasti ekonomie jde tedy o to, abychom uchopili rámec pozorování. Ten sám nemůže být vyabstrahován ze zkušenosti, neboť ji sám předpokládá. Misesův axiom tedy 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“, tam, kde dochází ke kategoriálnímu zpracování empirické látky. Tímto však apriorní rámec uniká jakékoli možnosti o falzifikaci či verifikaci. O kantovských zdrojích zde netřeba dále mluvit. K bližšímu výkladu viz kapitoly z Pavlíka či Fleetwoda (Pavlík 2004, s. 620 – 637, Fleetwood 1995, s. 20 - 56).

Posledním bodem u Misesa, který je z hlediska pochopení důležitý, je vztah rozumu a činnosti. Rozum a činnost mají společný původ (tzn., jsou kongenerické); jsou dvěma stranami jedné mince. 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 pojem 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 věci a charakteristikami reality“* (Pavlík 2004, s. 632). Mises bohužel sklouzává do argumentační pasti. Jeho 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 činnost předpokládá schopnost rozumu účelově jednat.

Tato představa praxeologie a individualismu byla dle našeho názoru předmětem kritiky Hayeka, kdy tento způsob myšlení nazval prázdnými tautologiemi. Je však třeba

mít na paměti, že Hayekova kritičnost spočívala spíše v tom, že postulovaná axiomatická praxeologie si dělala nárok na trvalou platnost, což byla podmínka její, na čase nepodmíněné, deduktivní predikativní funkci. Hayek oproti tomu schvaloval určité pojetí subjektivního formování empirie apriorními nástroji, avšak zároveň ho kontextualizoval se svojí teorií kulturního evolucionismu. Pakliže připustíme existenci apriorního rámce, který určuje možnosti naší zkušenosti, poté musíme připustit, že tento rámec je proměnlivý v čase. V tomto smyslu lze pochopit paralelní vývoj civilizace, jazyka či morálních hodnot se subjektivním vědomím. Později v práci bude třeba prozkoumat, zdali je filosoficky možné tímto způsobem chápat aprioritu.

2.2 Předmět přírodních věd

Jak již bylo řečeno, metodologický vliv přírodních věd na ty společenské je jedním z definičních bodů Hayekova myšlení. Při čtení Hayekových analýz přírodních věd je třeba mít na paměti, že ho tato problematika zajímá jen do té míry, do jaké je možné vymezit demarkační kritéria, či případně možná rizika metodologického monismu. Jinými slovy, nejde mu o detailní metodologický rozbor a následnou klasifikaci věd. Jde mu o to poukázat, v čem spočívá chyba převádění metodologie přírodovědecké na celou oblast lidského poznání; popřípadě na problematiku následky tohoto konání. Dalším postřehem k dokreslení způsobu četby Hayeka je způsob, jakým se o přírodních vědách vyjadřuje. Pro čtenáře může být jeho způsob argumentace příliš pejorativní. Netřeba to chápat tak, že by Hayek upíral legitimitu přírodovědeckého poznání. Jak se pokusím ukázat, jeho zdánlivý despekt pochází spíše z imperiálního nároku matematizovaného pojetí poznání. Pro čtenáře je také radno při zmínkách o přírodních vědách mít před očima obraz moderní fyziky, ke které se výklad nejčastěji vztahuje.

V této perspektivě je možné si všimnout základního bodu, ke kterému přírodověda od své plné emancipace dospívá. Je jím matematizace, tj. snaha vysvětlit vztahy mezi věcmi na jakožto vztahy kvantitativní a získat tak efekt maximální možné přesnosti. Podle Hayeka spočívá základní distinkce mezi pojmy „pouhého jevu“ a „faktu“ (Hayek 1995a, s. 20). Snaha co největší eliminaci antropomorfního způsobu zkoumání přírody vedla vědce k závěru, že způsob, jakým nazíráme přírodu, nemusí odpovídat reálnému stavu přírody. Tento poznatek je samozřejmě banální, neboť příklady klamání smyslů jsou průvodcem celými dějinami myšlení. Netriviální je ale způsob jak tento deficit překonat. Věda se historicky naučila odhlížet od přirozené klasifikace pojmů na základě zkušenosti (pouhých

jevů) 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*“ (Hayek 1995a, s. 22). V citátu se objevuje patrně zásadní Hayekova námitka, když hovoří o matematizované klasifikaci, a říká o ní, že ji tvoří vědomě ustavené vztahy. Intuitivní posouzení by patrně vedlo k odmítnutí, neboť matematické vztahy jsou vztahy nezávislé na vědomí kohokoli. Hayek samozřejmě nechce připustit, že by například rovnost součtu úhlů v trojúhelníku a dvěma prvými úhly, byla předmětem subjektivního posouzení jednotlivce. Jeho argumentace jde jiným směrem. Matematika je komplexem vztahů mezi elementy, které nemají jiné vlastnosti, než právě tyto vztahy. Potom aplikace řádu matematiky, která koneckonců je nějakým konstruktem, na řád zkušenosti je syntéza dvou diametrálně odlišných řádů. Tudy dle našeho názoru vede Hayekova argumentace. Aplikace matematiky je problematická snaha, neboť deformuje realitu. V přírodních vědách to lze ve jménu exaktnosti tolerovat, neboť se to ukazuje jako užitečné a jsou-li předmětem objektivní (nezávislé na tom, co si o nich někdo myslí) entity, je to stále věcí netriviálního rozhodnutí.

Druhým definičním aspektem je fakt, že předmět přírodní vědy se dá izolovat (ať už třída jevů či jednotlivý jev). Z nepřehledného množství jevů se dá vypreparovat ten žádoucí a poté například v podobě experimentu dopodrobna určit a naměřit faktory, které ho ovlivňují (Hayek 1994, s. 24). Zde nejde ani tak o to, zdali přijmeme metodologii induktivní či hypoteticko- deduktivní,¹⁵ neboť problém spočívá principiálně v tom, co se dá izolovaně zkoumat. Rozdíl je ve složitosti jevů. 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*“ (Hayek 2001d, s. 93). V sumarizované formě lze najít Hayekovu pozici ve známém „metodologickém“ článku *Stupně*

¹⁵ Hayek byl v pozdějších letech kritikem induktivismu a zastáncem popperovského deduktivního modelu (Hayek 2001d, s. 92). Nelze však tvrdit, jako to třeba dělá Loužek, že by přijal zcela. Jak uvidíme v poslední kapitole, Hayek absorboval Poppera do té míry, do jaké to bylo v rámci jeho systému udržitelné.

vysvětlování: „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“ (Hayek 2001c, s. 73-74). Zmíněné jevy, kde neznáme všechny určující faktory budu předmětem dalšího výkladu.

Souhrnně lze tedy říci toto. Hayek definuje přírodní vědu jako vědu, která konceptualizuje objektivní fakta, k čemuž jí dopomáhá matematika jakožto ideální jazyk k uchopení přírodních vztahů. Zároveň jsou jejím předmětem takové jevy, ve kterých můžeme vždy určit veškeré relevantní faktory; tedy jevy, kde známe veškeré přístupující veličiny, a to dokonce i v jaké míře jsou zastoupeny.¹⁶

2.3 Předmět společenských věd

Společenské vědy jsou Hayekovým hlavním předmětem zájmu. Chápe v užším smyslu než je běžné a sám se proto, aby zabránil konfuzím, obrací terminologicky k J. S. Millovi, který používal termín morální vědy – *moral sciences* (Hayek 1995a, s. 37; 1948c, s. 57). Povšechně by se daly charakterizovat jako vědy o člověku, byť by to byla charakteristika nepřesná. Nepochybně existují vědy, jako biologie, antropologie či etnologie, které pojednávají o člověku z hlediska jeho fyzických atributů. Ve společenských vědách nám tedy jde, v Hayekově pojetí, o člověka s ohledem na jeho vědomou reflektovanou činnost;¹⁷ tedy činnost, vzhledem k níž můžeme říci, že ji člověk zvolil mezi jinými možnostmi na základě svých subjektivních motivací. Se společenskými vědami je tak neopominutelně spojen metodologický individualismus jakožto jediná legitimní metoda, jak předmět společenských věd zkoumat. V tomto oddílu se tak dostaneme k Hayekovu vymezení metodologického individualismu, a zároveň rozpracujeme některé jeho doprovodné atributy.

¹⁶ Tento přístup se odráží v obecné averzi rakouských ekonomů vůči ekonometrii a obecně k využívání matematického aparátu v ekonomii. Tento fakt má svoji relevanci v metodologickém sporu s neoklasickou ekonomikou. Právě matematizace založená na kvantitativním pojetí vědy byla následována zobektivněním dat ekonomie. Tím se ekonomie jakožto společenská věda dostává do područí přírodovědné perspektivy.

¹⁷ Zde lze vidět zmíněnou spojitost s Misesem. V tomto bodě je rozporuplné, jak chápat Hayekem proklamovaný rozchod s poněkud radikálním apriorismem v *Economic and Knowledge*, neboť v poznámce k výkladu společenských věd uvádí, že mají úzkou souvislost s vědami praxeologickými, jak je traktoval Mises (Hayek 1995a, s. 35)

Nyní přejděme k vymezení metodologického individualismu, jak je předvedeno v Kontrarevoluci vědy.

„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“ (Hayek 1995a, s. 38). Individualismus tedy vychází od individuí a jejich snažení jako od základních prvků. Pro společenské vědy jsou tedy daty typy vědomé lidské činnosti. Avšak tato data vědy nemáme vysvětlovat v tom smyslu, že bychom chtěli vysvětlit každý konkrétní vědomý čin. To by byla otázka psychologie (tu Hayek patrně mezi společenské vědy nepočítá). 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“* (Hayek 1995a, s. 39). Společenské vědy se soustředí právě na ony vztahy mezi jednotlivci, které Hayek nazývá řády. To lze ilustrovat na příkladě, který udává sám Hayek a který, ač je v sekundární literatuře spíše přehlížen, obsahuje cenné vysvětlení. Představme si, jakým způsobem vzniká cestička v neschůdné divočině. Lidé si pro překonání divočiny ve vysoké trávě vyšlapou cestičky, kterých může být různý počet, avšak další a další přichozí, kteří již uvidí vychozené cestičky, je použijí spíše, než aby překonali trávu vlastním způsobem. To proto, že vyšlapaná cestička poskytuje komfort a zároveň předkládá určitou informaci v podobě poznatku, že mnoho lidí tudy patrně prošlo a tedy zvolili taktéž snazší cestu. V příkladu jsou důležité dvě věci. Cestička nevznikla vědomě v tom smyslu, že by někdo naplánoval, že povede právě tudy, a že každý má povinnost po ní jít. A dále, existuje jakási intersubjektivní podobnost v recepci světa a jednání. Lidé, kteří přicházejí do divočiny, vidí vyšlapanou cestu a protože motivují své jednání podobným způsobem, zvolí vyšlapanou cestu. *„Toto vysvětlení, jak dochází k něčemu takovému, je elementární teorií, kterou lze aplikovat na stovky jednotlivých historických případů; a průkaznost tohoto vysvětlení nevyplývá z přímého pozorování způsobu, jímž skutečně vzniká nějaká konkrétní stezka...nýbrž z našich obecných poznatků o tom, jak se chováme my i jiní lidé v situaci takového druhu...skrze kumulativní účinek své činnosti utvářejí pěšinu“* (Hayek 1995a, s. 40). Příklad s pěšinkou je zřetelným odkazem na Hayekovo pojetí spontánních řádů, jehož pochopení dotváří legitimitu metodologického individualismu.

Pakliže bychom zkoumali postoje jednotlivců jako takové, tj. vysvětlovali každé jeho mínění, stačila by pro celou oblast společenských fenoménů psychologie. Avšak

metodologický individualismus je možný jen tehdy, když vědomá lidská činnost vyústí v důsledky, které vědomé nejsou,¹⁸ tj., existují pravidelnosti, které nejsou nikým naplánovány. V této situaci vzniká teoretický problém, který řeší metodologický individualismus svojí kompozitivní složkou. Například Loužek ji charakterizuje následovně: „*Tím, co se učíme vyčleňovat z celku pozorovaných jevů na základě toho, že systematicky skládáme k sobě prvky se známými vlastnostmi, a co budujeme nebo rekonstruujeme ze známých vlastností prvků, jsou totiž právě tzv. celky čili skupiny strukturálně propojených prvků*“ (Loužek 2009, s. 403). Kompozitivní charakter společenskovední metodologie, která je odlišná od *analytické* přírodovědy, umožňuje vysvětlit genezi spontánního řádu. Ten, jak bylo naznačeno, je řádem vzniklým jako výsledek lidského jednání, avšak nikoli lidského záměru. Téma spontaneity je základním kamenem Hayekova myšlení a věnoval se mu na mnoha místech (Hayek 1994, s. 43- 57; 1993b, s. 77 – 92; 1995b, s. 44 – 51). Na základě našeho výkladu vyrůstá mnoho otázek. Následující kapitoly se budou věnovat rozpracování některých důležitých aspektů, které výchozí vymezení zatím jen nastínily.

2.3.1 Fakta sociálních věd

Teoretické pozadí individualisticko – kompozitivní metody je třeba trochu rozvinout. Pakliže je tento metodologický individualismus nástrojem sociálních věd (v námi používaném užším smyslu), je nutné se zabývat otázkou, co tvoří fakta takto pojatých věd. Hayek toto téma rozebírá na několika místech, nejrozvinutěji však, kromě *Kontrarevoluce*, v článku *The Facts of Social Science* (1948c).

Na pozadí přírodovědecké problematiky byl za fakt považován objektivní popis reality, tj. popis v na člověku nezávislých, kvantifikovatelných pojmech. Ve společenských vědách je situace jiná. Hayek za fakty těchto věd používá takzvané *teleological concepts* - pojmy definované účelem (Hayek 1948c, s. 59). Atributy těchto pojmů můžeme pojmenovat tak, že je kromě jejich účelu tvoří ještě osoba, která tento účel má a objekt, o kterém si tato osoba myslí, že je pro naplnění cíleného účelu vhodný. Toto trojí vymezení teleologických konceptů nabízí Hayek opakovaně (Hayek 1995a, s. 28; 1948c, s. 59) Často citovaný je příklad s kladivem. Z hlediska přírodní vědy je definováno, co do látek z nichž je složeno, jejich poměru, tvrdosti atd. Pro teleologické vysvětlení společenské vědy je

¹⁸ To se týká především důsledků na druhé lidi.

charakteristické, že od všech objektivních faktů ustupuje a snaží se ho definovat z hlediska lidské činnosti, tj. z hlediska toho, co si o tomto nástroji lidé myslí, a vzhledem k jejich činnosti – jak může být nápomocné k jejich cílům. Žádoucí vysvětlení spočívá v intencionalitě a mínění lidí (*beliefs*). Toto můžeme nazvat prvním typem faktů společenských věd – totiž okolí (*environment*) vůči kterému se lidé vztahují a které je pojato v intencionální interpretaci aktérů.

Druhým způsobem je kategorizace samotné činnosti, samotné vztahování. Zde se objevuje zajímavý bod Hayekovi metodologie. Otázky, které si čtenář při četbě Hayeka patrně položí, stojí přibližně takto: 1) Jak se možné, aby vědec mohl pojmově uchopit jednání jiného člověka? 2) A pokud vědec (dejme tomu, že to lze) uchopuje jednání člověka, není nám předloženo určité pojetí behaviorismu?

1) Klíčový je poznatek, že vědec může uchopit lidské jednání na základě toho, že je nějak rámcově podobné jednání jeho samotného. Jinými slovy, moje jednání jako vědce shledávám jako účelové, to znamená, smysluplné. A právě možnost nahlédnutí tohoto smyslu u jiných lidí je možné jen díky tomu, že tomuto smyslu porozumím. Hayek přichází s myšlenkou, že de facto kategorizujeme jednání na základě „klíče“, který nahlížíme introspekci. V tomto nahlížení nejde o to vysvětlit důvody konkrétního jednání jako takového, neboť to je předmětem psychologie. Společenskému vědci jde o uchopení typu jednání, který lze racionálně očekávat v určité situaci, a který lze očekávat právě proto, že se toto jednání shledáváme podobným tomu našemu. Soustředění se na obecné kategorie jednání ne neprávem připomíná Misesův apriorismus, byť není v interpretovaném článku Hayekem vůbec zmíněn. Nicméně právě důraz na vysvětlení typů jednání, který se objevuje i v *Kontrarevoluci*, je snaho vyhnout se behaviorismu.

2) Behaviorismus je přísně empirický přístup, který zkráceně tvrdí, že obsah mysli nevysvětlitelný na základě analýzy jednání, které je jediným empirickým, a tedy vědecky legitimním, vodítkem pro poznání mysli. Hayek se mu vyhýbá rozlišením mezi *detonation of concepts* a *connotation of concepts* (Hayek 1948c, s. 65). První konceptuální rozlišení sází právě na empirickou rovinu, kdy jsme schopni odhadnout aktuální stav mysli na základě pozorování jednání. Druhý příklad však sází na něco jiného, a sice na rozumění. Toto rozumění u Hayeka jde za hranice aktuální empirické evidence, což je popisováno

jako snaha pochopit vzorce jednání,¹⁹ které zároveň nemáme k dispozici jinak, než že vychází z vlastního kategoriálního rámce.

