

Úvod

Zdá se, že je jen jedno řešení problému: že si elita lidstva uvědomí meze lidské mysli, zároveň prosté i sdostatek hluboké, skrovné i sdostatek velkolepé, takže se západní civilizace sama smíří s jejími nevyhnutelnými nedostatky.

G. FERRERO¹

Když Montesquieu s tvůrci americké ústavy formulovali koncepci omezující ústavy,² která vznikla v Anglii, vytvořili vzor, který liberální konstitucionalismus od té doby už napořád sledoval. Jejich hlavním záměrem bylo poskytnout institucionální záruky individuální svobody; a nástrojem, do kterého vkládali svou víru, bylo rozdělení moci. Ve formě, ze které toto rozdělení moci mezi zákonodárny sbor, soudnictví a správu známe, nebylo dosaženo toho, čeho být dosaženo mělo. Všude dostaly vlády ústavními prostředky pravomoci, které jim tito mužové chtěli odepřít. První pokus zabezpečit individuální svobodu ústavami se zcela zřejmě nezdařil.

Konstitucionalismus znamená omezenou vládu.³ Avšak interpretace tradiční formule konstitucionalismu umožnila smířit ji s koncepcí demokracie, podle níž je to forma vlády, kde je vůle většiny, týkající

1/ Gugliemo Ferrero, *The Principies of Power*, New York 1942, str. 318. Odstavec, z něhož je citace, začíná: „Řád je vyčerpávající sysifovská práce lidstva, vůči níž je lidstvo vždycky v potenciálním stavu konfliktu...“

2/ Starobylý výraz používaný v 18. a 19. století je „omezená ústava“, avšak výraz „omezující ústava“ se ve staré literatuře také příležitostně vyskytuje.

3/ Viz K. C. Wheare, *Modern Constitutions*, revidované vydání, Oxford 1960, str. 202: „původní ideou za ústavami je idea omezování vlády a vyžadování od těch, kdo vládou, aby se podřizovali zákonům a pravidlům“; viz též C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, revidované vydání, Ithaca (N. Y.) 1958, str. 21: „Každá ústavní vláda je z definice omezenou vládou... Konstitucionalismus má jednu podstatnou kvalitu: je to zákonné omezení vlády; je to anti-teze svévolné vlády, jeho opakem je despotická vláda, vláda vůle“; C. J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Boston 1941, zejména str. 131, kde je ústava definována jako „proces, jímž je jednání vlády účinně omežováno“.

se jakékoli jednotlivé záležitosti, neomezená.⁴ V důsledku toho se už vážně poukazovalo na to, že ústavy jsou zastaralým přežitkem, který s moderním pojetím vlády nemá co dělat.⁵ A vskutku, jakou funkci vykonává ústava, která všemocnou vládu umožňuje? Má být její funkcí pouze to, aby vlády hladce a efektivně fungovaly, ať již jsou jejich záměry jakékoli?

Za těchto okolností se zdá důležité položit otázku, co by oni zakladatelé liberálního konstitucionalismu dělali dnes, kdyby ke svým záměrům mohli využít některých zkušeností, kterých jsme mezitím nabyli my. Je toho mnoho, co jsme se z historie posledních dvou set let museli naučit, co tito muži se všemi svými znalostmi nemohli vědět. Jejich záměry se mi zdají stejně platné jako tehdy. Protože se však jejich prostředky ukázaly jako neadekvátní, je třeba nové institucionální invence.

V jiné knize jsem se pokoušel znovu vyložit tradiční doktrínu liberálního konstitucionalismu⁶ a doufám, že se mi do jisté míry podařilo ji objasnit. Avšak hned, jak jsem tuto práci dokončil, mi začalo být jasné, proč se oněm ideálům nedaří udržet si podporu idealistů, jimž celé toto velké politické hnutí vděčí za svůj vznik, a začal jsem chápat, co je to za přesvědčení, které naši dobu vede a které se ukázalo být s těmito ideály nesmiřitelné. Zdá se mi nyní, že důvody pro tento vývoj byly hlavně tyto: ztráta víry ve spravedlnost nezávislou na osobním zájmu; následné používání zákonodárství pro vytváření donucovacích pravomocí určených nejen k tomu, aby se zabránilo nespravedlivému jednání, nýbrž i k prosazení konkrétně stanovených výsledků v zájmu určitých osob či skupin; a splynutí úkolu formulovat pravidla správného jednání a úkolu řídit vládu v jediném zastupitelském sboru.

K napsání další knihy na totéž obecné téma jako měla ta předchozí mě vedlo poznání, že zachování společnosti svobodných lidí závisí na třech fundamentálních poznacích, které nebyly nikdy patřičně vyloženy a kterým jsou věnovány tři hlavní díly této knihy. Prvním z nich je ten, že sebeutvářející nebo spontánní řád a organizace jsou dvě odlišné věci a že se jejich odlišnost váže ke dvěma různým druhům

4/ Viz Richard Wollheim, „Paradox v teorii demokracie“, v Peter Laslett a W. G. Runciman (red.), *Philosophy, Politics and Society*, druhá řada, Oxford 1962, str. 72: „Moderní pojetí demokracie je formou vlády, kde vládnoucímu tělesu není uloženo žádné omezení.“

5/ Viz George Burdeau, „Přežitek: pojem ústavy“, v: *L'Evolution du droit public, études offertes à Achille Mestre*, Paříž 1956.

6/ Viz F. A. Hayek. *The Constitution of Liberty*, Londýn a Chicago 1960.

sebeutvářející společnost → sociální spravedlnost
spontánní řád → sociální spravedlnost

pravidel nebo zákonů, které v nich převládají. Tím druhým je, že to, co se dnes všeobecně považuje za „sociální spravedlnost“ nebo spravedlnost „v rozdělování“, má význam pouze ve druhém z těchto druhů řádu, v organizaci; že však nemá žádný smysl v tom spontánním řádu, který Adam Smith nazval „velká společnost“ a Sir Karl Popper „otevřená společnost“, a že je s ním neslučitelná. Tím třetím je, že převládající model liberálních demokratických institucí, ve kterém jeden a týž zastupitelský sbor stanovuje pravidla správného chování a zároveň řídí vládnutí, nezbytně vede k postupné přeměně spontánního řádu svobodné společnosti v totalitní systém provozovaný ve službách nějaké koalice organizovaných zájmů.

Tento vývoj není nezbytným důsledkem demokracie, jak doufám, že se mi podaří ukázat, nýbrž výsledkem pouze té konkrétní formy neomezené vlády, se kterou začala být demokracie ztotožňována. Mám-li pravdu, vskutku to vypadá tak, že ta konkrétní forma zastupitelské vlády, která nyní převládá v západním světě a jejíž obranu mnozí pociťují jako nutnost, protože ji chybně považují za jedinou možnou formu demokracie, má vnitřní tendenci vzdalovat se od ideálů, jimž měla sloužit. Sotva lze popřít, že se od té doby, co začal být tento typ demokracie přijímán, vzdalujeme od ideálu osobní svobody, za jehož nejjistější záruku byl tento typ demokracie považován, a že jsme nyní tažení směrem k systému, který nikdo nechtěl.

Nicméně nechybí známky, že neomezená demokracie spěje k pádu a že to s ní půjde dolů bez hluku, ale se skřípáním. Začíná být už jasné, že mnohá z očekávání, která byla vyvolána, mohou být naplněna jedině tak, že se rozhodovací pravomoci odejmou z rukou demokratických shromáždění a svěří se zavedeným koalicím organizovaných zájmů a jejich placeným expertům. Vskutku se nám už říká, že funkcí zastupitelských sborů se stalo „mobilizovat souhlas“,⁷ to jest nikoli vyjadřovat, nýbrž manipulovat mínění těch, které zastupují. Dříve nebo později lidé objeví, že jsou nejenom vydáni na milost novým skrytým zájmům, nýbrž že politická mašinerie přebujelé vlády, která vyrostla jako nezbytný důsledek státu-zaopatřovatele, vytváří slepou uličku tím, že brání společnosti dělat ta přizpůsobení, která jsou v měnícím se světě nutná k udržení existující životní úrovně, nemluvě o jejím růstu. Bude to pravděpodobně nějakou dobu trvat, než si lidé připustí,

7/ Viz Samuel H. Beer, „Britská legislatura a problém mobilizace souhlasu“, v: Elke Frank (red.), *Lawmakers in a Changing World*, Englewood Cliffs (N. J.) 1966, a přetištěno v: B. Crick (red.), *Essays on Reform*, Oxford 1967.

že instituce, které vytvořili, je zavedly do takovéto slepé uličky. Pravděpodobně však není příliš brzy začít přemýšlet o tom, jak z toho ven. A přesvědčení, že to bude vyžadovat drastickou revizi nyní všeobecně zastávaných názorů, mi dodává odvahy k několika institucionálním invencím.

Kdybych býval věděl, když jsem publikoval *The Constitution of Liberty* (Ústava svobody), že budu muset přistoupit k úkolu, o který se nyní pokouším v této práci, býval bych si rezervoval onen název pro ni. Použil jsem tehdy výrazu „konstituce“ v tom širokém smyslu, ve kterém se ho používá také k označení něčí tělesné kondice. Teprve v této knize si kladu otázku, jaké ústavní uspořádání v právním smyslu by nejspíše vedlo k zachování individuální svobody. Kromě holého náznaku, kterého si povšimlo jen několik čtenářů,⁸ jsem se v dřívější knize omezil na výklad principů, které by existující typy vlád měly sledovat, přejí-li si zachovat svobodu. Stále silnější poznání, že převládající instituce to neumožňují, mě vedlo k tomu, že jsem se stále více a více soustřeďoval na to, co se zpočátku zdálo jako pouhá přitažlivá, ale neuskutečnitelná idea, až tato utopie postupně svou neobvyklost ztrácela a začala se mi jevit jako jediné řešení toho problému, na kterém zakladatelé liberálního konstitucionalismu ztroskotali.