Pokud by navíc toto rozumění nebylo možné, potom vůbec nemá cenu hovořit o mysli, neboť by stačil pouhý výčet fyzikálních vlastností mozku. Legitimita kompozitivní metody spočívá pak v tom, že na rozdíl od metody historické²⁰ vychází od individuí ve snahy vysvětlit typy jejich jednání a vytvářet modely, které mohou charakterizovat celky.²¹ 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. Jako posledního bodu tohoto oddílu se věnujme rozumění jako cíli společenské vědy.

Hayekův důraz na tvrzení, že sociální celky neexistují, neb existují jen jednotlivci a jejich mínění, je vlastně obhajobou představy, kterou zavádí v Kontrarevoluci, a sice že rozumění je základním cílem společenských věd. „*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*“ (Hayek 1995a, s. 33). Společenské struktury tak lze popsat a vysvětlit²² jen z hlediska struktury lidských myslí. Rozumění tedy není jedním z několika, nýbrž výhradním cílem společenských věd (Fleetwood 1995, s. 46 – 47, Gamble 2007, s. 121). Jelikož, lidově řečeno, nikomu do hlavy nevidíme, je společenská věda odkázána na rozumění individuálního jednání z hlediska jeho interakce s okolím – zaměřuje se porozumění činitelů a důsledků, které plynou jejich jednání.

Výchozí definice, kterou jsme využili pro základní vymezení metodologického individualismu, explicitně poukazuje jeho spjatost se subjektivismem. Snaha interpretovat individualismus bez subjektivismu je tudíž nesmyslná, což lze vysledovat i ze sekundární literatury, kde je subjektivismus akcentován (Shearmur 1996, s. 155- 161, Fleetwood 1995,

¹⁹ „*I am able to fit into a scheme of actions which make sense just because I have come to regard it not as a thing with certain physical properties but as a kind of thing which fits into the pattern of my purposive action*“ (Hayek 1948, s. 65)

²⁰ Je zde patrně naráženo na spor, kterým prošla ekonomická teorie v podobě střetu Německé a Rakouské školy. K tomu viz vyčerpávající Loužkův výklad (Loužek 2000).

²¹ „*Provides schemes of structural relations*“ (Hayek 1948, s. 70).

²² Fleetwood upozorňuje, že Hayek se dostává do rozporu sám se sebou, neboť vysvětlování chápe nekoherentně. Zatímco v kontrarevoluci jím chápe právě rozumění, v *Two Degrees of Explanation* jeho popis vysvětlení zahrnuje i predikci (Fleetwood 2001, s. 47).

s. 42 - 43, Udehn 2001, s. 112 – 115, Pavlík 2004, s. 709 – 717). Hayekova analýza faktů sociálních věd je právě tak bytostně subjektivistická, čehož důvody byly v tomto oddíle naznačeny. Vztah mezi pojmy individualismus a subjektivismus je u Hayeka vztahem synonymie. „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“ (Hayek 1995, s. 39). Pro celé Hayekovo myšlení je příznačné, že společenskovední teorie odvozuje od teorie ekonomické. Stejně jako metodologický individualismus je přístup převzatý z ekonomie skrze Mengera, Webera či Misesa, je subjektivní charakter dat společenských věd odvozen od ekonomického přístupu Rakouské školy, což lze doložit i na tom, že většina příkladů Hayekem uvedených, jsou příklady z ekonomie, viz zákon renty: „Tento bytostně subjektivní charakter celé ekonomické teorie, jenž zde byl rozvinut mnohem výrazněji než v ostatních oborech společenských věd, o němž jsem však přesvědčen, že je společný všem společenským vědám v užším smyslu, se nejlépe ukáže při podrobnější analýze jednoho z nejjednodušších teorémů, například zákona renty“ (Hayek 1995a, s. 32).

2.3.2 Možnosti racionalismu a rozsah poznání

Individualistické společenské vědy mají kromě snahy o metodologickou jednotu ještě další úskalí. V tomto oddíle se budeme věnovat dvěma zásadním bodům. Prvním je představa, kterou Hayek nazývá racionalistickým konstruktivismem; tj. představa, že existuje možnost, aby jedinec obsáhl takové množství faktů, které by mu zaručilo dosáhnout kompletního vědění o společnosti. Je zřejmé, že s touto představou je spojena problematika sociálního inženýrství obecně. Druhým bodem je důvod, proč tomu tak být podle Hayeka nemůže, a je třeba vycházet ze skromnějšího pojetí vědění.

2.3.2.1 Konstruktivistický racionalismus

Definici konstruktivistického racionalismu lze vysledovat především ze dvou zdrojů. V článku *The Errors of Constructivism* ho označuje za nevinně znějící frázi, která zní: „...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 satirise his desires or wishes“ (Hayek 1976, s. 3). Podobně Hayek mluví ve svém filosoficky nejsystematičtějším díle, kdy tuto myšlenkovou linii odvozuje od filosofie Descarta, respektive politické filosofie Hobbese: „...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.“ (Hayek 1994, s. 20 – 21).

Co považuje Hayek za zásadní nedostatek zmíněného racionalismu, jsou jeho implikace vůči individualistické vědě. V první kapitole jsme vzpomněli Strausse, který v kontextu interpretace Hobbese tvrdil, že pro tento typ osvícenské racionality byl signifikantní názor, že jediné, co může člověk skutečně znát, je to, co sám vytvořil. Podobná je tedy i Hayekova recepce osvícenství. Pokud tedy je cílem společenské vědy poznávat instituce, které se týkají člověka, nutně se předpokládá, že tyto instituce musí být člověkem nejen vytvořeny, nýbrž i navrženy. V opačném případě, tedy, že je něco člověkem vytvořené, byť ne vědomým záměrem, by společenská vědy racionalistů v podstatě ztratila svůj předmět. Hayek již v *Kontrarevoluci* ukázal (ale i jinde, viz 1976, s. 8, 14; 1994, s. 24 – 25), že především pozitivistické společenskovední prisma chápe za cíl předpověď budoucího vývoje či dokonce hledá možnosti, jak instituce přetvořit na základě racionálního kalkulu z ptací perspektivy sociálního inženýra. Jedná se tedy nikoli o předpověď v klasickém smyslu, například předpověď počasí, nýbrž o proroctví, použijeme-li klasifikaci Poppera při jeho tažení proti historicismu (Popper 2008).

Při Hayekově kritice tohoto typu racionalismu opět vysvítá snaha o maximální možné zachování individualistického přístupu. Mnohost nestále se měnících faktů, a z nich odvozená principiální neuchopitelnost podrobného poznání společnosti náš totiž vrací zpět do náruče metodologického individualismu. Ten si klade nárok nanejvýše prohloubit teoretické uchopení typů mezilidské interakce (Hayek 1976, s. 12).

2.3.2.2 Poznání

„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“ (Hayek 1994, s. 34).²³

²³ O tom, zdali se jedná o analogické rozlišení, pojednáme ve 4. kapitole.

Problém poznání je u Hayeka všudypřítomný, dokonce se zdá, že přes různá stadia jeho myšlení, kdy měnil důraz na jednotlivé problémy, zůstává poznání a jeho hranice neměnnou konstantou. Zdání však může klamat, jistě nelze říci, že by Hayekovo traktování epistemologické problematiky bylo uniformní. Již ve článku *Economic and Knowledge* se Hayek oprošťuje od misesovského pojetí ekonomie, která si nárokuje deduktivně odvodit lidské jednání. Jinými slovy, považuje za data společenské vědy ekonomie objektivní tvrzení o lidském jednání, místo aby trvala na důsledném subjektivismu (Hayek 1948b, s. 54). To je pro Hayeka problematičtější nejen proto, že je nemístné pro jakoukoli společenskou vědu si nárokovat takovou úroveň poznání, ale i fakt důsledného zastávání apriorismu plodí jen tautologické výpovědi bez ohledu na realitu. Jak ale uvádí Gamble, přestože se Hayek během života více odkláněl od Misesa (potažmo Kanta) k Popperovi a Humovi, nikdy neopustil myšlenku, že určitá míra apriorismu je nezbytná (Gamble, 2007, s. 117). Řešením problému byla Hayekova snaha ukázat, že mysl se svým apriorním rámcem se vyvíjí v kontextu civilizace, což znamená, že přestože postulujeme prvotnost abstraktního v procesu poznání, nemůžeme toto abstraktní chápat ahistoricky.

Co tedy můžeme říci o Hayekově pojetí poznání obecně? Základním přístupem k problematice poznání je epistemologický pesimismus. Nejedná se však o pesimismus známý z dějin filosofie, kdy by bylo zpochybněno jakékoli poznání. Existuje zde samozřejmě kantovský motiv v tom ohledu, že realitu nepoznáváme jak je, nýbrž jen tak, jak se nám jeví. Pesimismus míří na možnost zohlednit v jakémkoli rozhodnutí všechna fakta. To je dáno samotnou charakteristikou poznání, kterou Hayek rozvádí na mnoha místech. Informace, které má člověk k dispozici vzhledem k jednání jsou nedokonalé a především roztroušené. To se ale netká jen jednotlivce v každodenním životě, nýbrž i politiků a vědců, kteří mohou tohoto jednotlivce svým konáním ovlivnit. Nedokonalost znalostí spočívá v tom, že subjektivní fakta nejsou nikdy přítomná na jednom místě a čase, ani z hlediska kvalitativního (nikomu do hlavy nevidíme) či kvantitativního (pakliže jsou faktem zmíněné *teleological concepts*, je jich nekonečně mnoho). Roztroušenost informací Hayek rozvedl v článku *Využití informací ve společnosti* (1993c). V originálním znění článek odkazuje ke znalostem (*The Use of Knowledge in Society*), ale z hlediska argumentace je termín *informace* příhodný. Hayek nejprve ukazuje, že pro každodenní rozhodování má člověk k dispozici nikoli znalosti ve smyslu vědeckých výpovědí, nýbrž

vždy pracuje s konkrétními znalostmi (informacemi) času a místa.²⁴ Hayekova analýza tak ukazuje dvě roviny. První říká, že vědecké znalosti či informace nejsou nikdy kompletní sumou znalostí. Pouze scientistický či kolektivistický přístup dle Hayeka pracuje s hypotézou, že lze soustředit veškeré relevantní informace do té podoby, aby dle ní mohlo dojít k centrálně plánovaným zásahům. To vzhledem k předchozímu výkladu faktů sociálních věd není nijak překvapivé. Druhá rovina upozorňuje na to, že ani jedinec nemá kompletní sumu informací; jeho informace je vždy povahy partikulární znalosti jemu dostupných okolností. Hayek se velmi zásadně ohrazuje proti tomu, aby tato situace byla chápána jako nedostatek informací. Spíše naopak, informací je přesně tolik, kolik je třeba. Vyplývá to nejen z jejich subjektivní povahy, tj. neexistuje způsob jak všechny relevantní informace získat, ale i je to zásadní i z hlediska možnosti jedince, jak se ve společnosti orientovat. Snaha zjistit si všechna fakta nevede k ničemu, jelikož čím větší společnost je, tím se množství faktů rozrůstá. Jedinec se ale může spolehnout na mechanismus, který mu poskytne relevantní fakta pro rozhodování, které může kombinovat se svými partikulárními znalostmi. Hayek argumentoval například cenovým systémem, ale podstatnější je poznatek, že civilizační vývoj uzpůsobil společnost tak, že jedinec na základě znalosti jistých abstraktních rysů řádu, dokáže korigovat svoje jednání. Nebude přílišným přeháněním, řekneme-li, že potřebě vysvětlit genezi pravidel, jimiž se řídíme, věnoval ve svých pozdějších dílech Hayek nejvyšší a primární pozornost. Vyvinutí mechanismů převádění znalostí ve složitých strukturách podstatné nejen v ekonomii, ale i z hlediska morálních zásad a obecně zajištění interakce v rámci složitých struktur. Hayek nejednou doprovází svoji argumentaci citátem filosofa A. N. Whiteheada: „*Civilizace pokračuje tím, že rozšiřuje počet důležitých operací, které můžeme vykonávat, aniž na ně musíme myslet*“ (citováno dle: Hayek 1993c, s. 174).

2.3.3 Problém individualismu a apriorismu

Věnujme prozatím trochu místa úvaze nad rolí, jakou má metodologický individualismus v rámci Hayekova myšlení. Mnozí interpreti poukazují, že Hayek během

²⁴ „Trocha přemýšlení však ukáže, že mimo jakoukoli pochybnost existuje množství důležitých, avšak neorganizovaných informací, které patrně nemohou být nazvány vědeckými ve smyslu znalostí obecných zákonů: informace o konkrétních okolnostech času a místa. Právě ve vztahu k těmto informacím má prakticky každý jedinec výhodu před ostatními, protože disponuje jedinečnou informací, kterou lze s prospěchem využít, využita však může být jen tehdy, jestliže rozhodování, které na ní závisí, se ponechá jemu nebo se činí ve spolupráci s ním“ (Hayek 1993c, s. 166).

svého života opustil koncept metodologického individualismu (Loužek 2000, Udehn 2001, Sheamur 1996, Gamble 2007). Důvodem je to, že Hayek ve svých pozdějších pracích tento termín již nepoužívá. Tradičním důvodem je prý náklonnost k metodologii Poppera a snaha vystavět společenskou vědu na falzifikovatelných hypotézách. K tomuto problému se budeme vyjadřovat v poslední kapitole, ale stačí snad naznačit, že i v člancích, které jsou označovány jako popperovské (především Hayek 2001c a 2001d), Hayek argumentuje, že povaha společenských věd, respektive jejich předmět v podobě komplexních řádu vykazuje nemožnost striktně přírodovědeckých kritérií falzifikace. Pakliže se Hayek přiklonil k možnosti zpětné falzifikovatelnosti dílčích modelů (Hayek 2001c, s. 84), neznamená to, že by například řád trhu vysvětloval jinak než individualistko - kompozitivně. Dalším bodem hodným uvážení je fakt, že metodologický individualismus je základním kamenem vysvětlení spontánního řádu. Pakliže by tedy Hayek opustil metodologický individualismus, těžko by udržel teorii spontánního řádu, kterou ale prokazatelně zastával i v pozdějších pracích jako je *Právo, zákonodárství a svoboda* či *Osudová domýšlivost*. Poslední důvodem k zavrnutí individualismus by mohlo být opuštění apriorismu, který Hayek v mládí zastával. Apriorismus je náchylný ke kritice jak s ohledem na absenci empirie, tak na jistý *circulus vitiosus*, který je mu v jeho radikální podobě imanentní (obé zmíněno výše). Avšak obraťme otázku jiným směrem. Není právě problematičnost apriorismu důvodem, který vedl Hayeka ke hlubšímu studiu myslí, předvedenou například v *Sensory Order*? Jinými slovy, problém myslí, tvořící základ metodologického individualismu, se jevil v podání Misesa natolik problematickým, že se Hayek pokusil poukázat na evolučně podmíněné proměny naší konceptualizace světa. To je ale velmi sporný přechod. Apriorismus sází na neměnné kategoriální uspořádání jedince, zatímco evoluční přístup poukazuje na historickou proměnlivost takového uspořádání. Tohoto problému si všimnul velmi trefně Pavlík, byť i jeho shrnutí není neproblematické: „Hayekův novokantovský evolucionismus odstraňuje také dualismus apriorními (formálními) strukturami naší myslí a aposteriorní matérií naší zkušenosti. Tento dualismus (...) odtrhuje myšlenkové řády od reálného dění a přiznává jim charakter mimočasové ideální jsočnosti. Hayek naopak pokládá logické a kategoriální struktury našeho myšlení (...) za produkt evoluce (...) argumentuje, že evoluce vedla také ke změnám forem kategoriálního pořádku smyslových informací. Zde se projevuje vliv Popperovy verze kritického racionalismu, podle níž lze způsoby kategoriálního uspořádání chápat jako pouhé hypotézy, jež se ověřují metodou pokusu a omylu, což ovšem nutně vede

k tvrzení konkurující si plurality takovýchto kategoriálních strukturaci“ (Pavlík 2004, s. 715). Pavlík argumentuje dále, že tento postup je v ostrém rozporu s Hayekovou individualistickou metodologií vědy, protože ta sází na univerzální formy myšlení, hodnocení a jednání. Problematické je tvrzení pluralitě kategoriálních forem a metodě pokusu a omylu. Skutečně těžko si lze představit situaci aktuální existence několika konkurujících si kategoriálních forem. Dále metoda pokusu a omylu se týká modelů, které lze, nejlépe experimentálně, přezkoumat. To je u zmíněných dosti problematické, neboť samo zkoumání tyto formy předpokládá. Nakonec sám Popper považoval evoluční teorie za nefalzifikovatelnou, proto nám není jasné, proč by Hayekův evolucionismus implikoval možnost pokusu a omylu. Jistě v Hayekově pozdním myšlení zaznívá příklon k tomu, že určité formy například pravidel správného chování jsou výhodnější, a proto jsou nyní dominantní. Tyto místa lze číst tak, že existuje určitý retrospektivní pohled, který umožní označit vítěze a poražené. Stále je však třeba mít na paměti, že popperovské schéma pokusu a omylu je aplikovatelné na hypotézy, které lze experimentálně přezkušovat, tedy primárně na výpovědi o jednoduchých jevech (Hayekovou terminologií). Pavlíkovi problematické formulace by neměly zakrýt podstatný postřeh, že existuje jakési napětí mezi univerzálně a mimočasově platnými kategoriemi a evolučně proměnlivými kategoriemi. Pavlík nabízí možné řešení tohoto rozporu: „V souladu s tím se lze také domnívat, že přes mnohotvárné kulturní odlišnosti u různých etnik a společenství vyvinula evoluce u druhu homo sapiens jednu jedinou univerzální strukturu formální racionality, odvozující se z jediné formálně univerzální gramatiky, jež je nutným základem obecných kategoriálních struktur lidského myšlení“ (Pavlík 2004, s. 716).

Zdá se, že toto je jediná alternativa, jak s ohledem na individualismus podržet koherenci Hayekova myšlení. Stále totiž držíme, pro individualismus a spontánní řád, primát apriorních struktur, avšak již nepostulujeme jejich univerzální mimočasovou platnost. Naopak ji chápeme v kontextu přístupu evolučně epistemologického.

3 Politický individualismus

Z hlediska našeho analytického rámce, byl představen individualismus v jeho metodologické rovině. Z hlediska ontologického přístupu je obtížné určit, zdali Hayek tuto pozici zastává. Pakliže si ji nadefinujeme jakožto přístup teoretiků společenské smlouvy, kteří vycházejí z atomického postulátu jedinců bez svého 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“ (Hayek 1995b, s. 17) Pakliže však budeme ontologický individualismus chápat jako součást metodologického individualismu, tj. chápat společenské celky jako odvozeninu subjektivních představ jedinců, kteří reálně tvoří základní „ontologickou strukturu“ společnosti, pak Hayek ontologickým individualistou nepochybně je. Zmatení, které různé roviny individualismu mohou navodit, dokumentuje například metodologická příručka Briana Faye (Fay 2002). Po vymezení metodologického individualismu, řekněme v souladu s naším vymezením v 1. kapitole, 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“* (Fay 2002, s. 46). Pakliže je „stavem“ myšleno subjektivní vnímání okolí, pak lze s tímto „nominalistickým“ 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. Stručně řečeno, o jednotlivcích se uvažuje, jako by tím, čím jsou, byli nezávisle na svých vztazích k jiným lidem. To je tvrzení ontologického atomismu“* (tamtéž). Není zřejmé, proč by měl metodologický individualismus chápat člověka bez jeho vztahu k okolí. Není to právě ono „okolí“, tj. spontánní řády práva, morálky a trhu, které má tento individualismus vysvětlit? Není jednání jedince pochopitelné právě z toho důvodu, že není pojímán jako atomická jednotka – chování jednotlivce je možné analyzovat na základě podobnosti s jednáním ostatních, o samotném pozorovateli nemluvě? Jako výklad Hayeka jsou tato tvrzení přinejmenším sporná, nicméně dokazují obecnější problém, jak rovinu ontologickou a metodologickou odlišit. Interpretační nesnáze, dle našeho názoru, spočívá v otázce, nakolik lze mysl jedince označit a 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 svých vztazích k jiným lidem*. Ekonomizující a univerzalistický apriorismus Misesa by se tímto způsobem dal číst. 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. Jinými slovy, člověk není u Hayeka Robinson Crusoe, jak je mu podsouváno, a z hlediska úrovně kontextu, zmíněného v 1. kapitole, jistě nezastává vyhrocený atomismus. Transparentní interpretací Hayeka je dle našeho názoru poznatek, že Hayek se ontologickou rovínou nezabývá, respektive implicitně ji chápe jako součást metodologického individualismu. Není tedy jeho cílem, jak bylo nastíněno v předchozím výkladu, jedince od společnosti oddělit, jako naopak vysvětlit jeho společenskou roli. V tomto smyslu je oddán přesně tomu významu metodologického individualismu, který mu dal jeho „otec“ Schumpeter.

Z hlediska dalšího výkladu si však budeme více všimnout 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 předestřít několik témat, která především zaměstnávala pozdního Hayeka (přibližně po roce 1955). Konkrétně témata spjatá s problémem svobody; samotného jádra politického individualismu.

3.1 Paralelní význam individualismu

Metodologický individualismus je neustále doprovázen normativním požadavkem po individuální svobodě. Musíme mít při četbě Hayeka 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 považuje 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 myslí 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 pohřbít. Jak jsme zmínili na konci předchozí kapitoly, většina autorů se kloní k druhé variantě. Je to interpretace transparentní z hlediska obsahového, i z hlediska frekvence výskytu termínu „metodologický individualismus“, která se limitně blíží nule. Přesto však stojí za uvážení možnost, že metodologický individualismus je zavržen pro jeho přílišnou zatíženost přístupy Misesa a dalších proponentů Rakouské školy, jejímž výsledkem je těžko udržitelný apriorismus. Hayekovo pozdní myšlení lze, dle našeho 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-rationální jednání (*Zweckrationales*), 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*. 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 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* 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 zavrhuje: *„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, ale od základního individualismu, který jsme zdělili od Erasma a Montaignea, od Cicera a Tacita, Periklas a Thukydidy“* (Hayek 2008, s. 31). Samotný citát a ještě více jeho kontext přináší 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 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“* (Tamtéž, s. 65). 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 – 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 útlatku. Dokonce není ani možné posuzovat v jakých „jednotkách“ se subjektivní hodnoty vytvářejí; právě snaha odlišit individualismus od vulgárně pojatého egoismu na to naráží (viz také: Hayek 1948, s. 15). 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 (Shapiro 2003, s. 28). To je důvod, proč je obtížné označit Hayeka jako utilitaristu. Ačkoli snaha o naplnění svých cílů je v určitém smyslu sledováním užítku, tento užitek má povahu čistě mentální, nikoli například monetární či mocenskou. 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, kterému se dále budeme v souvislosti s individualismem Hayeka, věnovat.

Pronikání 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 kapitole, není přísně vzato využívána k hodnotovým nárokům. Zmíněná epistemologická nedokonalost je strukturálně přítomná ve společnosti a snaha obejít ji je vždy nutně doprovázena omezením svobody a autonomie jedince. Což je tvrzení čistě faktické a neznamena, že bychom měli být pohoršeni. To ale není případ Hayeka, zastávající 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*“ (Hayek 2008, s. 142). Politický individualismus není jedním z mnoha postojů, nýbrž jediným, který respektuje omezenost rozumu a z toho vyplývají nárok svobody od zasahování a 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.

3.2 Pravý a mylný individualismus

Hayekův přístup k individualismu je zde příznačně ambivalentní. V základní charakteristice se dovídáme, že „*za prvé je třeba říci, že se jedná primárně o teorii společnosti, tedy o pokus porozumět silám, které ovlivňují společenský život člověka, a*

teprve v druhém významu o sadu politických zásad odvozených z tohoto pohledu na společnost“ (Hayek 1948, s. 6).²⁵ Celý článek je však veden postřehem, že zmatení pojmů v soudobém myšlení se týká politického individualismu - „Žádný politický termín v tomto ohledu neutrpěl více než individualismus“ (tamtéž, s. 3). Ostatně celý program článku je uveden myšlenkou, zdali je individualismus schopen být praktickým průvodcem v politice.²⁶ 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 pseudo-individualismus vede k praktickému kolektivismu (tj. u Hayeka socialismu), může správně uchopení individualismu vést o obnovení tradičního liberalismu. Dialektický vztah teorie a praxe v tomto smyslu tedy 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 (Hayek 1948, s. 8 - 9). Z hlediska našeho zkoumání a i vzhledem k analytickému rámci je důležité zdůraznit, že Hayekova argumentace se vymezuje vůči oběma rovinám, které jsme uvedli v 1. kapitole; 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 týž popis (Hayek 1948, 1994 (1973)). 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 postulát přirozeného stavu je nutně nahrazen pravidly společenského soužití, kteréžto je vědomou snahou nastavit pravidla tak, aby přinesla kýžený efekt. „*Tento racionalistický přístup však ve skutečnosti znamenal opětne upadnutí do dřívějších antropomorfních způsobů myšlení. Způsobil obnovení sklonu připisovat původ všech institucí kultury ideji nebo vědomému výtvoru*“ (Hayek 1994, s. 20).

²⁵ „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“.

²⁶ „It is therefore necessary to restate these principles fully before we can decide whether they still serve us as practical guides“.

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 Hayekově, 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*“ (Hayek 1948, s. 10).²⁷ Například u Hobbesa se setkáváme s tímto původem pravidel. Následujeme pravidla z toho důvodu, protože jsou pro nás výhodná. Zároveň jsou ale předmětem naší racionální introspekce, to znamená, 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 není mylná, zastával ji koneckonců jak Hayek, tak i jeho učitel Hume. Problém 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 která 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.²⁸

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 Rawlse je díky odhlédnutí

²⁷ „*Social process can be made to serve human ends only if they are subjected to the control of individual human reason.*“ Viz dále: „*A view which assumes that 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*“ (Hayek, s. 10-11).

²⁸ Tento problém závaznosti zákona byl problémem již v Řecku. *Fysis* jakožto kosmologický princip je závazně absolutně, je přeci od přirozenosti. *Nomos* (ve významu, který užívali Řekové, nikoli Hayek) je naopak věcí dohody, a jeho závaznost je tak dána jen na konkrétní polis.

od konkrétních zájmů zaručen reciproční přístup k závazkům spravedlnosti,²⁹ 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 ale je Rawlsův přístup jiný? Soudíme, že právě v přístupu k otázce kontextu. Jinými slovy, jaké jsou povolené podmínky vědění a rozhodování s ohledem na řád pravidel liberálního státu? Všimněme si, že otázka, v této kontextuální rovině, se nezaměřuje primárně na výsledek rozhodování, jako na jeho podmínky. Rawlsův jedinec je zbaven tradice a subjektivních vztahů ke svému prostředí. 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 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

²⁹Je zajímavé sledovat postup, který Rawls činí v rámci své teorie. Ve svém raném článku z roku 1957 *Spravedlnost jakožto fairness* (Rawls 1995) představil raný koncept své spravedlnosti. Základním bodem bylo liberální východisko svou 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 1995, s. 7). Rawls říká, že tázání po spravedlnosti je společné každodenní praxi. Podstatné je, že pokud si podavatel stížnosti myslí, že s ním bylo jednáno nespravedlivě, odkazuje na jisté společné *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 však 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 situaci a závojem nevědění. Jedině tím, že je v rozhodování odhlédnuto od pozice toho, kdo podává stížnost a toho, kdo je subjektem stížnosti, se zajišťuje reciproční přístup k problému fairness, který Rawls rozvedl v *Teorii spravedlnosti*. Avšak právě tento útek do hypotetické situace původního stavu, který Rawlse zbavil nepřesvědčivé argumentace reciprocity posuzování stížností, pro Hayeka znamená problematický krok směrem k myslnému individualismu.

potřeba si uvědomit dvě věci, než přijdeme k nastínění slibovaného pravého individualismu.

Co je výsledkem? 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. Opět se tedy opěvuje leitmotiv naší práce. Epistemologická rovina mylného individualismu nerespektuje podle Hayeka faktickou neznalost a omezené vědění – dopouští se zneužití rozumu a osudové domýšlivosti. V rovině kontextu pak vytrhává jedince z jeho konkrétních subjektivních vazeb, aby mu přisoudila rozhodovací mohutnosti, které od těchto vazeb odhlízejí. 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 považujeme za dva 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 liberální 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 soudíme, 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 důležitý alespoň v základu nastínit jeho podstatné rysy. Mnohé napoví formulace, kterou Hayek svůj výklad uzavírá: „*Základním postojem pravého individualismu je skromnost vůči dějům, díky nimž lidstvo dosáhlo věcí, které nebyly naplánovány či zcela pochopeny žádným jedincem a vskutku přesahují jednotlivé mysli*“ (Hayek 1948, s. 32).³⁰ Tento individualismus, který je základem Hayekova liberalismu, je tedy odpovědí na lidskou

³⁰ „*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.*“

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...(cílem jejich zájmu – P. D.) bylo najít takové nastavení institucí, kterými by byl člověk pohnut, svojí vlastní volbou a na základě pohnutek, 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“* (Hayek 1948, s. 12-13).³¹ 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* (Hayek 1994, s. 94), nelze chápat mimo kontext *běžného* jednání člověka. 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 ideál³² a zároveň je srozuměn s tím, že tento ideál je nutně ve střetu s jinými ideály; například s rovností.³³ 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“* (Hayek 1948, s. 16).³⁴

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, a sice; Hayekův přínos spočívá

³¹ *„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 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.“*

³² O tom, zdali je u Berlina svoboda skutečně myšlena jako ultimátní cíl, nebo představuje jen jedno z mnoha dober normativního pluralismu, pojednáme později.

³³ Například jedna z několika invektiv směrem k socialismu: *„Existuje rozdíl mezi tím, kdy s lidmi zacházíme jako s rovnými, a kdy se je rovné snažíme udělat“* (Hayek 1948, s. 16)

³⁴ *„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.“*

v tom, že individualismus a liberalismus je hájen na základě epistemologické argumentace. Zdůvodnění tedy primárně morální. Pokud základním výsledkem tohoto individualistického myšlení minimalizace donucování, je čas se zaměřit na Hayekovo pojetí svobody.

3.3 Svoboda

V moderní politické filosofii je problematika svobody paradigmaticky spojena s I. Berlinem a jeho slavnou esejí *Dva pojmy svobody*. V čem spočívá paralelnost pojetí Berlina a Hayeka? Oba sdílejí přesvědčení, že žádoucí jest určité pojetí negativní svobody a zároveň předpokládají, že definice svobody je primárně definicí *politické* svobody. Pro srozumitelnější kontext představíme důležité i sporné otázky Berlinova přístupu.

3.3.1 Berlinova klasifikace

Berlinova otázka je od začátku pojata jako otázka týkající se politické svobody. Hned zpočátku své argumentace poukazuje na fakt, že jeho teorie je nepochybně neúčinná tam, kde primární zájem člověka spočívá v tom, aby se nasýtil či oblékl. To dokládá příklad s otrokem, který by spíše než potencionální možnost formálních politických svobod uvítal spíše materiální zajištění svého přežití, tedy politický koncept svobody není samospasitelný a je relevantní o něm uvažovat spíše tam, kde hlad a zima nejsou každodenním nebezpečím pro základní přežití (Berlin 1999, s. 222). Jestliže Berlin bývá kritizován za to, že nebere v úvahu materiální či účinnou svobodu (Swift 2004, s. 61 – 64), je třeba říci, že je to vědomé rozhodnutí a sám Berlin dobře ví, že v jiných kontextech nemusí být jeho prizma dostatečné. Jde mu o filosofickou úvahu v nejvyšší míře abstraktního uchopení pojmu svobody, tedy zvláště tam, kde pojem svobody musí nevyhnutelně být v konfliktu s jinými, stejně zásadními normativními nároky.

Svoboda podle Berlina vystupuje ve dvou podobách, a sice jako svoboda negativní či pozitivní. Negativní je charakterizována jako svoboda *od*, zatímco pozitivní jako svoboda *k*. Negativní svoboda nechává jedinci určitý prostor nezasahování, ve kterém svobodně naplňuje vlastní představy o dobrém životě. Naopak pozitivní svobodu Berlin odmítá, protože tento typ myšlení činí vzájemnou vztážnost svobody s racionálním příkazem a nutností. Tento metafyzický přístup je pak náchylný ke zneužití totalitními ideologiemi, které si mohou nárokovat poznání této racionality, a z ní plynoucí nárok na kontrolu

naplňování této svobody (poznané nutnosti). Velmi informativně shrnuje Berlin distinkci svobod následovně: „*Odpověď na otázku: „Kdo mi vládne?“ se logicky liší od otázky: „Nakolik mi vláda zasahuje do života?“ Právě v této odlišnosti v posledku spočívá základní kontrast mezi pojmy negativní a pozitivní svobody. „Pozitivní“ smysl svobody totiž vychází najevo, když se pokusíme zodpovědět otázku, která nezní „Co mohu svobodně činit, čím mohu svobodně být?“, nýbrž „Kdo mi vládne?“ nebo „Kdo určuje, co mám a nemám činit, čím mám a nemám být?“* (Berlin 1999, s. 229).

Abychom předešli nedorozumění, které Berlinův text, například s ohledem na jeho čtení Kanta, vyvolal a vyvolává – jeho text neříká, že Kantova nauka zahrnuje vědomě inspiraci pro totalitní režimy. Berlin chce jen poukázat na to, že v duchu argumentace, kterou například Kant zaštiťuje, lze dospět do stavu, kdy vhodnou propagandou a demagogií lze nahradit bránění partikulárních zájmu svobodných občanů sjednoceným cílem v podobě nějakého vyššího dobra. Jinými slovy, pakliže vhodně sjednotíme pojmy racionality, dobra a nutnosti (což Kant v jistém smyslu nepochybně dělá), vzešlá idea naplněná libovolným obsahem si nárokuje absolutní a nepodmíněnou platnost. Celá Berlinova argumentace po jeho základní klasifikaci (tj., s. 235 – 273) dle našeho názoru představuje příklad totalitární argumentace, která vychází z původně humanistické kantovské etiky, aby ji znetvořila pro jakýkoli účel, který jí podřídí. Výsledek tedy je: buďme ostrážiti vůči jakékoli ideji s absolutním nárokem na platnost, a zvláště tou, která sama sebe definuje jako racionální. Jediným útekem pro Berlina bylo myslet takový ideový nárok, který odhlíží od každého potencionálního a absolutního nároku v podobě celkového dobra zajišťujícího svobodu, tj. nárok, který jednoduše nechá prostor mnoha konkrétním dobrům a jejich svobodné realizaci. Berlinova myšlení lze chápat i v kontextu četby ostatních liberálních autorů po 2. Světové válce. Stejně jako Popper, Hayek či Schumpeter³⁵ se Berlin brání racionalistickému pojetí politiky, které pro ně bylo nepřijatelné.³⁶ Není proto náhoda, že právě v textech těchto autorů se nejexplicitněji přihlásila myšlenka pro liberalismus charakteristická: není důležité, kdo vládne, ale jaký je rozsah jeho moci (případně, jak je možné elity nahrazovat).