Tomuto problému ústavního uspořádání se však věnuji až ve třetím dílu této práce. Měl-li se návrh na radikální rozchod s etablovanou tradicí stát vůbec přijatelným, bylo nutno nejprve kriticky přehodnotit nejen běžně rozšířené názory, nýbrž i skutečný význam některých základních koncepcí, které slovně stále zastáváme. Skutečně jsem brzy zjistil, že dovést do zdárného konce to, do čeho jsem se pustil, nebude vyžadovat nic menšího, než udělat pro 20. století to, co Montesquieu udělal pro osmnácté. Čtenář mi uvěří, když řeknu, že během práce jsem nejednou ztrácel víru ve svou schopnost se jen přiblížit záměru, který jsem si vytknul. Nemluvím zde o faktu, že Montesquieu byl také literární génius, s nímž se žádný prostý učenec nemůže srovnávat. Mám na mysli spíše čistě intelektuální obtíž, která je výsledkem okolnosti, že zatímco pro Montesquieua nebyla oblast, kterou takovýto podnik musí pokrýt, ještě rozštěpena do četných specializací, stalo se mezitím pro kohokoli nemožné zvládnout být jen nejdůležitější relevantní práce. A přece, i když je dnes problém vhodného společenského řádu studován z různých hledisek ekonomie, práva, politických věd, sociologie a etiky, je to problém, jenž může být úspěšně uchopen

8/ Viz F. A. Hayek, cit. dílo, str. 207 a pozn. 12.

jen jako celek. To znamená, že kdokoli se dnes do takového úkolu pustí, nemůže si dělat nároky na profesionální kompetenci ve všech oblastech, se kterými bude mít co činit, nebo na znalost specializované literatury, která existuje ke všem vznikajícím otázkám.

Nikde jinde není zhoubný vliv rozdělení na specializace zřetelnější než ve dvou nejstarších z těchto disciplín, v ekonomii a v právu. Myslitelé 18. století, kterým vděčíme za základní koncepce liberálního konstitucionalismu, David Hume, Adam Smith stejně jako Montesquieu, se stále ještě zabývali tím, co někteří z nich nazývali „věda o zákonodárství“ nebo principy politiky v tom nejširším smyslu slova. Jedním z hlavních témat této knihy bude, že pravidla správného chování, která studuje právník, slouží tomu druhu řádu, jehož charakter právník do značné míry nezná; a že tento řád studuje hlavně ekonom, který zase na oplátku nezná charakter pravidel chování, na nichž řád, který studuje, spočívá.

Nejvážnějším důsledkem rozštěpení toho, co bylo druhdy společnou oblastí zkoumání, na úzké specializace však je, že to zanechalo zemi nikoho, nejasný předmět, někdy nazývaný „sociální filozofie“. Některé z hlavních sporů uvnitř těchto speciálních disciplín mají ve skutečnosti příčinu v rozdílných názorech na problémy, které nejsou vlastní žádné z nich, a nejsou tudíž žádnou z nich systematicky studovány, a které jsou proto považovány za „filozofické“. Slouží to často za omluvu zaujetí mlčenlivého postoje, o kterém se předpokládá, že buď nevyžaduje racionální odůvodnění, nebo ho ani není schopen. A přece jsou tyto zásadní problémy, na kterých zcela závisejí nejen interpretace faktů, nýbrž také politické postoje, otázkami, které mohou a musejí být zodpovězeny na základě faktů a logiky. Jsou „filozofické“ jen v tom smyslu, že jistá široce, avšak mylně zastávaná přesvědčení jsou dána vlivem filozofické tradice, která předkládá falešné odpovědi na otázky schopné přesného vědeckého pojednání.

V první kapitole této knihy se pokouším ukázat, že jisté široce zastávané vědecké i politické názory závisejí na určité koncepci vytváření společenských institucí, kterou nazvu „konstruktivistický racionalismus“ – koncepci, která má za to, že všechny společenské instituce jsou a mají být výsledkem vědomého vytváření. Lze ukázat, že tato intelektuální tradice je mylná jak ve svých faktických, tak ve svých normativních závěrech, protože existující instituce nejsou všechny produktem vědomého vytváření a protože by nebylo možné učinit společenský řád na vědomém vytváření zcela závislým, aniž by se tím zároveň značně neomezilo využití dosažených znalostí. Tento chybný

názor je těsně spjat se stejně mylným pojetím lidské mysli jako jsoucna stojícího mimo *kosmos* přírody a společnosti, zatímco ona je spíše produktem téhož procesu vývoje, jemuž vděčí za svůj vznik i společenské instituce.

Vskutku jsem dospíval k přesvědčení, že nejen některé vědecké, nýbrž i většina důležitých politických (nebo „ideologických“) rozdílů naší doby spočívá nakonec na jistých základních filozofických rozdílech mezi školami myšlení, z nichž jednu lze ukázat jako chybnou. O obou se obvykle hovoří jako o racionalismu, budu je však muset rozlišit jako evoluční (nebo, jak to nazývá Karl Popper, „kritický“) racionalismus na jedné straně a jako chybný konstruktivistický (Popperův „naivní“) racionalismus na straně druhé. Je-li možné ukázat, že konstruktivistický racionalismus je založen na chybných faktických předpokladech, pak se také prokáže, že celá řada škol vědeckého i politického myšlení je rovněž chybná.

V teoretické oblasti je to zejména právní pozitivismus a s ním spojené přesvědčení o nezbytnosti neomezené „suverénní“ moci, co stojí nebo padá s tímto omylem. Totéž platí o utilitarismu, alespoň v jeho partikularistické nebo „prováděcí“ odrůdě; také se obávám, že ne bezvýznamná část toho, co se nazývá „sociologie“, je přímým potomkem konstruktivismu, pokud prezentuje své cíle jako „vytváření budoucnosti lidstva“⁹ nebo, jak to napsal jeden pisatel, když si osobuje tvrdit, že „socialismus je logickým a nevyhnutelným vyústěním sociologie“.¹⁰ Všechny totalitářské doktríny, mezi nimiž je socialismus pouze nejvznešenější a nejvlivnější, vskutku patří sem. Jsou chybné ne pro hodnoty, na kterých spočívají, nýbrž pro chybné pojetí sil, které velkou společnost a civilizaci umožnily. Důkaz, že rozdíly mezi socialisty a nesocialisty spočívají nakonec v čistě intelektuálních problémech schopných vědeckého řešení, a nikoli na různých hodnotových soudech, se mi zdá jedním z nejdůležitějších výsledků myšlenkové linie sledované v této knize.

Zdá se mi rovněž, že tentýž omyl ve faktech dlouho činil zdánlivě neřešitelným nejzásadnější problém politické organizace, totiž jak omezit „vůli lidu“, aniž by se jí nadřadila jiná „vůle“. Jakmile si uvědomíme, že základní řád velké společnosti nemůže beze zbytku spočívat

na vědomém vytváření, a nemůže si tudíž také klást za cíl konkrétní předvídatelné výsledky, uvidíme, že požadavkem, aby podmínkou legitimity jakékoliv mocenské autority bylo její podřízení obecným principům schváleným všeobecným míněním, lze docela snadno postavit účinné meze konkrétním záměrům kteréhokoliv mocenského centra, včetně záměrů momentální většiny.

Zdá se, že myšlení o těchto problémech, které budou mým hlavním zájmem, pokročilo od Davida Huma a Immanuela Kanta málo a v mnoha ohledech zůstalo tam, kde je oni zanechali a kde je naše analýza musí převzít. Byli to oni, kdo se více než kdokoli jiný po nich přiblížil k jasnému rozpoznání statutu hodnot jako nezávislých a vůdčích podmínek každé racionální konstrukce. To, o co mi zde vposledku nejvíce jde, ačkoli z toho mohu postihnout jen malý aspekt, je ona destrukce hodnot způsobená vědeckým omylem, která se mi stále více jeví jako velká tragédie naší doby – tragédie, protože hodnoty, které má vědecký omyl tendenci sesazovat z trůnu, jsou nepostradatelným základem veškeré naší civilizace včetně samotného vědeckého úsilí, které se proti nim obrátilo. Tendence konstruktivismu představovat ty hodnoty, které nemůže vysvětlit, spíše jako determinované libovolnými lidskými rozhodnutími nebo volnými akty nebo pouhými emocemi, než jako nezbytné podmínky faktů, které jsou jeho zastánci považovány za samozřejmé, v mnohém otřásla základy civilizace a základy vědy samotné, která rovněž spočívá na systému hodnot, jenž nemůže být vědecky dokázán.

9/ Torgny T. Segerstedt, „Proměna společnosti“, v: *Bild der Wissenschaft*, sv. VI, květen 1969, str. 141.

10/ Enrico Ferri, *Annales de l'Institut International de Sociologie*, díl I, 1895, str. 166: „Socialismus je logickým a nevyhnutelným vyústěním sociologie.“

Díl 1

PRAVIDLA A ŘÁD

*Inteligentní bytosti mohou mít zákony, které si samy vytvořily;
mají ale také takové, které si nikdy nevytvořily.*

MONTESQUIEU, *DE L'ESPRIT DES LOIS* (O DUCHU ZÁKONŮ)

Kapitola I

Rozum a vývoj

Vylíčit, kdo a v jaké souvislosti rozpoznal pravý zákon utváření svobodných států a jak tento objev, těsně spjatý s těmi, kteří dali pod názvem rozvoj, vývoj a kontinuita novou a hlubší metodu ostatním vědám, vyřešil prastarý problém vztahu mezi stabilitou a změnou a ustanovil autoritu tradice nad pokrokem myšlení.

LORD ACTON¹

Konstrukce a vývoj

Existují dva způsoby, jak se dívat na celek lidských činností, jež vedou k velmi různým závěrům, týkajícím se jak vysvětlování tohoto celku, tak možnosti jej uvědoměle měnit. První z nich se zakládá na pojetích, která jsou prokazatelně chybná a přece lichotí lidské marnivosti nato-lik, že získala velký vliv a neustále je používají i lidé, kteří vědí, že spočívají ve fikci, věří však, že ta fikce je neškodná. Ten druhý, i když jen málokdo bude zpochybňovat jeho základní tvrzení, budou-li vyložena abstraktně, vede v některých oblastech k závěrům tak nevídaným, že jen málokdo bude ochoten držet se jej až do konce.