³⁵ Jedná se o texty, které byly psány či vyšly patrně během války – Popper a jeho *Otevřená společnost a její nepřítelé I a II* (původní vydání 1944); Hayek a jeho *Cesta do otroctví* (1942) a v neposlední řadě velmi významná kniha *Kapitalismus, socialismus a demokracie* od J. Schumpetera (1942).

³⁶ Míněn je samozřejmě racionalismus metafyzický, naivní či konstruktivistický.

3.3.2 Hodnotový pluralismus

Berlinova teorie je však významná nejen díky klasifikaci svobod, které ke konci textu ustupuje do pozadí myšlenky hodnotového pluralismu. Zásadní dilema leží v poslední kapitole s názvem *Jedno a mnohé*. Berlin vychází z premisy nemožnosti monismu, čímž chápe představu, že existuje jakési konečné řešení, kdy pozitivní hodnoty naší společnosti jdou ruku v ruce, existuje jejich souhrnné politické vyjádření: „*musí být možné, aby někde a nějak tyto hodnoty žily pospolu, protože jinak vesmír není kosmos, není harmonický*“ (Berlin 1999, s. 273). Berlin to striktně odmítá: „*Běžně se ví, že politická rovnost, výkonná organizace i společenská spravedlnost je slučitelná jen s nízkým stupněm svobody jednotlivce...že spravedlnost a velkorysost, veřejná a soukromá loajalita, požadavky génia a nároky společnosti se mohou dostat do prudkého střetu*“ (tamtéž, s. 274). Tam kde podle Berlina monismus obhajuje „kosmickou“ kompatibilitu racionalisticky či metafyzicky, stojí jím proklamovaný pluralismus na straně empirie: „*Svět, s nímž se setkáváme v běžné skutečnosti je takový, že nás staví před volby mezi stejně neredukovatelnými cíli a stejně absolutními nároky, kdy realizace jedněch nutně musí vést k obětování druhých*“ (tamtéž, s. 275).

Berlinova analýza však obnažuje specifický problém jeho teorie. A sice, je negativní svoboda jednou z možných hodnot pluralismu? Nebo se jedná o hodnotu, kterou samotná možnost pluralismus předpokládá. Berlina lze číst obojím způsobem. Předně, mám-li vůbec operovat s možností vícera střetávajících se a neredukovatelných hodnot, předpokládá to svobodu volby. Tak Berlin píše: „*Právě tato situace (situace nespojitelných hodnot – P. D.) člověka je příčinou, proč lidé přičítají tak neskonalou cenu svobodě volby. Kdyby...se žádné cíle, o které usilují, nikdy nedostaly do sporu, pak by nutnost a trýzeň volby zmizela a spolu s ní i klíčový význam svobody volby*“ (tamtéž, s. 275). Koncept negativní svobody stojí a padá na představě, že existuje jakési subjektivní hájemství člověka, ve kterém je osvobozen od zasahování, a kde formuluje své cíle a hierarchie hodnot. Právě možnost volby je definicí negativní svobody. A pokud je sama svoboda volit klíčová, pak teorie hodnotové pluralismu chápe negativní svobodu jako hodnotu předcházející všem ostatním. Ostatně o několik stran dále Berlin tvrdí, že negativní svoboda vyplývá z pojmu pluralismu (tamtéž, s. 278). Proč ale právě svoboda? Proč ne sociální spravedlnost či idea výkonnosti? Tyto otázky si čtenář nutně musí klást, když paralelně čte výše citované pasáže, kde svoboda vystupuje jen jako další položka v pomyslném katalogu hodnot.

Zmíněná dvojznačnost vede autory k různým stylům četby. Nejznámější je patrně Grayova analýza, která vychází z teze, že Berlin zastává hodnotový pluralismus s dominancí negativní svobody (Gray, s. 44 – 47). Tento postoj je tedy zcela v tradici liberálního myšlení a pro Graye je překonaný. A to proto, že preference jedné hodnoty nutně vede k tomu, že takovýto liberalismus ztrácí nárok na univerzální platnost, tedy na jeden ze svých základních nároků. Avšak sama myšlenka střetávajících nesouměřitelných hodnot obsahuje náznaky jeho vlastního projektu liberalismus *modu vivendi*. Debatu okolo hodnotového pluralismu velmi dobře popisně obsahuje článek Williama Galstona (Galston 1999).³⁷ Ten dochází k závěru, že Berlin skutečně zastává primát svobody před jinými hodnotami, ale námitka týkající se pouze regionální platnosti platí jak pro Berlina, tak pro Grayův liberalismus *modu vivendi* (tamtéž, s. 775).

Zmíněná problematika je podstatná i pro čtení Hayeka. Jeho kritika sociální spravedlnosti, racionalistického konstruktivismu či socialisticky pojaté rovnosti je zřejmým signálem, že představa pluralismu hodnot je věcí, kterou se nepochybně zabýval. A přes mnoho styčných bodů mezi ním a Berlinem nenechává na pochybách, že je to právě svoboda, jež má neoddiskutovatelný primát před ostatními hodnotami.

3.4 Hayekův pojem svobody

Pojem svobody, který máme prozatím vymezen jako nejzazší cíl pravého individualismu, vystupuje u Hayeka ve dvou jeho pozdějších syntetizujících dílech. Samotný název jeho opus magnum - *The Constitution of Liberty* - nechává vyznít jak důležitý pojem to je. Svoboda je zde spojovacím článkem pro celou řadu úvah týkajících se konstitucionálního ukotvení principů svobody. Snaha o komplexní zhodnocení svobody v tomto díle by byla zavádějící a pro účely práce spíše kontraproduktivní. Jelikož se zde zabýváme teoretickou rovnou Hayekova myšlení, bude cílem následujícího oddílu vymežit pojem svobody jakožto filosofickou veličinu ve spektru negativní – pozitivní, tedy ve spektru, které paradigmaticky ukotvil Berlin. Druhým dílem je *Právo zákonodárství a svoboda*, kde svoboda vystupuje v kontextu geneze pravidel správného chování. To bude tématem samotné podkapitoly.

³⁷ Kromě tohoto článku obsahuje shrnutí této polemiky i kniha G. Gause : *Contemporary Theories of Liberalism*.

Hayek definuje svobodu jakožto stav, kdy jedinec není předmětem donucování (*coercion*) ostatních.³⁸ Je tedy zřejmé, že Hayek vymezuje primární význam svobody negativně: „*Je to tato kategorie pojmů (tj. negativní – P. D.), kam pojem svobody náleží: popisuje určitou zvláštní absenci překážky – donucení od ostatních...nezajišťuje nám žádnou konkrétní příležitost, ale nechává na našem rozhodnutí, jak využijeme okolností, ve kterých se nacházíme*“ (Hayek 1960, s. 19).³⁹ Z definice vyplývá, že celá teorie se točí kolem pojmu donucení. Ten Hayek definuje následovně: „*Donucením míníme takové regulování prostředí a okolností osoby ostatními, kdy, aby bylo zabráněno větší škodě, je nucena jednat nikoli v souladu se svým plánem, ale ve prospěch ostatních*“ (tamtéž, s. 20-21).⁴⁰

Donucení vystupuje ve dvou krocích. Je odmítáno na základě toho, že donucující rezignuje na to, aby donucovaného pojímal jako bytost s vlastní inteligencí a schopností formulovat své cíle. To dělá například tak, že mu odjímá jeho prostředky a chápe ho jako prostředek pro vlastní účely.⁴¹ Druhým krokem je zmínka o bránění větším zlům či škodám. Jak to pochopit? Jedná se zde o to, že ačkoli je svoboda definována primárně jako stav mezi lidmi, tj. stav jejich vzájemného nedonucování, společenské soužití například v rámci státu vyžaduje určitý typ donucování (například daně). Větším zlem je tedy míněna situace, kdy absence *jakéhokoli* zákonného donucení vede k takovým škodám, které přesahují škody způsobené donucením, které definováno zákonem. Přirozeně vyplývá několik berlinovských, respektive obecně liberálních maxim. Svoboda se nutně dostává do střetu s jinými hodnotami (zde pojaté jako ochrana před větším zlem) a dále, existuje naprosto zásadní požadavek, aby zmíněná odpustitelná donucování byla vázána na neosobní mechanismus práv. Svoboda je tedy bytostně vázána na právo, nikoli na osvícený rozum panovníka, vědu či obecnou vůli. Vzniklý problém vzájemné závislosti a společného původu svobody a práva se dotkneme v následujícím oddíle.

³⁸ Termín *coercion* vystupuje i ve významech *nátlak* či *násilí*. Dle našeho názoru význam *donucování* je jim obecnější a překladově nejvhodnější. Donucen totiž mohu nejen násilně, ale také nátlakem, který nemusí mít nutně formu násilí.

³⁹ „*It is to this class of concepts that liberty belongs: it describes a particular absence of obstacle – coercion by other man...It does not assure us of any particular opportunities, but leaves it to us decide what use we shall make in the circumstances in which we find ourselves.*“

⁴⁰ „*By coercion we mean such control of environment or circumstances of a person by another that, in order to avoid greater evil, he is forced to act not according to coherent plan of his own but to serve the ends of another.*“

⁴¹ Kdo zde spatřuje náznaky formulace kategorického imperativu či motiv rovného respektu individuí, nemýlí se. Postupně „kantovštění“ Hayekových formulací je stále více zřejmé v *Právu, zákonodárství a svobodě* (viz Birner 1994, s. 287 - 307).

Přejděme nyní k otázce, na jaké úrovni Hayek s pojmem svobody pracuje. První rovina je rovina osobní či individuální; rovina, ke které se vztahuje výše zmíněná definice. Druhou rovinou je rovina politická. Tu jsme již zmínili. Je třeba mít na paměti, že rovina politické svobody je neméně důležitá. Pro našeho autora i zde platí její negativní formulace – jedná se o maximální možnou absenci vnějšího donucení, nikoli například svoboda naplňovaná politickou participací. V politické rovině je dále důležitá role práva, které jediné má legitimitu vytvářet na jedince nátlak, a to ještě za specifických podmínek. Poslední rovina je filosoficky nejhutnější, a Hayek zde implicitně pracuje s motivy, které jsou u Berlina. Jedná o tzv. vnitřní či subjektivní svobodu (tamtéž, s. 15). Je to právě ten typ svobody, kterou Berlin přisuzoval kantovské racionalitě a udělal z ní příklad pozitivní svobody. U Hayeka se ale dočkáme jemnější distinkce než u Berlina, který autonomii osoby dával do kontextu racionalistického přístupu. Hayek o ní říká, že je to typ svobody nejbližší tomu, co nazýval individuální svobodou. A je to také důvod, proč je to typ svobody nejvíce matoucí. Subjektivní svoboda je na jedné straně svobodou autonomní volby cílů, na druhé straně svádí k myšlence, kterou Berlin nazýval *ústupem do hradu v nitru* (Berlin 1999, s. 235), tedy oddání se racionalistickému pojetí svobody, kdy racionální je dobré, nutné a svobodné. Stejně tak Hayek mluví a dezinterpretaci tohoto pojetí svobody, kdy svobodní jsme jen tehdy, když děláme to, bychom dělat měli – tj., když to, co nás osvobozuje, je spjato s nějakou formou moci či bohatství. Subjektivní svobodu je tak třeba chápat v tom smyslu, v jakém individuální svobodu – schopnost sledovat vlastní cíle, a nikoli být prostředkem cílů ostatních. To je alternativa Berlinova rozboru z konce jeho eseje, kdy tvrdí, že pozitivní a negativní svoboda se liší právě v tom, kdo je činitelem určujícím vlastní cíle. Hayek i Berlin tedy určitou subjektivitu připouštějí pouze natolik, nakolik je chráněna před vnějšími zásahy.⁴²

⁴²Distinkce negativní a pozitivní svobody se dočkala známé kritiky od G. MacCalluma (výstižně shrnuta v: Swift 2004, s 58 – 60). Ten upozorňuje, že rozlišovat dva *pojmy* svobody není správné, protože pojem svobody (tj. obecná struktura termínu) je jen jeden, vždy nabývající struktury: x je (není) osvobozen od y , aby mohl dělat (nedělat, stát se, nestát se) z . Liší se pouze různé způsoby, jakým doplňujeme proměnné do tohoto vzorce. Tedy, existují různá pojetí, nikoli pojmy svobody. V kontextu našeho výkladu hodnotového pluralismu lze učinit poznámku týkající se této nepochybně bystré kritiky. Zdá se totiž, že cílem Berlinova přemýšlení o svobodě je ukázat, že způsob distinkce svobod je založen na něčem jiném, než co akcentuje MacCallum. Jde mu o to ukázat, že zatímco úvaha negativní svobody nechává jedince, aby byl tvůrcem svých cílů, v základu pozitivní svobody je podle Berlina snaha určovat cíle druhých. Jinými slovy, význam distinkce neleží v obecné struktuře pojmu, ale v tom, kdo určuje ono „ z “ v MacCallumově schématu. Tuto otázku, která je normativním pozadím úvahy jak Hayeka, tak Berlina, nechává MacCallum netknutu. Je to patrně tím, že mu jde o výlučně teoretickou kritiku argumentace. Tím ale pomijí důležitou rovinu tohoto liberálního konceptu, který zahrnuje celkový názor na život a hodnotu autonomie jedince. To vyplývá z Hayekových úvah o kolektivismu či socialismu. Jejich morální selhání spočívá právě v tom, že vnucují ono

3.5 Nomos jako ochránce svobody

Každá liberální nauka řeší problém geneze pravidel, která legitimizují právní řád. Kromě samotného původu je tak třeba vyřešit otázku, proč by měla být nějaká pravidla závazná. Hayeka odpověď spočívá v jejich evolučním vzniku a výhodnosti. Pravidla správného chování jsou konstituenty naší civilizace, z čehož podle Hayeka plyne jejich závaznost. Tolik obecně. Řekněme nejdřív, jaká to pravidla jsou, jaký je typ Hayekova zdůvodnění jejich závaznosti a nakonec v jakém smyslu se týkají svobody.

„Vskutku se zdá, že kdekoli velká společnost vznikla, byla založena, 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“ (Hayek 1994, s. 170). Pravidlo definuje Hayek jako sklon či dispozice jednat či nejednat určitým způsobem – jsou nositeli evolucí generované morálky. Jedná se tedy o typ interakce mezi lidmi v nejobecnější rovině (v rozšířeném řádu – řád, který dokáže pojmout jakýkoli účel). Obecnost pravidel je dána tím, že jsou *katalektická*,⁴³ což znamená, že jejich formulace je negativní. Říkají, co se nesmí, čímž vymezují prostor povoleného konání, namísto toho, aby přikazovala konkrétní jednání. Hayekovými slovy, neříkají co, ale jak se máme chovat.

Z hlediska závaznosti je dobré si rozlišit dva přístupy, které můžeme aplikovat. Prvním přístupem je utilitarismus pravidel, druhým morálně – právní absolutismus.⁴⁴ Utilitarismus pravidel legitimuje pravidla skrze jejich užitečnost. Je však problematické určit v čem ta užitečnost spočívá. Pokud budeme, spolu s Hobbesem, takto legitimovat pravidla *ex ante* (bez předchozí zkušenosti s intersubjektivně sdílenými pravidly), nemáme jistotu, že výsledná pravidla budou skutečně užitečná. Navíc užitek může být v různých

„z“ těm, kteří by si ho měli volit samostatně. Zmíněná distinkce na negativní a pozitivní svobodu tak sice může být konceptuálně chybná, její význam však spočívá jako charakteristika dvou postojů k individualismu.

⁴³ *katallatein* - směňovat, přijmout do společenství, přeměnit nepřítele v přítele.

⁴⁴ Oba přístupy jsme již zmiňovali výše; Terminologie převzata z: Pavlík 2004, s. 538. Termín „absolutismus“ vyznívá poněkud radikálně. Právě z toho důvodu jej volíme. Ukazuje, že tento typ argumentace přichází s absolutním, bezvýjimečným, nárokem.

případech nahlížen různě.⁴⁵ Zkrátka utilitarismus pravidel hrozí relativismem. Morální absolutismus postuluje pravidla, která jsou závazná z určitého metafyzického (Kant) či teologického (Locke) důvodu. Toto zdůvodnění se sice vyhýbá relativismu, avšak absolutní nárok jeho platnosti může být v konfliktu s jiným takovýmto zdůvodněním. Jelikož tyto různé typy argumentace přicházejí s absolutním nárokem, nemáme kritérium, které by nám ukázalo které z nich zvolit. Hayekův tradicionalismus se snaží jít střední cestou.

Jeho systém pravidel je jistým typem utilitarismu pravidel. Avšak je utilitarismus *ex post*, tj. utilitarismus, kde pravidla jsou legitimována jejich užitekem z minulosti. Tímto „demarkačním“ kritériem Hayek chápe kulturní či civilizační evoluci odehrávající se kongenericky na úrovni vědomí a jednotlivce. Evoluční výhoda spočívá v tom, že se jedná o pravidla koordinace (harmonizace různých cílů) a nikoli kooperace (společné jednání za společným poznaným cílem). Následování pravidel bylo nazváno tradicionalistickým, neboť v mnoha případech jde o pravidla neartikulovaná (wittgensteinovsky implicitní),⁴⁶ to znamená, jejich následování je dáno tradicí spíše než rozumovou úvahou. *„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 pojmut do sebe ty, co stáli mimo“* (Hayek 1995b, s. 21). Tradice, ležící mezi instinktem a rozumem, jsou tedy evolučním mechanismem, který vyprodukoval závazná pravidla - *„Mezi instinktem a rozumem myslím doslovně. Chci upozornit na to, co opravdu leží mezi instinktem a rozumem a co se z tohoto důvodu často přehlíží, protože se předpokládá, že mezi nimi nic není. Zajímám se hlavně o kulturní a morální evoluci, evoluci rozšířeného řádu, která se odehrává jednak vně instinktů a často stojí proti nim a která na druhé straně nemůže být tvořena či navržena rozumem...Učení se tomu, jak se chovat, je více zdrojem než výsledkem vhledu, rozumu a chápání...Naši morálku nevytváří náš intelekt. Je to spíše tak, že lidské interakce ovládané morálními zásadami umožňují vzestup rozumu a k němu se pojících schopností. Člověk se stal*

⁴⁵ Vezměme si příklad krádeže. Řekněme, že nekrademe, protože potencionální újma v podobě vězení je horší než požitek z ukradené věci. Ve chvíli, kdy ale odhalíme možnosti korupce či jiného podvodu, utilitární pravidlo nekrást přestane být závazné. Aby tedy byla tato pravidla, která dnes považujeme za samozřejmá, závazná, musí existovat silnější argument.

⁴⁶ Podrobný výklad Hayekova pojetí následování pravidel viz: Hayek 2001a. Obecně se dá říci, že mnohé myšlenky k tomuto tématu jsou laděny argumentací podobnou Wittgensteinova myšlení. Dá se nalézt například i 1. kapitole: Hayek 1994.

intelligentním, protože existovala tradice – to, co leží mezi instinktem a rozumem-, již se mohl učit“ (Hayek 1995b, s. 27).

Již z odkazu k Humovým fundamentálním přírodním zákonům, které Hayek přijímá v podstatě bez okolků, je zřejmé, že pravidla stojící v jejich základu jsou pravidly uchováající maximální možné množství svobody. To je pochopitelně problematické – evoluční vývoj pravidel neznamena, že zachovávají maximální svobodu. Pro Hayeka (a stejně tak i Locka a Huma) je však svoboda či spravedlnost vázána na soukromé vlastnictví. Tedy ty pravidla, která zajišťují soukromé vlastnictví, jsou zároveň pravidly zajišťujícími svobodu. Stejně tak vyplývá, že se tyto pravidla týkají jen určitého výseku práva soukromého a trestního. To jsou oblasti, kde je třeba respektovat evolučně prověřená pravidla, a je to také oblast, kde se naplňuje politický individualismus. Hayek proto vymezuje právo jakožto *nomos*⁴⁷ oproti právu jakožto *thesis*; tj. právo svobody a právo zákonodárství.

⁴⁷ Hayek se snaží dát tomuto řeckému termínu nový význam. Je ho proto třeba chápat v jiném smyslu než je užíván v antické filosofii.

4 Popper contra Hayek

4.1 Životní a tematická provázanost

Intelektuální i životní spřízněnost Hayeka s Popperem neunikla mnohým autorům (Ebenstein 2003, s. 171 – 185; Hayes 2009, s. 11 – 40; Loužek 2009, s. 64 – 67, 399 – 429, Gray 1986, 106- 111). Popperův nedobrovolný pobyt na Novém Zélandě vystřídal působení na *London School of Economics*, patrně i díky intervenci Hayeka s nímž Popper vedl živou korespondenci (Moural, 2002, s. 18). Nakolik byl Hayek ovlivněn Popperem v předválečném období, není zcela jasné. Lze se jen domnívat, nakolik byl Hayek ovlivněn *Logikou vědeckého bádání* při psaní *Economics and Knowledge* v roce 1937, jež je prvním významnějším metodologickým článkem po vydání Popperova opusu. Například Loužek uvádí rozlišení dvou fází Hayekova filosofického vývoje. První, vycházející s apriorismu Misese a Rakouské ekonomické školy obecně, a druhou, přibližně po roce 1930, kdy má jeho teorie výrazně empiričtější charakter. Přitom druhá fáze je formována Hayekovou interakcí právě s Popperem (Loužek, 2000, s. 162-163). Ebenstein se přiklání k názoru, že Hayek znal Popperovo dílo dobře již krátce předtím, než se poprvé poznali, tedy v roce 1939 (Ebenstein, 2003: 177). Není nicméně pochyb o tom, že Popperova „destruktivní“ filosofie přišla Hayekovi vhod. Kromě sdílené představy o fallibilitě vědeckého poznání a individualismu, poskytl Popper i aparát jak se bránit nástupu pozitivistické ekonomické metodologii, kterou Hayek považoval za neadekvátní povaze společenské vědy. Určitá nejasnost ohledně intelektuální interakce obou pánů kolem poloviny třicátých let ovšem nemůže zastínit později explicitně formulované odkazy. Později vydaná *Bída historicismu* či *Conjectures and Refutations* obsahují mnohé odkazy respektive věnování Hayekovi. Naproti tomu například *Studies in Philosophy, Politics and Economics* jsou důkazem velkého vlivu, který měl zase Popper na Hayeka. Výše zmíněná Ebensteinova publikace nabízí mnoho důkazů o tom, že i v pokročilém věku si oba autoři udržovali přátelský vztah a hlubokou úctu. Porovnávání obou myslitelů má ale kromě biografického opodstatnění, také teoretickou rovinu.

Bylo by beze vší pochybnosti nesprávné tvrdit, že vzájemné filosofické ovlivnění znamená úplnou koherenci myšlenek. Pokud bychom se soustředili pouze na základní principy myšlení obou autorů, spíše bychom mohli nabýt názoru, že jejich pozice se výrazně liší. Připomeňme nejprve spíše přehledově zásadní rozdíly. A) Jestliže snahou

Poppera byla metodologická jednota vědy, Hayek poukazoval na zcela principiální metodickou nepřevoditelnost společenských a přírodních věd. B) Popper vycházel z tradice analytické filosofie, vzniknuvší tzv. obratem k jazyku inspirovaným G. Fregem (Peregrin, 2008: 32 – 67). Jedním ze základních bodů byl odpor k psychologismu v logice.⁴⁸ Popperovská metodologie tuto perspektivu sdílí a navazuje na snahu o logické, nikoli psychologické uchopení vědy a poznání. Oproti tomu Hayekova teze o subjektivní povaze společenských věd odmítá možnost metody založená na subjektivním „ideálním“ jazyce logiky. C) Hayek by těžko unikl sítu anti-naturalistických učení, které nastavil Popper v *Bídě historicismu*, a z tohoto hlediska by i on byl „historicistou“.⁴⁹

Nicméně ani snaha nahlížet oba autory separovaně není na místě. U obou autorů si lze všimnout pokusů ukázat důsledky svých metodologických bádání na politickou filosofii. U Poppera je to zřejmé na několika úrovních. Jeho snaha o metodologické odmítnutí distinkce mezi společenskými a přírodními vědami je motivována právě snahou nalézt takový aparát pro společenské vědy, který by zamezil historicistickému smýšlení. Zbaví-li se věda iluze své neomylnosti a nároků o nalezení zákonů historického vývoje, rapidně se tím sníží hrozba nástupu totality. *Otevřená společnost a její nepřátelé* je právě snahou poukázat na různé aplikace historicistické rétoriky. Cílem je zbavit se metodologického esencialismu (Popper, 2008: 109), který zkoumá podstaty jevů a je velmi nepravděpodobná jeho falzifikace,⁵⁰ a nahradit ho individualismem zkoumajícím jednotlivé jevy s možností budování falzifikovatelných teorií. Tento individualismus Popper převádí i na společenské vědy, kdy poukazuje metodu, která vysvětluje společenské entity z hlediska jednání individuů (Popper, 2008: 113). Hayek rozvíjí svojí teorii subjektivní povahy společenských věd jakožto zbraň proti sociálnímu inženýrství, jehož uplatnění by podle něj znamenalo stav, který v titulu své nejslavnější publikace charakterizoval jakožto otroctví. Právě proto, že subjekt je jediný, kdo má legitimitu

⁴⁸ Psychologismem byl míněn přístup k dobové logice a epistemologii, která se zabývala reálným průběhem myšlení subjektu (zřejmě všech dominantních myslitelů novověku). Fregem iniciovaný logicismus je odklonem od této mechaniky duševních procesů. Cílem je nalézt formu reglementovaného jazyka logiky odtrženého od jednotlivého subjektu.

⁴⁹ Na Hayekovu obranu je třeba podotknout, že tomuto sítu lze uniknout jen těžko. Popper ve svých distinkcích obsáhl téměř celé dějiny filosofie. Mezi historicisty lze podle něj zařadit: Hérakleita, Platona, Aristotela, Hegela či Milla. Popperovým cílem skutečně bylo ukázat, že všechny dosavadní pokusy o společenské poznání spadají do nějaké formy historicismu. Teprve ty společenské vědy, které se reformují po Popperově vzoru, mají šanci být nehistoricistické (Popper, 2008, 110).

⁵⁰ Nahlížení podstat má z hlediska metodologie základní nedostatek spočívá v jejich netestovatelnosti. Tradiční filosofické pojetí chápe substanci povětšinou jakožto základ reality, která se ale nevyskytuje po jevové stránce. Její podstata je inteligibilní a tedy mimo experiment.

v ustavování svých zájmů, neexistuje možnost jak ustavit interpersonální komparace užitku či politiku založenou na obecném dobru.⁵¹ Jedinou cestou je důsledné zastávání individualismu jak na straně metodologie, tak na straně zachování normativního konceptu svobody v politickém jednání.

Z výše řečeného vyplývá jeden poznatek. Pokud existuje jeden dominantní rozkol mezi mysliteli, je jím povaha scientismu. Ten chápeme jako výchozí bod komparace našich dvou autorů s tím, že dává vzniknout dalším problémům. Pokud bychom měli hledat společné názory, mohli bychom jmenovat politický individualismus, chápaný metodologicky i politicky, a skepsi vůči možnostem poznání a vědy. Cílem této kapitoly je podrobněji osvětlit tyto spory i shody.

4.2 Metodologický individualismus

Na první pohled se nabízí jistá příbuznost Hayekova a Popperova zastávání konceptu metodologického individualismu. Popper se tématu 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*“ (Popper 2008, s. 109). Zde Popper definuje tento individualismus v intencích raného Hayeka a Rakouské ekonomické školy obecně. Příklon k nominalismu jednoznačně ukazuje, že pro Poppera reálně existující jsou jen jedinci a kolektivní celky jsou výsledkem toho, co si o nich jedinci myslí. Hayekovsky nekonfliktní definice by ale v žádném případě neměla vést k dojmu, že se Popper přiklání k témuž metodologickému individualismu jako Hayek. Ukažme to na dvou bodech s tím, že Popperův metodologický individualismus je poněkud jiného charakteru.

1) Pro Hayeka (ale i Webera či Misesa) byl metodologický individualismus zcela zásadním mezníkem, který chrání společenské vědy před vlivem věd přírodních. Jinými slovy, pakliže platí metodologický postup tohoto individualismu, neexistuje možnost jednotné metodologie. Avšak Popper tvrdí něco jiného. Již jméno kapitoly, ve které se výše zmíněná definice vyskytuje, mnohé napovídá: *Jednota metody*. Popper například říká: „*Důležité je uvědomit si, že ve vědě se vždy zabýváme vysvětlováním, předpověďmi a testy*

⁵¹Odkazuji na dva zářné příklady sociálního inženýrství. V tomto smyslu je třeba odmítnout klasický utilitarismus Benthama (Shapiro, 2003: 21 – 34) či klasickou teorii demokracie jak ji popsal Schumpeter (Schumpeter, 1976)

a že metoda testování hypotéz je vždy stejná...Podle této hypotézy neexistuje žádný velký rozdíl mezi vysvětlením, předpovědí a testováním“ (Popper 2008, s. 106 – 107). Jinými slovy, metodologie podle Poppera nedělá rozdíly mezi různými typy přístupů, vzorec je stále stejný. Zatímco tedy metodologický individualismus u Hayeka byl založen na rozumění, Popper definuje jako obecný přístup vysvětlení – tedy přístup přírodovědecký; rozumění, zdá se, nehraje nijak výraznou roli ve společenských vědách. Ba naopak. Jedna z úvodních kapitol je proti rozumějící vědě velmi kritická. Tvrdí se zde, že, existuje přesvědčení, podle něhož *„správná metoda sociálních věd je na rozdíl od metod věd přírodních založena na niterném porozumění sociálním jevům*“ (Popper 2008, s. 23). Toto porozumění má postupovat spíše kvalitativně, tzn. snahou porozumět konkrétnímu jevu v jeho jedinečnosti. To například fyzika nemůže, a to proto, že její postup je kvantitativní a cílem je generalizace. Toto přesvědčení Popper nazývá historicistickou intuicí (tamtéž). Popper poté definuje tři druhy této intuice. Ten první rozumí určitým situacím na základě sil. Řekněme, že se jedná o pochopení relevantních vztahů společenských fenoménů, které můžeme poznat proto, že je člověk sám vytváří (v čemž spočívá jejich výjimečnost ve srovnání s přírodou, kterou člověk nevytváří). Je otázkou, zdali lze přijmout Popperovu klasifikaci, když o této intuici tvrdí, že se jedná o kauzální vysvětlení. To je teze, která většinou je chápána jako uplatnění mechanického myšlení na společnost. Zde se ale jedná o analýzu racionálních či iracionálních motivů jednajících osob či skupin. Druhý typ jde dále. Snaží se jednotlivým projevům dát určitý smysl a význam. Pro porozumění životu společnosti musíme tedy postoupit za pouhou analýzu faktických příčin a následků; každé události musíme rozumět tak, že *„hraje svou úlohu v rámci celku*“ (tamtéž, s. 25). Význam je tedy určován do značné míry právě tímto celkem. Třetí variantou už je podle Poppera to, že se hledá v konkrétním jevu výraz nutného historického zákona. Ten je skrytý a jen ten správný interpret ho odhalí. Díky tomu každou historickou událost může interpretovat jako nutnou, a na základě ní i „prorokovat“ další vývoj. Z kontextu Popperova myšlení je zřejmé, že je to onen typ proroctví, který je jádrem totalitního myšlení. Popperova kritika jde ovšem daleko. Pokud pomineme radikální třetí typ, je nám již jasné, že i druhý typ intuice je odmítnut. Popper ale jako historicistický označil i typ první, tedy typ v podstatě kauzálního vysvětlení, který se nejbližší podobá explanačnímu modelu přírodních věd. Důraz, který Popper kritice věnuje, ukazuje, jak moc boj za vysvětlující metodologii bere vážně. Tento letitý metodologický rozpor, rozumění versus vysvětlení, pro nás zvýrazňuje druhý sporný bod.

2) Podle Poppera je metodologický individualismus povahy logické, nikoli psychologické. Obecný odpor k psychologismu bezpochyby vyrůstá z Popperových kořenů v analytické filosofii, která od dob Fregeho obratu k jazyku odmítá psychologismus a snaží se popsat významy používaných slov, nikoli subjektivní průběhy myšlení. V kontextu jeho metodologie vystupuje antipsychologismus následovně: *„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 následky jednání, interakcí, cílů, nadějí a myšlenek jednotlivých lidí a jako následky tradic tvořenými a zachovávanými“* (Popper 2008, s. 125). Z Hayekovského hlediska je to ale problematické. Ano, i on pracuje s jistým odstupem od psychologie,⁵² avšak jeho metodologický individualismus je odvozen od jisté představy apriorních struktur myšlení. Vědec může rozumět sociálnímu jednání ostatních právě proto, že tyto struktury sdílí a jednání ostatních je mu srozumitelné. To je interpretace zcela ve weberovských, ale i hayekovských, intencích. Jinými slovy, rozumějící sociální věda je spjata s jistým, byť minimálně pojatým psychologismem. Je třeba se také věnovat námitce, nakolik je Popper konzistentní sám se sebou. V jeho definici se mluví o nominalistických pojmech, tedy pojmech kolektivních entit, jejichž existence není reálná, ale odvozená ze subjektivních představ. Ten ale implikuje jistou formu psychologismu, tj. kvalitativního určení. Tímto se nám vrací problém nastíněný v bodu jedna – totiž, zdali je aplikace vysvětlovacího aparátu na subjektivní pojmy (tzv. *teleological concepts*) je plausibilní.