Ten první nám dává pocit neomezenosti sil uskutečňovat svá přání, zatímco ten druhý vede k pochopení, že existují meze toho, co můžeme uvědoměle přivodit, a k rozpoznání, že některé z našich současných nadějí jsou přeludy. Přesto však důsledkem toho, že jsme se nechávali

1/ Lord Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, Londýn 1907, str. 58. Většina problémů, kterými se budeme zabývat v této úvodní kapitole, byla poněkud obšírněji prozkoumána v řadě předchozích studií, z nichž většina byla přetištěna v: F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londýn a Chicago 1967, (dále se na ně budeme odvolávat jako na SPPE): viz zejména kapitoly 2–6 v této knize a mou přednášku (1966) o dr. Bernardu Mandevillovi v: *Proceedings of the British Academy*, Londýn 1967, a *The Confusion of Language in Political Theory*, Londýn 1968.

klamat tím prvním názorem, vždycky bylo, že si člověk skutečně omezoval rozsah toho, co může dokázat. Neboť vždy to bylo rozpoznání mezi možného, co člověku umožňovalo plně využít svých sil.²

Ten první názor má za to, že lidské instituce budou sloužit lidským účelům jen tehdy, jsou-li pro tyto účely uvědoměle vytvořeny, dále má také za to, že fakt, že nějaká instituce existuje, znamená, že byla pro nějaký účel vytvořena, a vždycky má za to, že bychom měli společnost a její instituce přetvořit tak, aby veškeré naše jednání bylo zcela vedeno známými účely. Většinu lidí se tyto věty zdají téměř samozřejmé a představující jediný postoj důstojný myslící bytosti. Přece však přesvědčení, na kterém spočívají, totiž že za všechny prospěšné instituce vděčíme jejich vědomému vytvoření a že jen takovéto vědomé vytvoření je učinilo nebo může učinit užitečnými pro naše účely, je z velké části chybné.

Tento názor kořenil původně v hluboce založeném sklonu primitivního myšlení interpretovat veškerou pravidelnost shledávanou v jevech antropomorfsky, jako výsledek vědomého výtvaru myslícího ducha. Avšak právě když byl člověk už už na cestě se od tohoto naivního pojetí emancipovat, bylo znovu oživeno podporou mocné filozofie, se kterou začal být úzce spojován záměr osvobodit lidskou mysl od falešných předpokladů a která se stala dominantním pojetím věku rozumu.

Ten druhý názor, který se od antiky pomalu a postupně prosazoval, avšak na čas byl téměř zcela zavalen přitažlivějším konstruktivistickým názorem, spočíval v náhledu, že ta uspořádanost společnosti, která značně zvýšila efektivnost individuálního jednání, nebyla dána pouze institucemi a postupy, jež byly pro tento účel vymyšleny nebo vědomě vytvořeny, nýbrž byla z velké části dána procesem označovaným zpočátku jako „růst“ a později jako „evoluce“, procesem, ve kterém postupy, jež byly zprvu přijaty pro jiné účely nebo byly přijaty čirou náhodou, byly zachovány, protože umožňovaly skupině, ve které vznikly, dosáhnout vrchu nad jinými. Od svého prvního systematického rozvinutí v 18. století musel tento názor bojovat nejen proti

2/ Dnes je módou vysmívat se jakémukoli tvrzení, že něco není možné, a poukazovat na četné příklady, kdy se to, co i vědci pokládali za nemožné, později ukázalo jako možné. Nicméně je pravda, že veškerý pokrok vědeckého poznání spočívá nakonec v poznání nemožnosti jistých událostí. Sir Edmund Whittaker, matematický fyzik, to označil jako „princip impotence“ a Karl Popper soustavně rozvíjel myšlenku, že veškeré zákony sestávají v podstatě z prohibicí, to jest z tvrzení, že se něco nemůže stát; viz zejména Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londýn 1954.

antropomorfismu primitivního myšlení, nýbrž dokonce ještě více proti posile, které se oněm naivním názorům dostalo od nové racionalistické filozofie. Vskutku, byl to právě tlak ze strany této filozofie, jenž vedl k explicitní formulaci evolucionistického názoru.³

Osidla karteziánského racionalismu

Tím velkým myslitelem, který nejuplněji vyjádřil základní ideje toho, co budeme nazývat konstruktivistickým racionalismem, byl René Descartes. Avšak zatímco on se zdržel toho, aby z nich odvozoval závěry pro společenské a morální argumenty,⁴ tyto argumenty byly vypracovány hlavně jeho o něco starším (avšak mnohem déle žijícím) současníkem Thomasem Hobbesem. Ačkoli Descartovým bezprostředním zájmem bylo stanovit kritéria pravdivosti vět, byla tato kritéria jeho následovníky nevyhnutelně aplikována také na posuzování vhodnosti a odůvodněnosti jednání. „Radikální pochybnost“, která ho přiměla k odmítnutí přijmout jako pravdivé cokoli, co nemohlo být logicky odvozeno z explicitních premis, které by nebyly „jasné a zřetelné“, a tudíž mimo možnou pochybnost, zbavila platnosti všechna ta pravidla chování, která nemohla být odůvodněna tímto způsobem. Ačkoli Descartes sám z těchto důsledků mohl uniknout tím, že takováto pravidla chování připsal vědomému výtvaru vševědoucího božství, pro ty

3/ O roli, kterou v této souvislosti hrál Bernard Mandeville, viz pozn. 1, str. 25.

4/ Implikace alespoň těch nejrozšířenějších interpretací karteziánského přístupu pro veškeré morální a politické problémy jsou jasně vyloženy v: Alfred Espinae, *Descartes et la morale*, 2 svazky, Paříž 1925, zejména na začátku 2. svazku. O ovládnutí celého francouzského osvícenectví karteziánským typem racionalismu viz G. de Rugiero, *History of European Liberalism*, přeložil R. G. Collingwood, Londýn 1927, str. 21nn.: „Ke karteziánské škole patří téměř všichni exponenti vyšší a střední kultury 18. století: vědci, ... sociální reformátoři sepisují svou obžalobu dějin jako muzea iracionálních obyčejů a zlořádů a snaží se rekonstruovat celý společenský systém; právníci, v jejichž očích právo je a musí být odvoditelné z několika málo univerzálních a samozřejmých principů.“ Viz též H. J. Laski, *Studies in Law and Politics*, Londýn a New Haven 1922, str. 20: „Co znamená racionalismus (pokud jde o Voltaira, Montesquieua atd.)? Je to v podstatě pokus o aplikaci principů kartezianismu na lidské záležitosti. Vezmi za postuláty nevyhnutelná fakta obyčejného zdravého rozumu a uvažuj od nich logicky až k závěrům, které implikují. Tento zdravý rozum, jak věřili všichni filozofové, přinese všude stejné výsledky: mudrcovi ve Ferney stejně jako v Pekingu nebo v lesích Ameriky.“

z jeho následovníků, kterým se to už nezdálo patřičným vysvětlením, se přijímání čehokoli, co spočívalo pouze na tradici a nemohlo být plně odůvodněno racionálními základy, jevílo jako nějaká iracionální pověra. Zamítání jako „pouhého mínění“ všeho toho, co nemohlo být prokázáno jako pravdivé pomocí jeho kritérií, se stalo dominantní charakteristikou hnutí, které započal.

Jelikož pro Descarta byl rozum definován jako logické vyvozování z explicitních premis, začalo být také za racionální jednání považováno jen takové, které je plně determinováno známou a prokazatelnou pravdou. Od toho je téměř nevyhnutelný krok k závěru, že jediné to, co je pravdivé v tomto smyslu, může vést k úspěšnému jednání, a že tudíž všechno, čemu člověk vděčí za své úspěchy, je produktem jeho takto pojatého uvažování. Instrukce a postupy, které nebyly takto vědomě vytvořeny, mohou být prospěšné jen náhodou. To se stalo charakteristickým postojem karteziánského konstruktivismu s jeho pohrdáním tradicí, zvykem a dějinami vůbec. Jedině lidský rozum by měl člověku umožnit zkonstruovat společnost nanovo.⁵

Tento „racionalistický“ přístup však ve skutečnosti znamenal opětné upadnutí do dřívějších antropomorfních způsobů myšlení. Způsobil obnovení sklonu připisovat původ všech institucí kultury ideji nebo vědomému výtvaru. O morálce, náboženství a právu, jazyku a písmu, penězích a trhu se přemýšlelo tak, jako by byly někým uvědoměle vytvořeny nebo alespoň jako by za jakýkoli stupeň své dokonalosti vděčily takovému vědomému výtvaru. Toto intencionalistické nebo pragmatické⁶ vysvětlování lidské historie našlo svůj nejplnější výraz v pojetí vzniku společnosti společenskou smlouvou, nejprve v Hobbe-

5/ Descartes sám vyjádřil tento postoj, když ve svých *Discours de la méthode* (na začátku 2. části) napsal, že „velikost Sparty byla dána nikoli skvělostí každého z jejích zákonů zvláště, ... nýbrž okolností, že všechny směřovaly k jedinému cíli, protože pocházely od jediného individua“. K charakteristické aplikaci této ideje vládcem 18. století viz výrok pruského krále Bedřicha II. citovaný v G. Küntzel, *Die politischen Testamente der Hohenzollern*, Lipsko 1920, díl 2, str. 64, kde se tvrdí, že nepravděpodobnost toho, že by se Newtonovi podařilo vytvořit jeho systém přitažlivosti planet, kdyby býval musel spolupracovat s Leibnitzem a Descartesem, je stejná jako nepravděpodobnost toho, že by mohl vzniknout a udržovat se politický systém, který by nebyl produktem jediné mysli.

6/ „Pragmatický“ je starší výraz, který používal v této souvislosti Carl Menger, *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften*, Lipsko 1882, přeložil F. J. Nock, jako *Problems of Economics and Sociology* s úvodem Louise Schneidera, (Urbana, Ill., 1963), které obsahují stále ještě nejlepší ranější pojednání o těchto problémech.

sovi a poté v Rousseauovi, který byl v mnoha ohledech přímým následovníkem Descartovým.⁷ I když jejich teorie nebyla vždy míněna jako historické vysvětlení toho, co se skutečně stalo, vždy byla míněna tak, aby poskytla vodítko pro rozhodnutí, zda mají být existující instituce schváleny jako racionální nebo ne.

Právě tomuto filozofickému pojetí vděčíme za to, že se až do dneška dává přednost všemu, co je uděláno „vědomě“, „uvědoměle“, a od něj pochází nynější hanlivý význam termínu „iracionální“ nebo „neracionální“. Kvůli němu se dřívější presumpce ve prospěch tradičních nebo zavedených institucí a zvyklostí stala presumpcí proti nim a o „mínění“ se začalo uvažovat jako o „pouhém“ mínění – jako o něčem, co nejde rozumem dokázat nebo rozhodnout, a co tudíž nemůže být přijato za platný základ rozhodnutí.