Popperovo pojetí má ale i styčné body s Hayekovým myšlením. Popper se v zásadě snaží podobně jako Hayek říci, že pojmy jako „společnost“ neexistují reálně či *per se*, ale jen jako představa interagujících jedinců. Výše zmíněné problémy by mohly být interpretovány tak, že Popper buď razí svojí vlastní specifickou formu metodologického individualismu, nebo je spíše zastáncem toho, co v této práci nazýváme ontologickým individualismem. První interpretaci nahrává nepochybná obeznámenost s metodologií Rakouské školy, druhé zase fakt, že ontologický individualismus nemusí nutně pracovat s psychologismem, či poznámka Taylora, který Poppera označuje za militantního zastávce ontologického individualismu (Taylor 1997, s. 475). Tím, že metodologický

⁵² Viz Hayek 1995a, s. 39.

individualismus u Poppera není vázán na různorodou metodologii společenských a přírodních věd, není ani vázán na apriorní struktury jednání. To se projevuje tendencí, kdy Popper váže tento svůj individualismus na jeho pojetí falzifikovatelných modelů. Fakt, že apriorní rámec jednání není falzifikovatelný, je dalším z důvodů Popperova odporu k psychologismu. Anti-psychologický náběh Popperova metodologického individualismu je tak třeba chápat v kontextu jeho reformy vědecké metody, kdy se do hry dostávají zmíněné modely. Model lze vytvořit jakožto hypotézu dle standardní deduktivní metody, tzn. není třeba pracovat s apriorními podmínkami jednání, je však nutné je podrobit empirickému ověření a vadné modely vyřadit. O tom více v oddělení věnované scientismu.

4.3 Scientismus

Už bylo zmíněno, že mnohé problémy s metodologickým individualismem je spjato s poněkud odlišným chápáním scientismu. Obecně se jím míní teze, že neexistuje důvod pro dualismus metod, tedy, že humanitní vědy mají převzít metodologii věd přírodních. Pakliže bychom vycházeli z této nezproblematické definice, závěr našeho zkoumání kontrastu Hayeka s Popperem by byl jednoznačný; stačí uvést dva příklady. Zatímco Popper uvádí svoje klíčové pasáže slovy: *„Předložím učení o jednotě metody, tj. názor, podle něhož všechny teoretické nebo generalizující vědy používají stejnou metodu, ať jsou to vědy přírodní nebo sociální.“* (Popper 2008, s. 105), Hayek oponuje: *„kdekoliv se budeme zabývat otročským 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 a nekritickou aplikaci určitých myšlenkových návyků na oblasti, které jsou odlišné od těch, v nichž tyto návyky vznikly“* (Hayek 1995a, s. 18). Důslednější četba nás ale nutí ostří trochu otupit. Nejprve tedy vymezíme důkladněji, co se míní scientismem u obou autorů, abychom jejich postulovanou opozici usměrnili.

4.3.1 Zneužití rozumu a jeho geneze

Scientistický přístup Hayek nazývá jako objektivismus, kolektivismus či historismus (a samozřejmě i konstruktivistický racionalismus). Hayek je v *Kontrarevoluci* traktuje důkladně v samostatných kapitolách, a rozbor důvodů proč volí výše zmíněná tři jména, by

vykročil za rámec této práce.⁵³ Podstatné jsou dva jeho rysy. Je to postoj v přímém rozporu s individualismem, a zároveň je to postoj, který má politické konsekvence. Z dosavadního výkladu již není překvapivé, že Hayek velmi silně akcentoval fakt, že jistý přístup na úrovni metodologie vědy, může stát za jistou politickou ideologií. Proto je scientismus přístupem k řízení společnosti. Ten se primárně odehrává plánovanou ekonomikou, což je námět Hayekových ekonomických statí. V posledku ale stojí i za mnoha pojetími sociální spravedlnosti. Dvojitá rovina scientismu tedy ukazuje, že nespočívá jen na objektivismu, kolektivismu a historismu, což jsou atributy metodologické, ale i na konkrétním politickém vyjádření, tedy socialismu. Schematicky uchopeno – individualismus je v poměru k liberalismu, jako je scientismus v poměru k socialismu. Metodologická rovina legitimuje politický požadavek; každá ideologie stojí na epistemologických základech – tak by se dle našeho názoru dal charakterizovat Hayekův postoj ke scientismu.

Hayek věnoval velkou péči tomu, aby ukázal na ty teoretiky, jejichž přičiněním se scientismus stal ve vědě standardem. Nepřekvapí, že se nesoustředí ani tak na myslitele, kteří se pohybovali jen na poli metodologie (například kritika logických pozitivistů není zdaleka tak akcentována, jak by být mohla), ale na ty, kteří nárokovali svoji metodologie společensky uplatnit.⁵⁴ Kromě výše zmíněného Hobbese jsou to především francouzští osvícenci v čele se Saint – Simonem a Comtem. *Kontrarevoluce* tak obsahuje více než stostránkový rozbor způsobu, jakým se scientismus v očích francouzských pozitivistů stal modelem pro politický socialismus (Hayek 1995a, s. 101 – 212). Do středu se dostává pojem sociální fyziky, tedy názor, že s ohledem na společnost, jsou všechny problémy v principu řešitelné pozitivně; přípovědnou metodologií.⁵⁵ Sociální fyzika přichází s nárokem, že neexistuje problém, který by byl mimo vědu. Pokud ale „vědou“ myslíme kvantitativní metodologii přírodních věd, velmi těžko budeme bránit nedotknutelnost lidské autonomie. Pokud budou subjektivní preference a samotný obsah myšlení jedince předmětem vědeckého posouzení, neexistuje pak žádné tabu, které vědecký politický názor

⁵³ Alespoň objektivismus, který je patrně nejdůležitější, je vysvětlen podrobně v metodologické 2. kapitole.

⁵⁴ Výjimku by mohl tvořit Descartes, kterého Hayek kritizuje, aniž by nabízel jakýkoli politický program či teorii (kromě pár zmínek v Rozpravě o metodě na kterou Hayek odkazuje – 1994, s. 38).

⁵⁵ Hayek například reprodukuje následující pasáž z Comta: „Činnosti vlády, které spočívají v nařizování, budou redukovány na nulu nebo prakticky na nulu. Všechny otázky, které bude nutno řešit v tomto politickém systému (tj. systému vedeném sociálním inženýrstvím pozitivistických vědců – P. D.) ...všechny tyto otázky, jakož i všechny ostatní, které z nich vzejdou, jsou naprosto pozitivní a řešitelné. Rozhodnutí v těchto věcech musí být výsledkem vědeckých důkazů, totálně nezávislých na lidské vůli.“ (Hayek 1995a, s. 131)

musí respektovat. Při čtení těchto Hayekových kritických pasáží se mnohem lépe ukazuje, že metodologický individualismus má kromě metodologického nároku i nárok morální. Subjektivní povaha společenskovedních dat je nejenom jejich faktický atribut, ale zároveň je staví mimo vědecké hodnocení a chrání tak autonomii subjektivního vědomí ve vztahu ke společnosti. Pokud tedy podle Hayeka socialismus čerpá z určitého pojetí sociální fyziky, pak je třeba najít ideologii, která bude čerpat z metodologického individualismu. Jak jsme se již vícekrát snažili ukázat, touto ideologií je liberalismus spojený s politickým individualismem; tedy politickou obhajobou autonomie vědomí, která je pokračování obhajoby metodologické. Přestože tedy Hayek ve svém pozdním období nepoužívá pojem metodologického individualismu, není to proto, že by opustil své pojetí metodologie společenských věd, nýbrž proto, že tento pojem je příliš zatížen tradicí, ze které vzešel (viz výklad Misese). Jeho nárok na autonomii jedince ve vědě trvá, a Hayek upíná stále více svou pozornost na politický individualismus – tedy jeho institucionální uchopení.

4.3.2 Mylná metodologie a její nahrazení

Popperův vztah k scientismu je ambivalentní což se projevuje v samotné struktuře *Bídy historicismu*, kde vyslovuje rozsáhlou kritiku pro-naturalistických učením, tedy návrhů, jak lze vědeckou metodologii sjednotit. Scientismus zde ale Popper chápe pouze ve smyslu toho přístupu, kdy máme za to, že se na základě poznání minulosti dají induktivně vyabstrahovat jakési zákony vývoje společnosti (Popper 2008, s. 86). Scientismus je tak vymezen pro určitý úzký okruh tezí, které se pomocí analýzy minulosti snaží ukázat a predikovat vývoj budoucí (v popperovské terminologii jde proocetví, nikoli předpovědi). Je použit v mnohem užším významu než u Hayeka. Objevuje se zde důležitý bod pro další argumentaci. Podle Poppera byl zásadní problém soudobé metodologie vědy v tom, že vycházela z indukce.⁵⁶ Bude-li nahrazena metodologií deduktivní a falzifikační, dostane i

⁵⁶ Pro Poppera je kritika indukce zcela zásadní. Navazuje na myšlenky Davida Huma, který jako první významně poukázal na její logický paradox. Obecně se indukce prezentuje jako postup od konkrétního k méně konkrétnímu. Toto vyjádření je velice mírné. Velice často si totiž indukce klade podstatnější úkol. Jde jí o abstrahování obecným zákonů z jednotlivých jevů. Zde podle Poppera spočívá prvopočátek myšlenkové linie, která tvrdí, že je dosažitelné absolutní celkové poznání. Pakliže rozeznáme jednotlivé zákonitosti, *každý* konkrétní jev bude jejich aplikací, tedy budeme ho moci klasifikovat – budeme ho znát. Tato představa ovládala vědecký diskurs od dob osvícenství, a převládala i v době, ve které začal Popper komponovat *Logiku vědeckého zkoumání*. Paradox je následující. Konkrétní jev má následující parametry: je časový, konkrétní a nahodilý. Zákon, který je výsledkem indukce zase tyto parametry: je věčný, obecný a nutný. Přechod mezi těmito významově opačnými pojmy není logicky transparentní. Dalším problémem je, že indukce vychází z předpokladu, že pozorování předchází teorii (1), a také, že existuje něco jako nezávisle

sám scientismus do zcela jiného světla, tzn., nebude již pojímán historicisticky. Pokud tedy Popper hovoří o scientismu negativně, myslí tím nekritické přejímání chybné metodologie z oblasti věd přírodních do společenských. Pakliže chybnou metodologii nahradíme, správnou, tj. popperianskou, netřeba se metodologické jednoty bát. Vyjádřením této jednoty je právě metodologický individualismus, jak byl výše definován. Vychází z modelů, které jsou agregáty subjektivních pojmů individuů. Popper zároveň rozebírá pasáže z Hayeka a ukazuje, že jím reformovaná vědecká metodologie by pro něj mohla být přijatelná (Popper 2008, s. 109 – 111). Odpověď ale je, že nemohla. Model totiž, v duchu Popperova pojetí vědy, 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 vyrostlých 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).

Mnozí autoři upozorňují (Loužek 2009, Ebenstein 2003, Hayes 2009), že Hayek ve svém článku *Stupně vysvětlování* převzal Popperovu perspektivu falzifikovatelných modelů. Tak snadné to ale není. Ano, Hayek souhlasí, že hypoteticko - deduktivní metodika může být přínosná, přesto však existují meze, je-li aplikována na společnost (Hayek 2000c, s. 74). Hayek spíše kvituje, 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 – 1994, s. 167 - 172). Hayek dále argumentuje, že málokdy jsme ve společnosti schopni zjistit dostatek informací (jsou jednak subjektivní jednak roztroušené; viz 2. kapitola), abychom něco transparentně falzifikovali (Hayek 2000c, s. 79 – 80). Především je však třeba si uvědomit, že Hayek nemůže na Popperův systém zcela přistoupit, neboť u jeho hlediska je velmi obtížné připustit možnost vytváření předpovědí – jinak zásadního popperovského bodu.

a objektivně pozorovatelný jev (2). (1) Podle Poppera je pozorování až druhotné, je pozorováním podle něčeho. Toto něco je teorie, se kterou k pozorování přicházíme. Funkce empirického pozorování je tak prezentována jako pokusná, tzn., má za úkol testování teorií. Jelikož teorie je původnější ve vědeckém zkoumání, označuje Popper svoji metodu jako deduktivní. (2) Pakliže vycházíme z určité teorie, je tím zbořen i mýtus o nezávislosti jevů. Pozorujeme totiž to, co chceme testovat. To znamená, že pracujeme a pozorujeme jen ty jevy, které jsou relevantní pro naši teorii, čímž je zároveň celá sféra jevů již ovlivněná a závislá. Tímto Popper navrhuje indukci, a navrhuje model vědy, jejíž cíle jsou mnohem skromnější. Pro pochopení indukce a z ní odvozených chyb lze doporučit úvodní pasáže *Logiky vědeckého zkoumání*. Vyčerpávající výklad podává v česky psané literatuře Zuzana Parusniková v knize *Rozum, kritika, otevřenost* (Parusniková, 2007).

Samotný název probíraného článku je důkazem Hayekovy pozice. Stupeň vysvětlení, který umožňuje teorie deduktivního modelu převzatého z fyziky, se kvalitativně liší od vysvětlení, které pracuje s ne-přírodovědnými pojmy. Přestože tedy Hayek Popperovu teorii kvitoval (a velmi výrazně reguloval svůj původně značně nekompromisní postoj), nesouhlasil s její bezvýhradnou platností. To nic nemění na tom, že koncept jednoty vědy stojí na metodologickém individualismu, tedy na pojmu, který pro Hayeka symbolizoval jejich vzájemnou neredukovatelnost. Dále tento pojem budeme zkoumat v oblasti, kde se individualismus přímo setkává se svojí politickou variací.

Stejně jako vůči vědě přistupují poněkud odlišně k pojmu sociálního inženýra. Hayek je jeho odpůrcem, zatímco Popper ho v jistém smyslu zastává, respektive jeho návrh na reformu sociálních věd ho předpokládá. Perspektiva je dána tím, že Hayek zaměřuje svoji pozornost spíše na reálné ekonomické plánování, které chápe jako politický program socialistů, oproti tomu Popper se zaměřuje výhradně na epistemologickou rovinu. Popper tak rozlišuje mezi dílčím a utopickým inženýrstvím, kdy to utopické je analogie Hayekova sociálního inženýrství (Popper 2008, s. 55). Dílčí inženýrství je chápáno jako navrhování modelů v politické praxi k přezkoušení (stejně jako role hypotézy ve vědě). Tyto modely jsou však vždy jen malého rozsahu a řešící spíše konkrétní problémy; nejedná se celospolečenské projekty, které nejsou falzifikovatelné.⁵⁷ To je naopak doména utopického inženýrství, které je historicistické a jeho konání vychází z celospolečenských (a ve většině případů metafyzických) projektů. V tomto ohledu je Popper střizlivějším autorem. Pro něj je dílčí inženýrství spojeno s metodologickým individualismem, zatímco Hayekův metodologický individualismus sociální inženýrství vylučuje. Vzhledem k již zmíněnému článku *Stupně vysvětlení* se nabízí úvaha, zdali by Hayek přeci jen neshledal nějaký typ Popperova dílčího inženýrství za žádoucí. Článek napovídá, že ano, a i některé pasáže z *Constitution of Liberty* zabývající se sociální politikou jsou toho důkazem (1960, Part III).

⁵⁷ Funkcí dílčího inženýra je navrhovat společenské instituce a zlepšování těch stávajících. Sociální instituce chápe Popper široce, tzn. jak veřejné tak soukromé (Popper 2008, S. 56). Inženýr si je také vědom základního liberálního axiomu, tedy že značná většina společenských institucí vznikla neplánovaně jako nevědomý výsledek lidské činnosti (tamtéž). Toto vědomí omezuje jeho možnosti. Ačkoli je dílčí inženýr jen člověk s vlastní představou o dobru, jeho pravomoc je omezena spontaneitou některých institucí na jedné straně, a testovatelností jeho dílčích reforem na straně druhé. Při kontrole práce inženýra se primárně neptáme, jakou reformu udělal, ale spíše jak je jeho postup testovatelný a tedy kriticky přezkoumatelný. Jedná se o analogický příklad vědecké metodologie.

4.4 Kritický nebo evoluční racionalismus?

V souvislosti s problematikou poznání u Hayeka jsme zmínili jistou analogii, kterou Hayek přisuzoval Popperovu konceptu kritického racionalismu a svému konceptu evolučního racionalismu.⁵⁸ Otázkou nyní je, nakolik tato analogie platí, respektive jaké může mít konsekvence pro naše pochopení Poppera?

„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“ (Popper 1994b, s. 196). Jak vysvětlit pojetí kritického racionalismu tím, že uvedeme citát, který bezprostředně zpochybňuje racionalismus jako celek? Jak bylo zmíněno, Popper tento paradox řeší rozlišením dvou druhů racionalismů; *kritický* a *nekritický* (metafyzický). Jak by tedy vypadal nekritický racionalismus? Jeho základem je přesvědčení, že věda pracuje jen s hypotézami a argumenty, které jsou odvozené racionálně či empiricky. Cokoli je mimo, je označeno za iracionální. Netřeba dodávat, že tato představa je představou většiny vědců i veřejnosti o tom, jak by měla věda fungovat. Avšak Popper si všímá vnitřního rozporu, respektive faktu, že takto pojatý racionalismus má nebezpečné důsledky. Rozpor je dán tím, že tento racionalismus nemůže nabývat statutu falzifikované hypotézy v Popperově smyslu; nebezpečí spočívá v tom, je-li tento světonázor aplikován politicky.

Je tedy zřejmé, a ukážeme to dále ještě explicitněji, že Popperova politická teorie (obhajoba *otevřené společnosti*) je vázána na jeho epistemologii, respektive na obhajobu otevřené společnosti. Nyní ale zpět k rozporu. Samotné rozhodnutí zastávat zmíněný typ racionalismu je rozhodnutím mimo rámec samotného racionalismu. Jinými slovy, pakliže zvolíme za metodu nekritický racionalismus, konáme tak mimo rámec námi přijatého diskursu. Přijetí nekritického racionalismu je tedy v posledku iracionální čin. Je otázkou, zdali se podobné pasti vyhne i kritický racionalismus. Odpověď můžeme prozradit už nyní – nevyhne. V čem tedy spočívá jejich rozdíl a důvod, proč Popper zastává kritický racionalismus? Ona kritičnost nespočívá jen jako metoda přístupu k různým teoriím ve

⁵⁸ „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“ (Hayek 1994, s. 34)

vědě a společnosti. Je to i přístup ke kritickému racionalismu samotnému, protože on sám je jen jednou z teorií. Tato teorie zavádí určité metodické mechanismy, ale samotná její platnost je založena pouze na její úspěšnosti. Stejně jako každá jiná teorie, i kritický racionalismus podléhá nemilosrdnému kritériu koroborace či falzifikace. Popper sám připouští, že tento typ racionalismu je nutně vzdálen naprosté soběstačnosti (Popper 1994b, s. 197). Nemá status neměnné pravdy. Jeho přijetí je tedy svým způsobem iracionální, ale iracionální jako každá jiná teorie, kterou máme teprve podstoupit kritice. Tato víra v rozum tedy není původně racionální, ale to podle Poppera není důvod pro její odmítnutí. Stejně tak lze svobodně zvolit jinou formu metody. Ovšem je třeba dát pozor, neboť mnoho forem racionalismu i iracionalismu nevynikají touto kritičností, nechovají se jako prozatímní teorie a nárokují si absolutní planost. Výhodou kritického racionalismu je, že umožňuje uvažovat o odmítnutí sebe sama, a maximálně tak snižuje škody, které by potencionálně mohl způsobit.

Popperův typ racionality vyhovuje základnímu liberálnímu požadavku minimalizace škod a lze nalézt stejný přístup k hypotézám ve vědě i společnosti. Ve svém díle *Conjectures and Refutations* Popper krátce shrnuje zásady liberální diskuze (Popper 1963, s. 352). Není náhodou, že termín diskuze považuje za základ liberalismu a už vůbec není náhodou, že ji představuje ve stejném schématu jako diskuzi vědeckou. Ta se vyznačuje triadickou strukturou (Popper 1998, s. 15 – 40). Zjednodušeně vychází z načrtnutí problému, ten je pak podstoupen pokusu o řešení. Závěrečným stádiem je kritická analýza řešení, která odhaluje chyby a eliminuje řešení nevhodné. Pro pochopení výhod Popperova modelu je důležité si uvědomit, v čem tato struktura kritického racionalismu utváří otevřenou společnost. Především fallibilita této metody zaručuje neutralitu vůči jednotlivým představám dobra. Umožňuje veřejnou diskusi o tématech celého společenského spektra, aniž by k nějakému konkrétnímu inklinoval. 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“ (Popper 1994b, s. 191). Neříká se zde nic jiného, než že přes rozdílnost různých přesvědčení je zde perspektiva se přiblížit k přesvědčení společnému. To nemůže být nikdy absolutně shodné, proto Popper říká, že je zde možnost pouze přibližování. Nabízí se představa, že charakteristickým rysem kritického racionalismu je vzájemná debata jak na úrovni vědy, tak na úrovni společnosti.

Platí tedy Hayekova analogie? Hayekův evoluční racionalismus je založen trochu odlišněji než kritický racionalismus Popperův. Spíše než na úrovni jimi postulovaných racionalismů je třeba hledat analogie v terčích jejich kritiky. Skutečně se zdá, že naivní, respektive konstruktivistický racionalismus mají shodné charakteristiky. Jedná se totiž u obou o vadnou metodologii vědy. Avšak zatímco kritický racionalismus zůstává vylepšenou metodologií vědy, evoluční racionalismus se snaží vysvětlit paralelní genezi struktur vědomí a společnosti. V tomto ohledu směřuje k legitimaci liberální ideologie epistemologickými prostředky, které však neslouží jako obecná metodologie vědy. Jinými slovy, stejně jako by Popper musel u Hayeka spadat do třídy sociálního inženýra a scientisty, musel by zase Hayek spadat do kategorie naivního racionalismu. To je obzvláště zřejmé v tom, že nesdílí triadickou strukturu, nepřináší nové předpovědi (naopak jen vysvětluje genezi toho, co je), je velmi dobře obrněn proti falzifikaci, atd.⁵⁹

Evoluční racionalismus byl blíže představen na konci druhé kapitoly a při výkladu geneze pravidel správného chování, proto ho netřeba zde více rozvíjet. Je však třeba nyní objasnit, v čem spočívá shoda Hayeka a Poppera s ohledem na racionalismus. V další podkapitole ukážeme, že Popperova snaha o epistemologické vyjasnění vědy spočívá v jeho názoru, že pojetí vědy se odráží v pojetí společnosti. Dokonce, že je to s ohledem na jeho dvě politicko-filosofická díla, snaha prioritní. Ukážeme tedy, že Popperova argumentace má totožný cíl s Hayekem; ukázat liberalismus jako jediný legitimní způsob, jak společensky aplikovat naši nezměrnou neznalost a omezenost poznání.

4.5 Politický individualismus aneb epistemologická obhajoba liberalismu

Doposud jsme naše dva autory pojali spíše jako myšlenkově velmi složitě slučitelné. Je to dáno tím, že každý z nich byl specialistou na jiný vědní obor, a tak témata jím bližší jsou vypracována důkladněji, a naopak. Přesto existují společné body, které nám umožňují dozvědět se něco více o samotných základech liberálního myšlení. Všimněme si tří bodů, které jsou pro oba signifikantní, a které jsou obsaženy v předchozím výkladu. 1.

⁵⁹ Většina potencionálních Popperových námitek by skrze Hayekův racionalismus směřovala k pojmu evoluce. O tom, že koncept evoluční biologie je z hlediska Popperova myšlen problematický viz: Popper 1995, s. 143, 160 – 173.

Odpor k nárokům na konečné a všeobsahující vědění či určité pojetí epistemologické skromnosti. 2. Teze, že existuje určitá korespondence mezi epistemologickou pozicí a politickým režimem. 3. Liberalismus jako forma společnosti respektuje autory postulovaná epistemologická východiska.⁶⁰ Tyto tři kroky dle našeho názoru tvoří jádro jejich úvah, a zakládají tak specifický typ legrace liberalismu, který v této práci chceme předvést.

1. Epistemologická skromnost je poněkud pochybně znějící termín. Jak ale jinak nazvat Popperův boj proti konečnému verifikačnímu nároku pozitivistické metodologie? Ačkoli mnoho motivů Popper s logickými pozitivisty sdílel, v důsledku je jeho rozkol s touto školou symbolicky zcela zásadní. Tam, kde osvícenský rozum a pozitivistická věda s konečnou platností vymezuje pravdu a nepravdu, tam Popper zastává prozatímní nevyvrácení (tzv. koroborace). Tam, kde je nárok možnost teoreticky nezávislé indukce, zastává Popper teoreticky závislou dedukci. A nakonec tam, kde je rozum pojat jako objevitel pravd, zastává Popper koncepci tzv. *ratio negativa* (Parusniková 2007). Úlohou rozumu je ničit, ukazovat nepravost, být neustále ve střehu vůči absolutistickým nárokům metafyziky či metafyzice blízkých programů; politických či vědeckých. Nárok na racionalitu u Poppera nepůsobí jako nárok na všeobjímající a nepochybnou autoritu rozumu. Jak jsme viděli, samotný koncept kritického racionalismu je „jen“ hypotézou čekající na svůj ortel. Skromnost u Poppera spočívá v odmítnutí nároku rozumu na konečné vědění, ať už s ohledem na vědu či společnost. Ten kdo ví, že nic neví, je nepochybně opatrnější a otevřenější vědec i sociální inženýr, než ten, který uzřel pravou povahu věcí. Jeho úkolem pak je, a nemůže jím být ani nic jiného, než přimět ostatní, aby jeho pohled sdíleli. Rezignace na tento nárok definovaná kritickým racionalismem je snahou uvědomit si reálnou a nekonečnou omezenost rozumu co do pozitivně určeného vědění; snahou dát více energie do kritiky. Jakou to má souvislost s politikou?

2. Koncept *Otevřené společnosti* je úzce spojen s kritickým racionalismem. Ten, kdo odmítá nárok na konečnou pravdu, spíše ocení pluralitní společnost. Tedy společnost, která se staví skromně k těm, kteří mají protichůdné představy o společenské realitě a jejich hodnotách, a je maximálně podezřívavá k těm, kteří pluralismus zamítají ve jménu nahlédnutého Dobra či Pravdy. Otevřená společnost je tedy pluralistická, a v Popperově

⁶⁰ Čtenáře by toto tvrzení mohlo popudit vzhledem k tomu, že Popper zastává koncept Otevřené společnosti, což neznamená, že se jedná o společnost liberální. Dovolíme si zde tvrdit, že tomu tak je. Proceduralita, primát svobody, neutralita práva a koncept „neosobního“ vládnutí chápe Popper jako atributy liberalismu.

pojetí nepochybně proceduralistická.⁶¹ Platónova, Hegelova či Marxova teorie není pomýlená jen proto, že může vést k totalitě. Jde o to, že těmto důsledkům předchází epistemologická pozice, která nutně implikuje následný politický rozměr. A sem míří Popperova kritika – totalitarismus je špatný nejen morálně, selhává v tom, že nepostuluje epistemologickou skromnost. Stejně tak Popperova kritika historicismu má politický rozměr. Historicista si klade nárok na poznání historických zákonů a následnou předpověď (tj. prorocství) s ohledem na budoucnost. Je-li vývoj takto determinovaný, a jeli také poznatelný, pak netřeba pluralismus a s ním spojené protichůdné nároky. Nač se zdržovat mnohostí názorů, když dějiny tak jako tak jdou podle svého? Je nepochybné, že Popperova epistemologická východiska mají přímou politickou relevanci.

3. Hayek byl jedním z předních ideových nositelů liberálního myšlení. O těch aspektech jeho liberalismu, které se pojí s individualismem, jsme psali ve 3. kapitole. Popper byl nepochybně liberál, pro kterého byl liberalismus jedinou politickou variantou, jak aplikovat jeho společníky či politicky kritický racionalismus. Je velmi těžké pak Poppera vymezit v rámci liberálního spektra. O tom, že nemůžeme na Poppera pohlížet jako na neoliberala, poukazuje i výmluvný citát z *Věčného hledání*: „*kdyby existovalo něco jako kombinace socialismu s osobní svobodou, byl bych socialistou dodnes. Nemůže být nic lepšího než prožít skromný, prostý a svobodný život v egalitářské společnosti*“ (Popper 1995, s. 36). Pasáž věrně ukazuje, že symbióza rovnosti a svobody je spíše v říši snů. Popper sám sebe vymezuje jako rovnostáře a individualistu, zároveň však drží jasný primát svobody před rovností. „*Trvalo nějaký čas, než jsem pochopil, že svoboda je důležitější než rovnost, že snaha uskutečnit rovnost ohrožuje svobodu, a že neexistuje-li svoboda, neexistuje rovnost ani mezi nesvobodnými*“ (Popper 1995, s. 36; srovnej: Popper 1994a, s. 104). Cílem státu není zajistit nějaké pozitivně stanovené společenské dobro, nýbrž

⁶¹ Proceduralismus právě díky neexistenci účelnosti povětšinou znamená hodnotovou neutralitu. Tomuto pojetí lze vytknout, že ze společnosti vylučuje morální aspekty jejího fungování. Soudit hodnotovou neutralitu u Poppera je složité (Znoj 2002, s. 41 – 49). Zastávání „vědeckého“ společnosti obrazu implikuje vyloučení hodnot, respektive zastávání známého humovského důsledného rozlišení faktů a norem. Na druhou stranu Popperova teorie se určité normativitě nevyhne. Sám Popper považuje otevřenou společnost jako garanta svobody, spravedlnosti a právní rovnosti, což jsou morální veličiny. A co více, ve vědě je kritický racionalismus intersubjektivně sdílen vědci, kteří na tuto metodu přistupují. Ve společnosti je tomu tak stejně. A tato intersubjektivita může být pochopena i morálně. Možnost svobodné diskuze a spolupráce mezi občany lze chápat jako hodnotové rozhodnutí. Na základě porovnání falzifikovaných režimů (totalitních) se občan rozhoduje pro metodu, která zajišťuje svobodu. A instituce, které občané zvolí, ve své struktuře toto morální rozhodnutí nesou.

v maximální možné míře zamezit škodám při individuálních životních plánech každého jednotlivce. Z tohoto důvodu je stát pojat jako sociálně technický nástroj, jako soubor institucí, zákonů a pravidel propojených transparentními vztahy. Zde se explicitně projevuje Popperův institucionalismus. Je zjevné, že přestože jsme státu odebrali funkci garanta nějakého programového dobra, stále po něm vyžadujeme maximální možné snižování utrpení. Ačkoli je tedy tato teorie liberální, nemá „*nic společného s politikou přísného ne-intervenování (která je často, avšak nikoli zcela správně nazývána laissez faire)*“ (Popper 1994a, s. 104). Popper tedy tvrdí, že liberalismus a státní zásahy nejsou protikladné, ba naopak. Žádná svoboda není reálně zajistitelná bez aktivního státu. Co si pod tímto trochu nejasným typem zásahů státu Popper přesně myslí, se bohužel nedozvíme. Politický liberalismus u Poppera je srozumitelně vyjádřen v úvodní části *Conjectures and Refutations*: „*Man can know, thus can be free*“ (Popper 1963, s. 6). To je pozice popperovsky metafyzická, a je třeba vědět, že se od ní Popper distancuje. Snad bychom jí mohli parafrázovat jinak: „Člověk je svobodný právě proto, že neví.“ Vědění znamená hrozbu uzavřenosti, vědoucí nevědění naopak záruku svobody.⁶²

Je tedy Popperova pozice kompatibilní s Hayekem? Soudíme, že ano. Stačí do všech třech bodů doplnit Hayekovu argumentaci. Je-li metodologická stránka věci v podrobnostech více či méně rozdílná, její politické důsledky jsou velmi podobné. Metodologický individualismus byl pro Hayeka možností, jak bojovat proti scientismu. Pro Poppera jako nástroj proti historicismu. Důležité je, ačkoli scientismem mínili rozdílné věci, že oba kritizované přístupy mají pro ně politické důsledky. I když se Hayekův metodologický individualismus ukázal jako problematický, evoluční vysvětlení pravidel jednání a s ním spojený politický individualismus, opět vykazují tendence anti-scientistické. Na úrovni metodologie byl též výrazem jisté opatrnosti či skromnosti vědeckého nároku, jeho základní postulát přeci je, že subjektivní teleologická data jsou v posledku záležitostí autonomie jedince. Stejně patrná je souvislost boje proti osvícenskému racionalismu (hayekovsky konstruktivistickému). Jak raná, tak pozdní fáze Hayekova myšlení se proti němu jednoznačně vymezuje. Role následování pravidel a vyrostlých norem je přímý protiklad sociálního inženýrství a snahou rozumově odvodit

⁶² Pojem vědoucího nevědění je pozicí, kterou proslavil Sókratés (pro filosofické nadšence též Mikuláš Kusánský). Nevědění není jen stav absence jakéhokoli vědění. Je-li omezenost tato rozumu reflektovaná a uvědomená, může být naopak produktivní.

ospravedlnitelné mezilidské interakce. Netřeba dodávat, že i zde je silný politický přesah. Hayekova argumentace je protkána snahou ukázat, že liberalismus jeho ražení je optimální systémovou formou, která respektuje hranice rozumu a nechává dostatečný prostor svobodě jedince; ultimativnímu cíli politického individualismu. O tomto tématu bylo dostatečně pojednáno v předchozí kapitole.

Je tedy zřejmé, že analogie v učení obou autorů jsou výrazné. A jsou umocněné faktem, že jejich motivace je dána vlastním prožitkem toho, když se hranice rozumu nerespektují. Jejich dílo tak přesahuje nezáživnost metodických pouček do roviny morálního nároku. V tomto smyslu je jejich epistemologická legitimace liberalismu o to přesvědčivější.