Přece však je základní předpoklad, na kterém spočívá přesvědčení, že člověk se dopracoval k ovládnutí svého okolí hlavně svou schopností logické dedukce z explicitních premis, fakticky chybný a jakýkoli pokus omezit jednání člověka na to, co může být takto zdůvodněno, by ho zbavovalo mnoha z nejefektivnějších prostředků k dosažení úspěchu, které má. Jednoduše není pravda, že naše jednání vděčí za svou účinnost pouze nebo hlavně znalosti, kterou můžeme vyjádřit slovy, a která tudíž může tvořit explicitní premisy nějakého sylogismu. Mnohé instituce společnosti, které jsou nepostradatelnou podmínkou úspěšného sledování našich vědomých záměrů, jsou ve skutečnosti výsledkem zvyků, obyčejů nebo postupů, které nebyly ani vymyšleny, ani se jich nikdo nedrží záměrně. Žijeme ve společnosti, ve které se můžeme úspěšně orientovat a ve které má naše jednání dobrou naději, že dosáhne svého, nejen proto, že jsou naši bližní vedeni známými záměry nebo známými vztahy mezi prostředky a cíli, nýbrž proto, že jsou také omezeni pravidly, jejichž účel nebo původ často neznáme a jejichž samotné existence si často nejsme vědomi.

Člověk je stejně tak živočichem sledujícím pravidla jako živočichem

7/ O rozhodujícím vlivu Descarta na Rousseaua viz H. Michel, *L'idée de Vítat*, Paříž 1896, str. 66 (s odvolávkami na ranější autory); A. Schatz, *L'Individualisme économique et social*, Paříž 1907, str. 40 a dále; R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paříž 1984; a pronikavý postřeh R. A. Palmera, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton 1959 a 1964, díl I, str. 114, že pro Rousseaua „neexistoval dokonce žádný zákon kromě zákona chtěného živým člověkem – toto bylo jeho největší kacífství z mnoha hledisek včetně křesťanského: bylo to také jeho největší tvrzení v politické teorii“.

sledujícím účel.⁸ A je úspěšný ne proto, že ví proč se má podřizovat pravidlům, kterým se opravdu podřizuje, nebo že je dokonce schopen vyjádřit všechna tato pravidla slovy, nýbrž proto, že jeho myšlení a jednání je vedeno pravidly, která se ve společnosti, ve které žije, vyvinula procesem selekce, a která jsou tak produktem generací.

Trvalé meze našich znalostí faktů

Konstruktivistický přístup vede k chybným závěrům, protože jednání člověka jsou velkou měrou úspěšná – nejen v primitivním stadiu, nýbrž snad ještě více v civilizaci – tím, že jsou přizpůsobována jak jednotlivým faktům, která zná, tak velkému množství jiných faktů, která nezná a nemůže znát. A toto přizpůsobování se pravidlům, která on nevytvořil, a často dokonce ani explicitně nezná, ačkoli je s to je při jednání cítit. Nebo, abychom to řekli jinak, naše přizpůsobování se svému okolí nezáleží pouze, a dokonce snad ani ne hlavně v pochopení vztahů mezi příčinou a následkem, nýbrž také v tom, že naše jednání jsou vedena pravidly přizpůsobenými druhu světa, ve kterém žijeme, to jest okolnostem, kterých si nejsme vědomi a které přesto formu našich úspěšných jednání determinují.

Úplná racionalita jednání v karteziánském smyslu vyžaduje úplnou znalost všech relevantních faktů. Tvůrce nebo inženýr potřebuje všechna data a plnou moc k jejich ovládnutí a manipulaci s nimi, má-li organizovat materiální předměty k produkci zamýšlených výsledků. Avšak úspěch jednání ve společnosti závisí na mnohem větším počtu jednotlivých faktů, než jaký může kdokoli dobře znát. A celá naše civilizace v důsledku toho spočívá a musí spočívat na našem věření mnohému, jehož pravdivost nemůžeme v karteziánském smyslu znát.

Po čtenáři této knihy tak musíme chtít, aby měl po celou dobu na paměti fakt nezbytné a nenapravitelné neznalosti každého jedince

8/ Viz R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, Londýn 1959, str. 5: „Člověk je živočich sledující pravidla. Jeho jednání nesměřují jednoduše k cílům; podřizují se také společenským měřítkům a konvencím a na rozdíl od počítače člověk jedná proto, že zná pravidla a cíle. Lidem například připisuje charakterové rysy, jako je čestnost, přesnost, ohleduplnost a ničemnost. Tyto termíny neoznačují, jako třeba tížádost, hlad nebo touha po společenském úspěchu, druh cílů, které má člověk tendenci sledovat; spíše označují typ regulace, který člověk ukládá svému chování, ať už jsou jeho cíle jakékoli.“

týkající se většiny jednotlivých faktů, která jednání všech četných členů lidské společnosti determinují. Může se to zdát na první pohled skutečností tak zřejmou a nepopiratelnou, že to stojí sotva za zmínku, natož pak za důkaz. Kdybychom ji však neustále nezdůrazňovali, bude v důsledku toho až příliš ochotně zapomenuta. Je tomu tak hlavně proto, že je to skutečnost velmi nepohodlná, která činí jak naše pokusy vysvětlit, tak naše pokusy uvědoměle ovlivňovat společenské procesy mnohem obtížnějšími a která klade tomu, co o nich můžeme říci nebo s nimi udělat, přísné meze. Je zde tudíž velké pokušení začít v prvním přiblížení s předpokladem, že všechno potřebné pro úplné vysvětlení nebo řízení známe. S tímto provizorním předpokladem se často zachází jako s něčím, co má jen drobné důsledky a co lze později odhodit bez velkého vlivu na závěry. Přece však z této nezbytné neznalosti většiny jednotlivostí, které vstupují do řádu velké společnosti, pramení ústřední problém celého společenského řádu a chybný předpoklad, kterým je tato nezbytná neznalost provizorně odložena stranou, není většinou nikdy explicitně opuštěn, nýbrž pouze vhodně pozapomenut. Argumentace pak postupuje, jako by na neznalosti nezáleželo.

Skutečnost naší nenapravitelné neznalosti většiny jednotlivých faktů, které determinují společenské procesy, je však důvodem, proč většina společenských institucí nabyla formy, kterou má. Hovořit o společnosti, o níž buď pozorovatel nebo některý z jiných členů zná všechna jednotlivá fakta, znamená hovořit o něčem zcela odlišném od čehokoliv, co kdy existovalo – o společnosti, ve které by většina z toho, co nalézáme v naší společnosti, neexistovalo nebo nemohlo existovat a která by měla vlastnosti, pokud by se vůbec vytvořila, jaké si neumíme ani představit.

O významu naší nezbytné neznalosti konkrétních faktů jsem pojednal poněkud obsírněji v jedné své dřívější knize⁹ a zde zdůrazním ústřední význam této neznalosti hlavně tím, že jej uvedu na počátku celého výkladu. Je zde však mnoho bodů, které potřebují znovu vyložit nebo vypracovat. Především nenapravitelná neznalost každého jedince, o které mluvím, je neznalostí jednotlivých faktů, která někomu známa jsou nebo budou, a tím ovlivní celou strukturu společnosti. Tato struktura lidských činností neustále sama sebe přizpůsobuje – a funguje tím, že se přizpůsobuje – milionům faktů, které ve svém celku nejsou známy nikomu. Význam tohoto procesu je nejviditelnější a byl

9/ Viz F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Londýn a Chicago 1960, zejména kap. 2.

nejdříve zdůrazněn v ekonomické oblasti. Jak bylo řečeno, „ekonomický život nesocialistické společnosti sestává z milionů vztahů nebo toků mezi individuálními firmami a domácnostmi. Můžeme o nich formulovat jisté teoremy, ale nikdy je nemůžeme všechny pozorovat.“¹⁰ Proniknutí k významu naší elementární neznalosti v ekonomické oblasti a k metodám, kterými jsme se naučili tuto překážku překonávat, bylo ve skutečnosti východiskem¹¹ těch idejí, které jsou v této knize systematicky aplikovány v mnohem širší oblasti. Jedním z našich hlavních tvrzení bude, že většina pravidel chování, která řídí naše jednání, a většina institucí, které z této pravidelnosti vznikají, jsou adaptacemi na nemožnost kohokoli, aby vědomě bral v úvahu všechna jednotlivá fakta, která vstupují do řádu společnosti. Uvidíme zejména, že na tomto nutném omezení naší znalosti faktů spočívá možnost spravedlnosti, a že proniknutí k povaze spravedlnosti je tudíž odepřeno všem těm konstruktivistům, kteří obvykle argumentují s předpokladem vševedoucnosti.

Dalším důsledkem tohoto základního faktu, který zde musí být zdůrazněn, je, že jen v malých skupinách primitivní společnosti může spolupráce mezi členy z velké části spočívat na tom, že budou znát v každém okamžiku více méně tytéž jednotlivé okolnosti. Někteří moudří lidé mohou bezprostředně viděné okolnosti lépe interpretovat nebo si lépe pamatovat věci z odlehlých míst, jež nejsou jiným známé. Avšak konkrétní události, se kterými se jednotlivci střetávají při svém každodenním usilování, budou do značné míry pro všechny stejné a lidé budou jednat společně, protože události, které znají, a cíle, ke kterým směřují, budou víceméně stejné.

Ve velké¹² nebo otevřené společnosti, kde jsou v interakci miliony lidí a kde se vyvinula civilizace, jak ji známe, je situace zcela odlišná.

10/ J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York 1954, str. 241.

11/ Viz mé přednášky „Ekonomie a znalosti“ (1936) a „Využití znalostí ve společnosti“ (1945), obě přetištěné v: F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, Londýn a Chicago 1948.

12/ Výraz „velká společnost“, který často použijeme v témže smyslu, v němž použijeme termín Sira Karla Poppera „otevřená společnost“, byl samozřejmě dobře známý již v 18. století (viz např. Richard Cumberland, *A Treatise on the Law of Nature*, Londýn 1727, kap. 8, oddíl 9, stejně jako viz Adam Smith a Rousseau) a v moderních dobách byl znovu oživen Grahamem Wallasem, když jej použil jako titul jedné ze svých knih *The Great Society*, Londýn a New York 1920. Tím, že ho nedávna americká administrativa užívala jako politického sloganu, neztratil pravděpodobně nic na své vhodnosti.

Ekonomie dlouho zdůrazňovala „dělbu práce“, kterou takováto situace znamená. Kladla však mnohem méně důrazu na zlomkovitost znalostí, na fakt, že každý člen společnosti může mít pouze malý zlomek znalostí, které mají všichni, a že každý je tudíž neznalý většiny faktů, na nichž fungování společnosti spočívá. Charakteristickým rysem pokročilých civilizací je však právě toto využívání mnohem většího objemu znalostí, než kdokoli sám má, a tudíž fakt, že se každý pohybuje uvnitř soudržné struktury, jejíž většinu determinantů nezná.

V civilizované společnosti to vskutku nejsou ani tak větší znalosti, které může jednotlivec získat, jako spíše větší prospěch, který získává ze znalostí ostatních lidí, co je příčinou jeho schopnosti sledovat nekonečně větší rozsah cílů než jen pouhé uspokojování svých nejnáléhavějších fyzických potřeb. „Civilizovaný“ jednotlivec může být vskutku velmi neznalý, neznalejší než mnohý divoch, a přece může ohromně těžit z civilizace, v níž žije.

Charakteristickým omylem konstruktivistických racionalistů v tomto ohledu je, že mají tendenci zakládat svou argumentaci na tom, co bylo nazváno synoptickým klamem, to jest na fikci, že všechna relevantní fakta jsou známa nějaké jediné mysli a že je z této znalosti jednotlivostí možné konstruovat žádoucí společenský řád. Někdy vyjadřují tento klam s dojemnou naivitou nadšenci uvědomělého plánování společnosti, z nichž například jeden sní o rozvoji „umění simultánního myšlení: schopnosti zvládat současně množství vzájemně propojených jevů a skládat do jediného obrazu jak kvalitativní, tak kvantitativní vlastnosti těchto jevů“.¹³ Zdá se, že si vůbec neuvědomují, že tento sen jednoduše předpokládá neexistenci ústředního problému, který vzniká v důsledku jakéhokoli úsilí, jež směřuje k pochopení nebo k utváření řádu společnosti, totiž neexistenci naší neschopnosti shromáždit do přehledného celku všechna data vstupující do společenského řádu. Přece však všichni ti, kteří jsou fascinováni krásnými plány pocházejícími z takovéhoho přístupu, protože jsou „tak logické, tak průhledné, tak snadno pochopitelné“,¹⁴ jsou obětmi synoptického klamu a zapomínají, že tyto plány vděčí za svou zdánlivou jasnost plánovačovu přehlížení všech těch faktů, které nezná.

13/ Lewis Mumford ve svém úvodu k F. Mackenzie (red.), *Planned Society*, New York 1937, str. VII: „Musíme stále rozvíjet to, co Patrik Geddes někdy nazýval uměním simultánního myšlení: schopnost nakládat s velkým množstvím vzájemně závislých jevů zároveň a skládat do jednoho obrazu jak kvalitativní, tak kvantitativní vlastnosti těchto jevů.“

14/ Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, New York 1961.

Znalosti faktů a věda

Hlavním důvodem, proč se moderní člověk stal tak neochotným si připustit, že od přírody dané meze jeho znalostí tvoří trvalou zábranu možnosti racionálně konstruovat celou společnost, je jeho bezvýhradná důvěra v moc vědy. Tolik toho slyšíme o rychlém pokroku vědeckých znalostí, že jsme dospěli až k pocitu, že všechny ty hloupé meze znalostí brzy určitě pominou. Tato důvěra však spočívá na chybném pojetí úkolů a moci vědy, to jest na mylném přesvědčení, že věda je metodou zjišťování jednotlivých faktů a že pokrok jejích technik nám umožní zjišťovat a manipulovat všechna jednotlivá fakta, která bychom mohli potřebovat.

Říci, že naše civilizace spočívá na přemáhání neznalosti, je v jednom smyslu otřepanou pravdou. Přece má však naše samozřejmá znalost této pravdy tendenci zakrýt nám to, co je na ní nejdůležitější: totiž že civilizace spočívá na faktu, že my všichni máme prospěch ze znalostí, které nevlastníme. A jedním ze způsobů, jimiž nám civilizace pomáhá překonávat tyto meze rozsahu individuálních znalostí, je přemáhání neznalosti nikoli získáváním více znalostí, nýbrž využíváním znalostí, které jsou a zůstanou široce rozptýlené mezi jednotlivci. Meze znalostí, o které nám jde, nejsou tudíž mezemi, které může překonat věda. Oproti široce zastávanému přesvědčení nespočívá věda ve znalosti jednotlivých faktů; a v případě velmi složitého jevu je moc vědy také omezena praktickou nemožností zjistit jednotlivá fakta, která bychom měli znát, mají-li nám teorie daného jevu dát moc předpovídat jednotlivé události. Studium relativně jednoduchých jevů fyzikálního světa, kde se ukázalo možné formulovat determinující závislosti jako funkce několika málo proměnných, které mohou být v jednotlivých případech snadno zjištěny, a kde byl v důsledku toho umožněn ohromující pokrok disciplín, které se jimi zabývají, vytvořilo iluzi, že totéž bude brzy také platit o mnohem složitějších jevech. Avšak ani věda, ani žádná známá technika¹⁵ nám nedává schopnost překonat fakt, že žádná mysl, a tudíž také žádné uvědoměle směřované jednání nemůže vzít v úvahu veškerá jednotlivá fakta, která vždy někomu známá jsou, avšak v souhrnu žádné jednotlivé osobě známa nejsou.

Vskutku, ve své snaze vysvětlit a předpovědět jednotlivé události,

15/ Snad kvůli současnému nekritickému nadšení pro počítače stojí za to zmínit se o tom, že jakkoli velká je jejich moc zpracovávat fakta, kterými jsou krmeny, nemohou nám tato fakta zjišťovat.

což se vědě tak úspěšně daří v případě relativně jednoduchých jevů (nebo tam, kde může alespoň přibližně izolovat „uzavřené systémy“, které jsou relativně jednoduché), čelí věda téměř překážkám z neznalosti faktů, jakmile má své teorie aplikovat na velmi složité jevy. V některých oblastech vyvinula věda důležité teorie, které nám poskytují značný vhled do obecného charakteru některých jevů, avšak předpovědi některých událostí nebo úplné vysvětlení nepodá nikdy – jednoduše proto, že nemůžeme nikdy znát všechna jednotlivá fakta, která bychom podle těchto teorií znát museli, abychom dospěli k takovému konkrétnímu závěru. Nejlepším příkladem toho je darwinistická (nebo neodarwinistická) teorie vývoje biologických organismů. Kdyby bylo možné zjistit jednotlivá fakta minulosti, která působila na výběr jednotlivých forem, jež se objevily, poskytla by úplné vysvětlení struktury existujících organismů; a podobně, kdyby bylo možné zjistit veškerá jednotlivá fakta, která na ně budou působit během nějakého příštího období, mělo by nám to umožnit budoucí vývoj předpovědět. My však samozřejmě nikdy nebudeme s to udělat ani to, ani ono, protože věda nemá žádné prostředky zjišťování všech jednotlivých faktů, které by musela mít, aby takovýto velký čin dokázala.

Existuje ještě další podobně chybné pojetí cílů a moci vědy, o kterém bude užitečné se v tomto bodě rovněž zmínit. Je to přesvědčení, že věda se zabývá výlučně tím, co existuje, a nikoli tím, co by mohlo být. Avšak hodnota vědy spočívá ve značné míře v tom, že nám říká, co by se stalo, kdyby byla některá fakta jiná, než jsou. Všechny výroky teoretické vědy mají formu „jestliže ... pak“ a jsou zajímavé hlavně potud, pokud jsou podmínky, které vkládáme do klauzule „jestliže“, odlišné od těch, které skutečně existují.

Nikde jinde snad nemělo toto chybné pojetí takový význam jako v politických vědách, kde se patrně stalo zábranou vážného uvažování o skutečně důležitých problémech. Chybná idea, že věda je jednoduše sbírkou pozorovatelných faktů, v nich vedla k omezení výzkumu na zjišťování toho, co jest, zatímco vůdčí hodnota všech věd je v tom, že nám říkají, jaké by byly důsledky, kdyby byly podmínky v některých ohledech změněny vzhledem k těm, které jsou.

Skutečnost, že se stále více společenských vědců samo omezuje na studium toho, co v nějaké části společenského systému existuje, nedělá jejich výsledky realističtějšími, nýbrž pro většinu rozhodnutí o budoucnosti značně irelevantními. Plodná společenská věda musí být ve velmi široké míře studiem toho, co není: konstrukcí hypotetických modelů možných světů, které by mohly existovat, kdy-

by byly některé měnitelné podmínky odlišné. Vědeckou teorii potřebujeme hlavně proto, aby nám řekla, jaké by byly důsledky, kdyby některé podmínky byly takové, jaké nikdy předtím nebyly. Všechny vědecké znalosti jsou znalostmi nikoli jednotlivých faktů, nýbrž znalostmi hypotéz, které až doposud odolaly systematickým pokusům je vyvrátit.

Souběžný vývoj mysli a společnosti: úloha pravidel

Omyly konstruktivistického racionalismu úzce souvisejí s karteziánským dualismem, to jest s pojetím nezávisle existující substance mysli, která stojí mimo *kosmos* přírody a která dala člověku, od začátku takovou myslí vybavenému, schopnost uvědoměle vytvářet instituce společnosti a kultury, v nichž žije. Ve skutečnosti je tomu samozřejmě tak, že tato mysl je adaptací na přírodní a společenské okolí, ve kterém člověk žije, a že se vyvíjela v neustálé interakci s institucemi, které společenskou strukturu determinují. Mysl je právě tak produktem společenského okolí, ve kterém vyrostla a které nevytvořila, jako něčím, co zase zpětně na tyto instituce působilo a měnilo je. Je plodem formování člověka, který se vyvinul ve společnosti a který si osvojil ty obyčeje a postupy, jež zvyšovaly naději na přežití skupiny, ve které žil. Pojetí mysli již plně vyvinuté a uvědoměle vytvářející instituce, které umožnily život ve společnosti, se přiči všemu, co o vývoji člověka víme.

Kulturní dědictví, do kterého se člověk rodí, sestává z komplexu postupů nebo pravidel chování, které převládly, protože přivedly skupinu lidí k úspěchu, jež však nebyly přijaty proto, že by bylo známo, že by mohly žádoucí výsledky přinést. Člověk jednal dříve, než myslel, a nechápal dříve, než jednal. To, co nazýváme chápáním, je konec konců jednoduše jeho schopnost reagovat na své okolí strukturou jednání, která mu umožňuje přežít. To je ta troška pravdy v behaviorismu a pragmatismu, v doktrínách, které však zjednodušily určující vztahy tak hrubě, že se z nich staly spíše překážky hodnocení těchto vztahů než pomoc.