Závěr

V politické filosofii se můžeme setkat s mnoha variantami výkladu legitimity liberalismu. Liberalismus může být zaštitěn morální argumentací, kde nárok na rovná práva vyhovuje racionální preskripci. Lze původ liberálních maxim hledat skrze teologické imperativy; nárok na majetek a jeho ochranu je odvozena od racionálně nahlédnutého božského zákona. Nabízí se argumentace utilitární, kdy řád liberálních pravidel je jako kalkul konstruován díky své výhodnosti, ať je kýženým cílem samotné přežití či zachování soukromého vlastnictví. Liberalismus lze chápat i jako výsledek pluralismu center moci v rámci evropských dějin, které zakládá specifickou politickou tradici, která je však svojí ojedinelostí vázána jen na euro - americkou civilizaci. Dají se najít i přístupy existenciální. Liberalismus práv je reakce na intenzivně vnímané ohrožení (viz soudobé teorie jako je například *liberalismus strachu*). Stejně tak přistupuje historicko – evoluční přístup, který v určitém ohledu sdílí Hayek s Humem, a který vychází z toho, co bylo v práci nazváno utilitarismus pravidel ex post; existují spontánně vyrostlá pravidla, jejichž výhodnost lze sledovat zpětně, avšak je nemožné je zcela vědomě vytvářet či jejich úspěšnost predikovat. Jinými slovy, možností je bezpočet.

Proč ale ve zmíněném přehledu argumentací stále narážíme na problematiku racionality, kalkulu či vědy obecně? Snad proto, aby nevznikl dojem, že Hayekova epistemologická obhajoba liberalismu je něčím nová či snad originální. Ostatně snaha definovat politická uspořádání na ideji racionálním a vědecky nosným prisma je stará jako politická teorie sama. Tím ale hodnocení nemůže končit, neboť tím teprve začíná. Teprve zde nastupuje otázka, zdali je Hayek v něčem odlišný, respektive jaká je samotná povaha vztahu mezi racionalitou, vědou a politikou; vztah teorie a praxe obecně. Z přehledu plynou dvě věci, které ale stojí za uvažování i mimo rozsah Hayekova díla a této práce jako takové. Předně, Hayekova perspektiva čerpá z důrazu na vědecké pozadí liberalismu, ale namísto snahy ho vědecky zdůvodnit ukazuje, že liberalismus vyhovuje fallibilistickému pojetí vědy a rozumu. Hayek tedy obrací perspektivu - nenechme rozum, aby byl posledním a konečným arbitrem naší politiky. Ale jaký rozum? Hayek by odpověděl, že konstruktivistický, tedy rozum, který nerespektuje hranice poznání. To, že existují i jiné fenomény utvářející naši civilizaci je pro něj důvodem, proč je jeho důraz na liberální pravidla historicko – evoluční. V tomto kontextu vystupuje jako zásadní jeho

individualismus, jakkoli nabírá v jeho díle proměnlivá adjektiva. Metodologický individualismus tvrdí, že je to vědecká metodologická nepřevoditelnost, která ukazuje na nemožnost sociálního inženýrství, podle Hayeka snahy, jak uchopit společenskou realitu kvantitativně. Jakkoli individualisticko – kompozitivní metoda vysvětluje společenské celky, činí tak vždy s vědomím faktu, že vychází z rozumějícího přístupu, založeném na podobnostech a srozumitelnosti sociálního jednání. Samotná tvorba cílů a hodnot je však mimo vědu; je to hájemství svobody a autonomie člověka. Hayek se domníval, že jsou právě totalitní ideologie vedené scientismem a sociálním inženýrstvím, které narušují tento prostor, činí ho veřejným, tj. vědecky determinovatelným. Právě proto se Hayek domníval, že existuje korelace mezi metodologickým individualismem a liberalismem. Tato snaha bránit jedince vůči totalitě na metodologické úrovni je dle našeho názoru jeden ze základních důvodů, proč Hayek hodnotil metodologický individualismus tak kladně. Avšak dříve nebo později muselo přijít uvědomění, že nároky misesovského individualismu jsou příliš radikální. Apriorní společenská věda (bráno obecně jako věda o lidském jednání) se postupem času stává kontradikcí. Je třeba vysvětlit jednání jinak než s neměnností a univerzalitou apriorního rámce vědomí.

Scientismus se ale ukazuje být nepřítelem jak metodologického, tak politického individualismu. Jedním tvrzením Hayekova myšlení je fakt, že scientismus je ideovým základem totalitních režimů. V tomto smyslu akcentuje některé momenty analýzy I. Berlina. Hayekova argumentace, kterou rozvíjí především v textech během a krátce po 2. světové válce, má nepochybně biografický podtext. Nicméně scientismus je nepřítelem politického individualismu i v jiném směru. Když byla v práci probírána geneze pravidel správného chování, ukázala se vzájemná podmíněnost svobody a vlastnictví. Určitá pravidla mají evoluční výhodu v tom, že umožňují do sebe zahrnout mnohé protichůdné zájmy. To ale podle tradičního liberální perspektivy nejde jinak než ponecháním soukromého vlastnictví a určitého svobodného prostoru nezasahování. Jaká je ale povaha těchto pravidel, respektive jaký je vztah pravidel a scientismu. Je zřejmé, že scientismus se projevuje v sociální a politické sféře sociálním inženýrstvím. To je podle Hayeka konstruktivisticky racionalistické v tom, že si nárokuje možnost tvořit instituce a pravidla na základě racionální úvahy. Hayek se naopak snaží ukázat, že povaha pravidel je dána spíše implicitním následováním; tradicionalistickým jednáním. Nedají se konstruovat dle libovůle, respektive každý podobný pokus je bude deformovat. Jinými slovy, scientismus nerespektuje epistemologická omezení s ohledem na pravidla liberálního řádu. Přijmutím

scientismu se dopouštíme ničení pravidel, jejichž důležitost Hayek dokazuje na jejich evoluční výhodnosti. Scientismus je tedy zneužití rozumu a nereflektovaná důvěra ve všemocnost rozumu, která je nebezpečím jak na úrovni metodologie, tak politiky; zasahuje do obou hlavních sfér individualismu, o který nám v této práci šlo.

Nyní se na moment vraťme k našemu analytickému aparátu z úvodu. V čem je nápomocný při interpretaci Hayeka? Ukázali jsme dvě výchozí roviny zkoumání – epistemickou a kontextuální. Obě se zaměřují na specifický aspekt, ale zároveň mezi nimi existuje jistá spojitost. Epistemologická nám ukazuje, kde spočívají hranice rozumu. Na úrovni metodologie jsme viděli, že poznání jedince je omezeno na konkrétní situační znalost – znalost časoprostorových dat svého okolí. To implikuje u Hayeka nemožnost vidět sociální realitu z ptačí perspektivy. V čem je přínos? Ukazuje nám hranice scientismu, stejně jako ukazuje omezenost poznatelnosti faktů, jsou-li pojímány subjektivně. Epistemologická rovina u Hayekova zkoumání nám ukazuje, že roztržitost informací je nejen faktická, ale i žádoucí (vědomí omezenost poznání v liberálním státě zabraňuje možnému nebezpečí z rukou toho, kdo si nárokuje absolutní poznání). Povaha této roviny se ukazuje v našem zkoumání misesovské inspiraci metodologickým individualismem, stejně jako vystupuje při snaze o reformulaci tohoto individualismu v evolučním výkladu geneze vědomým struktur. Tato rovina nám umožňuje vyčlenit Hayeka oproti těm teoretikům, jejichž filosofický projekt počítá s racionalitou konstruktivistického typu, tedy racionalitou vytrženou ze zmíněných časoprostorových omezení.

Kontextuální rovina se zaměřuje na problém, v jakých podmínkách můžeme zmíněné epistemologickou danost individua zkoumat. Povaha epistemologické roviny nám napovídá, že to nebude možné, pakliže budeme jedince chápat atomisticky na úrovni antropologicky pojaté ontologie (tj.: ontologie ve smyslu Taylorovy typologie). Je-li epistemologická zdatnost jedince definována na základě jeho subjektivních (*teleological concepts* společenských věd) a časoprostorových vazeb, není možné ho z těchto vazeb vytáhnout a zkoumat odděleně. Metodologický individualismus v Hayekově pojetí se nesnaží ukázat jedince jako Robinsona Crusoe, nýbrž jako společensky ukotveného tvora. Radno si uvědomit, že obě roviny mají leccos společného. Při četbě Hayekova výkladu metodologického individualismu je zřejmé, že výchozí epistemologické poznatky jsou vázány na kontextuální společenské vazby jedince. A stejně dobře vidíme, že rovina kontextu je jedním z důvodů Hayekova rozchodu s Misesem, jehož praxeologie rovinu

kontextu nezohledňuje dostatečně. Podobně propletené jsou roviny i v případě politického individualismu. Jak chápat tradicionalistické a nevědomé následování pravidel (tedy epistemologické aspekty) mimo rámce kontextu; zde chápaného formou sdílených norem. Ochrana majetku a negativní svoboda je přeci vázána na fakt, že jsou to pravidla vyrostlá nevědomou činností mnoha lidí; není tvořena neutrálním racionálním aktem. Ale toto jednání nedává smysl bez kontextu toho, že se podobně chovají i ostatní, že jejich chování je intersubjektivně srozumitelné v praxi.

Jako kontrapunkt našich rovin analýzy byly vybrány teorie Hobbesa a Rawlse tvořící paradigmatické přístupy v politické teorii. Není náhodou, že se jedná o teoretiky společenské smlouvy, která ve svých základech pracuje s premisami, jež jsou v přímém rozporu s Hayekovou pozicí. To bylo ukázáno při rozboru v 1. kapitole. Soudíme, že tento rozpor se nedá vymazat poukázáním na odlišné interpretace či myšlenkové posuny, které autoři během života provedli. Jejich principiální východiska nejsou plausibilní s Hayekem. Druhá část analytického rámce se zabývala různými významy individualismu. Bylo také ukázáno, že Hayekova argumentace vychází především z metodologického a politického individualismu. Tyto pozice byly vyloženy. Avšak implicitně zaujímá Hayek i pozici ohledně ontologického individualismu. To jsme se pokusili ukázat právě onou kontextuální rovinou. Rozhodnutí, zdali je Hayek ontologickým individualistou je rozhodnutí o tom, v jakém významu uvažujeme termín ontologie. Bylo ukázáno, že existují v zásadě dvě alternativy – ontologie ve smyslu reálně existujících jsoucen a ontologie ve smyslu antropologie. Zde se dá uzavřít, že v prvním případě individualistou je, v druhém patrně nikoli. To proto, že ve druhém smyslu sugeruje atomismus spjatý s přirozeným stavem či původní situací; tedy argumentací teorií společenské smlouvy.

V souvislosti s analytickým rámcem a výkladem Hayeka podaným v této práci lze dospět k následujícímu závěru: Hayekova obhajoba liberalismu spočívá na jeho epistemologické teorii; ukazuje na omezenost rozumu a konstrukce institucí či pravidel. Bodem kolem kterého se jeho pozice točí, a který tvoří základ jeho liberalismu, je individualismus. Tím Hayek spolu s Popperem tvoří určitý typ epistemologické argumentace v rámci liberálních teorií. Tento přínos je důležitý nejen ve smyslu dialogu mezi ideologiemi, ale také v kontextu dialogu v rámci liberalismu jako takového.

Literatura

- Berlin, I.** (1999): *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor, Praha.
- Birner, J. a Van Zip, R.**, eds. (1994): *Hayek, Co-ordination and Evolution*, London.
- Buchanan, J.** (1996): *Hranice slobody*, Archa, Bratislava.
- Ebenstein, A.**, (2003): *Hayek's Journey*, NY.
- Fay B.**, (2002), *Současná metodologie společenských věd*, SLON, Praha.
- Feser, E.**, ed., (2007): *Cambridge Companion to Hayek*, CUP, Cambridge.
- Fleetwood, S.** (1995): *Hayek's Political Economy*, Roulidge, London.
- Gaus, G.** (2003): *Contemporary Theories of Liberalism*, London.
- Galston, W.** (1999): *Value Pluralism and Liberal Political Theory*, v: American Political Science Review 93 – 4, s. 769 – 778.
- Gray, J.** (1986): *Hayek on Liberty*, Roulidge, London.
- (2004): *Dvě tváře liberalismu*, Mladá fronta, Praha.
- (1999): *Liberalismus*, Občanský institut, Praha.
- Hayek, F.** (2008): *Cesta do otroctví*, Praha.
- (1995b): *Osudná domýšlivost*, Slon, Praha.
- (1960): *The Constitution of Liberty*, Chicago UP, Chicago.
- (1995a): *Kontrarevoluce ve vědě*, Liberální institut, Praha.
- (1994): *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia, Praha.
- (1967): *Studies in Philosophy, Politics and Economy*, Routledge, London.
- (1976): *New Studies in Philosophy, Politics and Economy*, Routledge, London.
- (1948a): *Individualism: True and False*, v: Hayek (1948), s. 1- 32.
- (1948b): *Economics and Knowledge*, v: Hayek (1948), s. 33 – 56.
- (1948c): *The Facts of Social Sciences*, v: Hayek (1948), s. 57 – 76.
- (1948): *Individualism and Economic Order*, CHUP, Chicago.
- (1993a): *Principy liberálního společenského řádu*, v: Ježek (1993), s. 51 – 76.
- (1993b): *Výsledky lidského jednání, nikoli však záměru*, v: Ježek (1993), s. 77 – 92.
- (1993c): *Využívání informací ve společnosti*, v: Ježek (1993), s. 161 – 178.
- (2001a): *Pravidla, vnímání a srozumitelnost*, v: Ježek (2001), s. 37 – 58.
- (2001b): *Poznámky k vývoji systému pravidel chování*, v: Ježek (2001), s. 59 – 72.
- (2001c): *Stupně vysvětlování*, v: Ježek (2001), s. 73 – 89

- (2001d): *Teorie složitých jevů*, v: Ježek (2001), s. 90 - 109
- Hayes, C.** (2009): *Popper, Hayek and the Open Society*, NY.
- Hirschman, A.** (2000): *Lidské vášně a osobní zájmy*, CDK, Brno.
- Hobbes, T.** (1953): *Leviathan*, London.
- Höllander, P.** (2006): *Filosofie práva*, Aleš Čeněk, Plzeň.
- Hunt, L. a McNamara, P.**, eds.(2007): *Liberalism, Conservatism and Hayek's idea of spontaneous order*, MacMillan, NY.
- Infantino, L.** (1998): *Individualism in Modern Thought*, Routledge, London.
- Ježek, T.**, ed., (1993): *Liberální ekonomie*, Prostor, Praha.
- (2001): *Zásady liberálního řádu*, Academia, Praha.
- Kis, J.**, ed., (2000): *Současná politická filozofie*, Oikoymenh, Praha.
- Kresge, S. a Weinar, L.**, eds. (1994): *Hayek on Hayek – An Autobiographical Dialogue*, Routledge, Barnley Institute.
- Locke, J.** (1992): *Dvě pojednání o vládě*, Svoboda, Praha.
- Loužek, M.** (2009): *Metodologie ekonomie*, Karolinum, Praha.
- (2000): *Spor o metodu*, Karolinum, Praha.
- Mises, L.** (2006): *Lidské jednání*, Liberální institut, Praha.
- Moural, J.** (2002): *Otevřená společnost: geneze a kontext*, v: Znoj, M, ed., (2002), s. 9-24.
- Ochrana, F.** (2009): *Metodologie vědy*, Karolinum, Praha.
- Parusniková, Z.** (2007): *Rozum, kritika, otevřenost*, Filosofia, Praha.
- Pavlík, J.** (2004): *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, Professional Publishing, Praha.
- Petřík, L.** (2008): *Konzervativní revoluce Margaret Thatcherové a Ronalda Reagana*, CDK, Brno.
- Popper, K.** (1963): *Conjectures and Refutations*, Routledge, London.
- (2008): *Bída historicismu*, Oikoymenh, Praha.
- (1998): *Život je řešení problémů*, Mladá Fronta, Praha.
- (1994a): *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, Oikoymenh, Praha.
- (1994b): *Otevřená společnost a její nepřátelé II*, Oikoymenh, Praha.
- (1995): *Věčné hledání*, Prostor – Oikoymenh, Praha.
- Rawls, J.** (2005): *A Theory of Justice*, Harvard.
- (1995): *Spravedlnost jakožto fairness*, v: Reflexe 13, s. 1 – 26)
- Röd, W.** (2004): *Novověká filozofie II*, Oikoymenh, Praha.
- Rothbard, M.** (1998): *Ethics of Liberty*, NY University Press, NY.

- Schumpeter, J.** (1976): *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York.
- (1980): *Methodological individualism*, Institutum Europium, Brussel.
- Shapiro, I.** (2003): *Morální základy politiky*, Karolinum, Praha.
- Shearmur, J.** (1996): *Hayek and after – Hayekian Liberalism as Research Programme*, Routledge, London.
- Strauss L.,** (1953) *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Swift, A.** (2005): *Politická filozofie*, Portál, Praha.
- Taylor, Ch.** (2000): *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, v: Kis (2000), s. 465 – 495.
- Tully, J.** (2003): *Locke in Context*, CUP, Cambridge.
- Udehn, L.** (2001): *Methodological individualism*, Routledge, London.
- Waldron, J.** (1988): *The Right to Private Property*, Oxford.
- Weber, M.** (1998): *Metodologie, sociologie a politika*, Oikoymenh, Praha.
- Winch, P.** (2004): *Idea sociální vědy*, CDK, Brno.
- Znoj, M.** (2002): *Kritický racionalismus z morálního hlediska*, v: Znoj (2002), s. 41 – 49.
- Znoj, M.,** ed., (2002): *Šance otevřené společnosti*, Studia Philosophica XIII, Karolinum, Praha.