„Učení se ze zkušeností“, mezi lidmi neméně než mezi zvířaty, není prvotně procesem uvažování, nýbrž procesem dodržování, rozšiřování, přenášení a rozvíjení postupů, které převážily, protože byly úspěšné – často ne proto, že by jednajícímu jednotlivci přinášely nějaký zřetelný prospěch, nýbrž proto, že zvyšovaly naději na přežití skupiny,

ke které patřil.¹⁶ Výsledkem tohoto vývoje nebude na prvním místě artikulovaná znalost, nýbrž znalost, kterou jednotlivec, ačkoli může být popsána prostřednictvím pravidel, nemůže vyložit slovy, nýbrž je pouze schopen dát jí průchod v praxi. Mysl pravidla ani tak nevytváří, jako spíše z pravidel jednání sestává, totiž z komplexu pravidel, která nebyla myslí vytvořena, která však začala jednání jednotlivců vést, protože jednání podle nich se ukázalo být prospěšnější než jednání konkurujících jednotlivců nebo skupin.¹⁷

16/ Viz A. M. Carr-Saunders, *The Population Problem: A Study in Human Evolution*, Oxford 1922, str. 223: „Lidé a skupiny lidí jsou předmětem přirozeného výběru na základě zvyklostí, které praktikují, stejně jako na základě jejich mentálního a fyzického charakteru. Ty skupiny, které praktikují nejvýhodnější zvyklosti, budou v neustálém boji mezi sousedními skupinami ve výhodě oproti těm, které praktikují méně výhodné zvyklosti. Jen málo zvyklostí může být výhodnějších než ty, které omezují počet členů skupiny na žádoucí počet, a není obtížné pochopit, jak – jakmile jednou kterákoli z těchto tří zvyklostí (potrat, zabíjení dětí, pohlavní zdrženlivost) vznikne – začne být procesem přirozeného výběru praktikována tak, že povede přibližně k žádoucímu počtu členů skupiny.“ Velmi pozoruhodný výklad této základní myšlenky lze najít ve dvou esejích W. K. Clifforda, „O vědeckých základech morálky“ (1873) a „Dobro a zlo: vědecký podklad pro jejich rozlišování“ (1875), přetištěných v: W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, Londýn 1879, díl 2, zejména str. 112–121 a 169–172, ze kterých zde můžeme citovat jen některé z nejdůležitějších pasáží: „Přizpůsobení prostředků nějakému cíli může vznikat dvěma způsoby, které v současnosti známe: procesem přirozeného výběru a jedním nějaké myslící bytosti, v níž obraz nebo idea cíle předchází použití prostředků. V obou případech je třeba existenci adaptace připsat nutnosti nebo užitečnosti cíle. Zdá se mi vhodné použít slovo účel v obecném významu cíle, jemuž se jistě prostředky přizpůsobují v obou těchto případech i v jakýchkoli jiných, které by mohly být někdy známé, za předpokladu, že adaptaci je možno připsat nutnosti cíle. A zdá se, že není námitek proti použití výrazu „poslední příčina“ v tomto širším významu, má-li se vůbec podržet. Výraz „vědomé vytváření“ se pak může podržet pro speciální případ adaptace, kterou provádí myslící bytost. A my pak můžeme říci, že jelikož byl proces přirozeného výběru pochopen, účel přestal zasvěceným lidem naznačovat vědomé vytváření kromě případů, kdy je jednání člověka z nezávislých důvodů pravděpodobné (str. 117). Vcelku přežily ty kmeny, v nichž vědomí schvalovalo taková jednání, jaká směřovala ke zdokonalení charakteru člověka coby občana, a tudíž k přežití kmene. Odtud plyne, že morální svědomí jednotlivce, ačkoli je založeno na zkušenosti kmene, je čistě intuitivní: svědomí neudává žádné důvody (str. 119). *Náš smysl pro dobro a zlo je odvozen z takového řádu, jaký můžeme pozorovat* (str. 121, podtrženo mnou).

17/ Viz A. M. Carr-Saunders, *cit. dílo*, str. 302: „Mentální charaktery jsou přizpůsobeny celku prostředí tradic (na rozdíl od fyzického prostředí). Lidé jsou předmětem výběru podle potřeb společenské organizace a s tím, jak množství tradic narůstá, také podle schopnosti tradici absorbovat.“ Viz též Peter Farb, *Man's Rise*

Zpočátku se nerozlišuje mezi postupy, které člověk musí dodržovat v zájmu dosažení určitého výsledku, a postupy, které člověk dodržovat má. Existuje právě jeden ustavený způsob počínání a znalosti vhodné nebo přípustné formy jednání nejsou odlišeny. Znalost světa je znalostí toho, co se musí dělat nebo nedělat za jistých okolností. A k vystříhání se nebezpečí je stejně důležité vědět, co se nikdy udělat nesmí, jako vědět, co se udělat k dosažení určitých výsledků musí.

Tato pravidla chování se tudíž nevyvinula jako poznané podmínky dosažení známých účelů, nýbrž vyvinula se díky tomu, že skupiny, které podle nich postupovaly, byly úspěšnější a dostávaly se na místo jiných. Byla to pravidla, která v daném druhu okolí, v němž člověk žil, zajišťovala, že ze skupin nebo jednotlivců, kteří se jimi řídili, jich přežilo víc. Problém úspěšného chování se ve světě, který je člověku jen částečně znám, byl tak řešen podřízením se pravidlům, která mu dobře sloužila, o kterých však nevěděl a nemohl vědět, zda jsou pravdivá v karteziánském smyslu.

Existují tudíž dvě vlastnosti těchto pravidel, jež vedou lidské chování a způsobují, že vypadá jako inteligentní – vlastnosti, které budeme muset napořád zdůrazňovat, protože konstruktivistický přístup implicitně popírá, že by dodržování těchto pravidel mohlo být racionální. Je samozřejmé, že v rozvinuté společnosti jen některá pravidla budou tohoto druhu; chceme zdůraznit pouze to, že dokonce i takovéto rozvinuté společnosti vděčí částečně za svůj řád některým z těchto pravidel.

I. První z těchto vlastností, kterou většina pravidel chování původně měla, je, že je lidé při jednání dodržují, aniž jsou jednajícím osobě známa v artikulované („verbalizované“ nebo explicitní) formě. Sama se projevují v pravidelnosti jednání, které může být explicitně popsáno, avšak tato pravidelnost jednání není výsledkem schopnosti jednajících osoby je takto vyložit. Druhou jejich vlastností je, že k jejich dodržování dochází proto, že ve skutečnosti dávají skupině, která je pou-

to *Civilization*, New York 1968, str. 13: „Když společnosti dospívají ke svým různým způsobům života, nevolí vědomě. Spíše se nevědomě přizpůsobují. Všechny společnosti nejsou postaveny před tentýž soubor podmínek okolí a ani nejsou v témže stadiu, když mají učinit volbu. Z různých důvodů se některé společnosti přizpůsobují podmínkám jistým způsobem, některé odlišným způsobem a jiné vůbec ne. Přizpůsobování není vědomou volbou a lidé, kteří dohromady společnost tvoří, ne úplně chápou, co dělají, vědí jen, že konkrétní volba funguje, i když se okolí může zdát podivná.“ Dále viz Alexander Alland, jr., *Evolution and Human Behavior*, New York 1967.

žívá, nadřazenou sílu, a nikoli proto, že je tento účinek znám těm, kteří jsou jimi vedeni. Ačkoli všeobecné přijetí těchto pravidel je důsledkem toho, že jejich zachování přináší určité výsledky, není příčinou jejich dodržování úmysl dosáhnout oněch výsledků – výsledků, jichž si jednající osoba nemusí být vědoma.

Nemůžeme zde rozebírat obtížnou otázku, jak se mohou lidé jeden od druhého učit takováto často vysoce abstraktní pravidla chování příkladem a napodobováním (nebo „analogií“), ačkoli ani ti, kdož se od nich učí, si nemusí být vědomi existence pravidel, která nicméně přesně dodržují. To je problém, který nejlépe známe z toho, jak se učí jazyku děti, které jsou s to správně používat nejsložitější výrazy, jež nikdy předtím neslyšely,¹⁸ tak tomu však bývá také v takových oblastech, jako jsou zvyky, mravy a právo, a ve většině dovedností, kde jsme vedeni pravidly, a kdy víme, jak se jimi řídit, ale nejsme s to je vyložit.

Důležitým bodem je, že každý člověk vyrostlý v dané kultuře v sobě nalezne pravidla nebo může objevit, že jedná podle pravidel – a podobně rozpozná, zda jednání druhých je, nebo není v souladu s různými pravidly. To samozřejmě není důkaz, že jsou trvalou nebo nezměnitelnou součástí „lidské přirozenosti“ nebo že jsou vrozená, nýbrž jen důkaz, že jsou součástí kulturního dědictví, které bude asi značně stálé, zvláště dotud, dokud nejsou artikulována slovy, a nejsou tudíž také diskutována nebo vědomě zkoumána.

Chybná dichotomie mezi „přirozeným“ a „umělým“

Diskusi o problémech, kterými se zabýváme, dlouho překáželo všeobecné přijímání zavádějícího rozlišení, které poprvé použili staří Řekové a z jehož matoucího vlivu jsme se sami ještě plně nevymanili. Je to rozdělení jevů na ty, které jsou v moderním vyjádření „přirozené“, a na ty, které jsou „umělé“. Původní řecký termín, který patrně zavedli sofisté v 5. století př. n. l., byl *physei*, který znamená „od přírody“, a v protikladu k němu buď *nomó*, nejlépe přeložený jako „úmluvou“,

18/ O rozhodujícím poznatku pozorování, které v moderní době poprvé zdůraznil Otto Jespersen v: *Language, Its Nature, Development and Origin*, Londýn 1922, str. 130, se zmínil již Adam Ferguson v: *Principles of Moral and Political Science*, Edinburgh 1792, díl I, str. 7: „Překrásné analogické vyjadřování, na němž jsou založena všechna pravidla gramatiky, ladí s lidským géniem. Děti jím často chybují, dělají analogii tam, kde se od ní praxe ve skutečnosti odchyluje. A tak chlapec, když se ho zeptají, co dělá, odpovídá: pracovám.“

nebo *thesei*, který zhruba znamená „vědomým rozhodnutím“.¹⁹ Používání dvou termínů s poněkud odlišnými významy k vyjádření druhé části rozdělení ukazuje na zmatení, které od té doby zahánělo diskusi do úzkých. Zamýšlené rozlišení může být buď mezi objekty, které existovaly nezávisle na lidském jednání, a objekty, které byly jeho výsledkem, nebo mezi objekty, které povstaly nezávisle na lidském vědomém vytváření, a objekty, které povstaly jako jeho výsledek. Nezdá se rozlišovat mezi těmito dvěma významy vedl k situaci, kdy jeden autor mohl vzhledem k danému jevu argumentovat, že je umělý, protože je výsledkem lidského jednání, zatímco jiný mohl označovat tentýž jev jako přirozený, protože zjevně nebyl výsledkem vědomého lidského vytváření. Teprve koncem 18. století myslitelé jako Bernard Mandeville a David Hume objasnili, že existuje kategorie jevů, která v závislosti na tom, ke které ze dvou definic se přikloníme, spadají buď do jedné, nebo do druhé ze dvou kategorií, a měly by tudíž být zařazeny do odlišné třetí třídy jevů, označených později Adamem Fergusonem za „výsledek lidského jednání, nikoli však vědomého lidského vytváření“.²⁰ Byly to jevy, které ke svému vysvětlení vyžadovaly zvláštní oddíl teorie a které se staly předmětem teoretických společenských věd.

Toto rozlišení zavedené starými Řeky však ovládalo myšlení po více než dva tisíce let téměř bez zpochybnění a tak hluboce zakořenilo do pojmů a do jazyka. Ve 2. století přeložil latinský gramatik Aulus Gellius řecké termíny *physei* a *thesei* jako *naturalis* a *positivus*, z nichž většina evropských jazyků odvodila slova pro označení dvou druhů práva.²¹

19/ Viz F. Heinemann, *Nomos and Physis*, Basilej 1945; John Burnet, „Zákon a přirozenost v řecké etice“, v: *International Journal of Ethics*, VII, 1893, a *Early Greek Philosophy*, Londýn 1930⁴, str. 9; a zejména Karl R. Popper, *The Open society and Its Enemies*, Londýn a Princeton 1945, zejména kap. 5.

20/ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londýn 1767, str. 187: „Národy narážejí na instituce, které jsou vskutku výsledkem lidského jednání, nikoli však provedením vědomého lidského záměru.“ V úvodu k poslednímu vydání tohoto díla (Edinburgh 1966, str. XXIV), Duncan Forbes zdůrazňuje, že „Ferguson, podobně jako Smith, Millar a další (nikoli však Hume/?/), rozptýlil práci *Zákonodárce a zakladatele států* pověru, kterou Durkheim považoval za větší překážku rozvoje společenské vědy než cokoli jiného a kterou lze najít i u Montesquieua... Mýtus o zákonodárci v 18. století vzkvétal z mnoha důvodů a jeho rozbití bylo snad neoriginálnější a nejmělejší čin společenské vědy skotského osvícenství.“

21/ Viz Sten Gagnér, *Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*, Uppsala 1960, str. 208 a 242. Zdá se patrné, že celé zmatení, které je ve sporu mezi právním pozitivismem a teoriemi přirozeného práva, ukazuje nazpět přímo k falešné dichotomii, o které je zde řeč.

Později proběhl slibný vývoj v diskusi těchto otázek mezi středověkými scholastiky, který vyústil do rozpoznání mezikategorie jevů, které byly „výsledkem lidského jednání, nikoli však vědomého lidského vytváření“. Ve 12. století začali někteří z těchto autorů zahrnovat pod *naturalis* všechno, co nebylo výsledkem lidského vymýšlení nebo vědomého vytváření;²² a v průběhu času se stále více zjišťovalo, že mnoho společenských jevů spadá do této kategorie. Vskutku v diskusi o společenských problémech, kterou vedli poslední scholastici, španělští jezuité 16. století, stalo se *naturalis* technickým termínem pro takové společenské jevy, které nebyly vědomě utvářeny lidskou vůlí. V práci jednoho z nich, Luise Moliny, se například vysvětluje, že přirozená cena „nazývá se přirozená ze samé povahy věci, oddělena od každého lidského zákona, z jehož nařízení by povstávala, přece však závislá na mnoha okolnostech, jimiž je obměňována, ano i na lidské náladě, na odhadu, na srovnání různých užitek, někdy pro pouhý lidský rozmar a libovůli“.²³ Vskutku tito naši předchůdci mysleli a „jednali pod silným dojmem toho, že lidstvo je nevědomé a hříšné“,²⁴ a například tvrdili, že přesná „matematická cena“, za kterou se může nějaký statek spravedlivě prodávat, je známa jedině Bohu, protože závisí na větším počtu okolností, než kolik jich může kdokoli znát, a že tudíž určení „spravedlivé ceny“ musí být ponecháno trhu.²⁵

Tyto počátky evolučního přístupu však byly podkopány v 16. a 17. století nástupem konstruktivistického racionalismu s tím výsledkem, že

22/ Viz *tamtéž*, str. 231 o Guillaumovi de Conches, a zejména jeho výrok: „A jest pozitivním, co jest člověkem vynalezeno, jako třeba to, co souvisí s lovem. Přirozeným zajisté, co není člověkem vynalezeno.“

23/ Luis Molina, *De iustitia et iure*, Kolín nad Rýnem 1596–1600, díl II, disputatione 347, č. 3: „Nazývá se přirozená ze samé povahy věci, oddělena od každého lidského zákona, z jehož nařízení by povstávala, přece však závislá na mnoha okolnostech, jimiž je obměňována, ano i na lidské náladě, na odhadu, srovnání různých užitek, někdy pro pouhý lidský rozmar a libovůli.“ O Molinovi viz Wilhelm Weber, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*, Münster 1959; a W. S. Joyce, „Ekonomie Luise Moliny“ (1948), nepublikovaná doktorská disertace na Harvardově univerzitě.

24/ Edmund Burke, „Reflections on the Revolution in France“, v: *Works*, Londýn 1808, díl 5, str. 437.

25/ Johanes De Lugo, *Disputationum de iustitia et iure tomus secundus*, Londýn 1642, disputatione 26, oddíl 4, č. 40: „nejistota tudíž kolem naší spravedlivé ceny matematické ... pochází od Boha, že ji neumíme vymezit“; viz též Joseph Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*, Jena 1941, str. 114–115.

jak termín „rozum“, tak termín „přirozené právo“ zcela změnily svůj význam. „Rozum“, který zahrnoval schopnost mysli rozlišovat mezi dobrem a zlem, to jest mezi tím, co je a co není v souladu se zavedenými pravidly,²⁶ začal znamenat schopnost takováto pravidla konstruovat dedukcí z explicitních premis. Pojetí přirozeného práva se tím přeměnilo v pojetí „práva rozumu“, tedy téměř v opak toho, co znamenalo předtím. Toto nové racionalistické přirozené právo Grotiuse a jeho následovníků²⁷ vskutku sdílelo se svými pozitivistickými protivníky představu, že veškeré právo je vytvořeno rozumem, nebo by jím alespoň mohlo být plně odůvodněno, a lišilo se od pozitivismu pouze předpokladem, že právo může být logicky odvozeno z apriorních premis, zatímco pozitivismus ho považoval za uvědomělou konstrukci založenou na empirické znalosti účinků, které bude mít na dosahování žádoucích lidských účelů.

Nástup evolučního přístupu

Po karteziánském znovuupnutí do antropomorfního pojmání těchto otázek začali Bernard Mandeville a David Hume znovu. Pravděpodobně byli inspirováni více tradicí anglického zvykového práva, zejména tím, jak ho vyložil Matthew Hale, než přirozeným právem.²⁸ Stále více se stávalo zřejmým, že utváření pravidelných struktur v lid-

26/ Jak to chápal John Locke viz jeho *Essays on the Law of Nature* (1676), red. W. von Leyden, Oxford 1954: „Nemyslím si, že rozumem ... se zde míní ona schopnost chápat, která vytváří řetězce myšlenek a odvozuje důkazy, nýbrž jisté vymezené principy jednání, z nichž pramení veškeré ctnosti a nevystavuje tento pro vlastní formování morálky ... rozum ani tak nestanovuje a nevystavuje tento přirozený zákon, jako ho spíše vyhledává a objevuje ... ani není rozum tolik tím, kdo tento zákon dělá, jako tím, kdo ho interpretuje.“

27/ Viz Joseph Kohler, „Španělské učení o přirozeném právu 16. a 17. století“, v: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, X, 1916–1917, zejména str. 235; a zvláště A. P. d'Entreves, *Natural Law*, Londýn 1951, str. 51 a dále, a postřeh na str. 51 o tom, „jak všichni rázem stojíme před doktrínou, která se cílevědomě zasazuje za konstrukci občanské společnosti jako výsledek uvědomělého volního jednání jejích součástí“. Viz též John C. H. Wu, „Přirozené právo a naše zvykové právo“, v: *Fordham Law Review*, XXIII, 1954, str. 21–22: „Moderní spekulativní, racionalistické filozofie přirozeného práva jsou vybočením z hlavní silnice scholastické tradice... Ubírají se cestou more geometrico.“

28/ O Matthewovi Halovi viz zejména J. G. A. Pollock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge 1957, kap. 7.

ských vztazích, které nebyly vědomým záměrem lidského jednání, klade problém, který vyžaduje rozvinutí systematické teorie společnosti. Této potřebě vyšli vstříc ve druhé polovině 18. století na poli ekonomie skotští morální filozofové, vedeni Adamem Smithem a Adamem Fergusonem, zatímco důsledkům, které bylo třeba odvodit pro politickou teorii, se dostalo velkolepých formulací od velkého a pronikavého Edmunda Burkeho, v jehož díle však budeme marně hledat systematickou teorii. Avšak zatímco v Anglii byl vývoj znovu vržen zpět proniknutím konstruktivismu ve formě benthamistického utilitarismu,²⁹ novou vitalitu získal na kontinentě z „historické školy“ lingvistiky a práva.³⁰ Po začátcích založených skotskými filozofy se systematický rozvoj evolučního přístupu ke společenským jevům odehrával hlavně v Německu zásluhou Wilhelma von Humboldta a F. C. von Savignyho. Nemůžeme si zde všimnout toho, že jak rozvoj lingvistiky, ačkoli to bylo po dlouhou dobu jediné pole mimo ekonomii, kde se dospělo k ucelené teorii, tak rozsah, v jakém byla teorie práva od římských dob oplodňována pojetími vypůjčenými od gramatiků, si zaslouží lepšího pochopení, než jakého se jim dnes dostává.³¹ Ve společenských vědách se evoluční přístup do anglické tradice navrátil prostřednictvím Savignyho následovníka Sira Henryho Maina.³² A ve velkém přehledu metod společenských věd z roku 1883, který předložil zakladatel rakouské ekonomické školy Carl Menger, bylo na kontinentě nejnplněji

29/ Viz významné pozorování J. M. Guyana, *La Morale anglaise contemporaine*, Paříž 1879, str. 5: „Benthamovi žáci přirovnávají svého učitele k Descartesovi. ‚Dejte mi hmotu a pohyb, říkal Descartes, a já udělám svět‘; avšak Descartes mluvil pouze o fyzikálním světě, díle to netečném a necitlivém... ‚Dejte mi, může říci zase Bentham, ‚dejte mi lidské city, radost a utrpení, bolest a rozkoš a já vytvořím morální svět. Udělám nejen spravedlnost, ale také štědrost, vlastenectví, lidumilnost a všechny milé ctnosti, kde sublimují ve své čistotě a vzepjatosti‘.“

30/ O nepřímém vlivu Edmunda Burkeho na německou historickou školu přes hannoverského učence Ernsta Brandese a A. W. Rehberga viz H. Ahrens, *Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht*, Vídeň 1852⁴, str. 64, první francouzské vydání, Paříž 1938, str. 54; a nověji Gunnar Rexius, „Studie k učení o státu historické školy“, v: *Historische Zeitschrift*, CVII, 1911; Frieda Braun, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg 1917; a Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966.

31/ Viz Peter Stein, *Regulae Iuris*, Edinburgh 1966, kap. 3.

32/ Viz Paul Vinogradoff, *The Teaching of Sir Henry Maine*, Londýn 1904, str. 8: „Přistupoval (Maine) ke studiu práva veden hlavně německou historickou školou právnictví, která se formovala kolem Savignyho a Eichhorna. Speciální rozklad v jeho *Ancient Law* o závěti, smlouvě, vlastnění atd. nenechává na pochybách o jeho úzké závislosti na spisech Savignyho a Puchty.“

znovu ukázáno ústřední místo, které pro všechny společenské vědy má problém spontánního utváření institucí a jeho genetický charakter. V poslední době byla tato tradice nejlodněji rozvinuta kulturní antropologií – alespoň některé z jejích vůdčích postav si byly plně vědomy existence těchto předchůdců.³³

J. Jelikož evoluční pojetí bude hrát v celé naší diskusi ústřední roli, je důležité vyjasnit některá nedorozumění, která v poslední době způsobila odpor vůči němu ze strany těch, kteří se zabývají studiem společenské vědy vypůjčily z biologie. Ve skutečnosti tomu bylo naopak, a jestliže byl Charles Darwin s to úspěšně aplikovat na biologii pojem, který z velké části získal od společenských věd, pak to význam tohoto pojmu v disciplíně, ze které pochází, nesnižuje. Bylo to právě v 18. století při zkoumání takových společenských útvarů, jako jsou jazyk a morálka, právo a peníze, kdy konečně došlo k jasnému formulování pojmové dvojice evoluce a spontánního utváření řádu, čímž byly vytvořeny intelektuální nástroje, které Darwin a jeho současníci byli s to aplikovat na biologický vývoj. Tito morální filozofové 18. století a historická škola práva a jazyka mohou být velmi dobře označováni – jak se někteří z teoretiků jazyka v 19. století vskutku sami označovali – za darwinisty před Darwinem.³⁴

33/ O odvozenosti sociální antropologie od sociálních a právních filozofů 18. a 19. století viz E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londýn 1915, str. 23; a Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, New York 1965, str. 17.

34/ Kromě takovýchto nedávných studií, jako J. W. Burrow, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge 1966; Bentley Glass (red.), *Forerunners of Darwin*, Baltimore 1959; M. Banton (red.), *Darwinism and the Study of Society*, Londýn 1961; Betty J. Meggers, (redaktorka Washingtonské antropologické společnosti), *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, Washington 1959; a C. C. Gillispie, *Genesis and Geology*, Cambridge (Mass.) 1951, viz zejména o vlivu Davida Huma na dědečka Charlese Darwina, Erasma Darwina, K. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, New York 1928², str. 217; F. C. Haber v Bentley Glass (red.), *cit dílo* str. 251; o skutečnosti, že všichni tři nezávislí objevitelé vývojové teorie, Charles Darwin, Alfred Russell Wallace a Herbert Spencer, vděčili za podnět společenské teorii viz J. Arthur Thompson, „Darwinovi předchůdci“, v: A. C. Seward (red.), *Darwin and Modern Science*, Cambridge 1909, str. 19; a o Darwinovi zvláště viz E. Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien*, II, Lipsko 1909, str. 121. Viz též C. S. Peirce, „Vývojová láska“ (1893), přetištěno v jeho *Collected Papers*, vydal C. Hartshorn a P. Weiss, Cambridge (Mass.) 1935, díl 6, str. 293: „Darwinův Původ druhů pouze rozšiřuje politicko-ekonomické vidění pokroku na celé království živočišného a rostlinného světa.“ Celkový stav dobře shrnul Simon N. Patten, *The Development of English Thought*, New York 1899,

Společenský teoretik z 19. století, který se musel ideji vývoje učit od Darwina, nebyl hoden své mzdy. Naneštěstí se jí někteří naučili vskutku u něj a vyprodukovali názory, které pod názvem „sociální darwinismus“ nesou od té doby odpovědnost za nedůvěru, se kterou společenští vědci na pojem vývoje pohlížejí. Jsou zde samozřejmě důležité rozdíly mezi způsobem, kterým proces selekce působí v kulturní transmissi vedoucí k utváření společenských institucí, a způsobem, kterým působí v selekci vrozených biologických charakteristik a v jejich transmissi fyziologickou dědičností. Omylem „sociálního darwinismu“ bylo, že se soustřeďoval spíše na selekci jednotlivců než na selekci institucí a postupů, a spíše na selekci vrozených než na selekci kulturou předávaných schopností jednotlivců. Ačkoli však má schéma darwinistické teorie na selekci kulturou předávaných schopností jednotlivců pouze omezené použití a jeho doslovná aplikace vede k těžkým deformacím, základní pojetí evoluce je v obou oblastech stále totéž.

Dalším velkým nedorozuměním, které vedlo k diskreditaci teorie společenského vývoje, je přesvědčení, že vývojová teorie sestává ze „zákonů vývoje“. Pravda je to nanejvýše v jednom zvláštním smyslu slova „zákon“ a určitě to pravda není, jak se často myslí, ve smyslu výroku o nutné posloupnosti jednotlivých stadií nebo fází, jimiž proces

str. XXIII: „Tak jako byl Adam Smith posledním z moralistů a prvním ekonomem, byl Darwin posledním z ekonomů a prvním biologem.“ Dvě dobře známé pasáže ze Sira Fredericka Pollocka rovněž snesou opakování, první z nich je z *Oxford Lectures and Other Discourses*, Londýn 1890, str. 41: „Vývojová doktrína není ničím jiným než historickou metodou aplikovanou na přírodní fakta, historická metoda není ničím jiným než vývojovou doktrínou aplikovanou na lidské společnosti a instituce. Když Charles Darwin vytvořil filozofii přírodních dějin (žádný skromnější název není hoden této ideje, jež přeměnila znalost organické přírody z množství jednotlivostí na souvislý celek), pracoval ve stejném duchu a k téměř cílům jako velcí pisatelé, kteří si všímali jeho pole stejně tak málo jako on jejich a kteří položili trpělivým studiem historických faktů základ solidní a racionální filozofie politiky a práva. Savigny, kterého ještě dost neznáme a nectíme, nebo náš vlastní Burke, kterého známe a ctíme, ale nemůžeme nikdy ctít dost, byli darwinisty před Darwinem. Do určité míry je možné totéž říci o velkém Francouzi Montesquieuovi, jehož nevyrovnaný, avšak zářivý génus zapadl v generaci formalistů.“ Druhá pasáž je z *Essay in the Law*, Londýn 1922, str. 11: „Starověké právo a Původ druhů byly skutečné výsledky jednoho a téhož intelektuálního pohybu ve dvou různých oborech – pohybu, který spojujeme se slovem vývoj.“

/Nárok být nazýváni darwinisty před Darwinem vznesli těmito slovy jazykovědci August Schleichner, *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Výmár 1867, a Max Müller, „Darwinova filozofie jazyka“, v: *Fraser's Magazine*, VII, 1873, str. 662.

evoluce musí projít a který extrapolací vede k předpovědi budoucího průběhu vývoje. Vlastní vývojová teorie neposkytuje nic více než pouhý popis procesu, jehož výsledek bude záviset na velmi rozsáhlém počtu jednotlivých faktů, jichž je příliš mnoho na to, abychom je mohli znát v jejich celku, a nevede tudíž k předpovědi budoucnosti. V důsledku toho jsme omezeni na „vysvětlování principu“ či na pouhou předpověď toho, jakou abstraktní strukturu bude daný proces vykazovat.³⁵

Domnělé zákony všeobecného vývoje, údajně odvozené z pozorování, nemají ve skutečnosti nic společného s legitimní vývojovou teorií, která vypovídá o procesu. Jsou odvozeny ze zcela odlišných pojetí historicismu Comta, Hegela a Marxe a jejich holistického přístupu a vyjadřují čistě mystickou nutnost, že vývoj musí projít jistou predeterminovanou cestou. Ačkoli se musí připustit, že původní význam termínu „evoluce“ k takovémuto „klubku“ potencialit, jež jsou obsaženy v zárodku, poukazuje, proces, jímž biologická a společenská teorie vysvětluje objevení se různých složitých struktur, však takovouto posoupnost jednotlivých kroků neimplikuje. Ti, kterým pojem evoluce implikuje nutně posoupnost predeterminovaných „stadií“ nebo „fází“, jimiž vývoj nějakého organismu nebo společenské instituce musí projít, tudíž odůvodněně zamítají takovéto pojetí vývoje, pro které neexistuje vědecký podklad.

V tomto bodě se stručně zmíníme o tom, že časté pokusy o použití pojmu evoluce nejen jako vysvětlení vzniku pravidel chování, nýbrž jako základní preskriptivní vědy o etice rovněž nemají žádný základ v legitimní vývojové teorii, nýbrž patří k těmže extrapolacím pozorovaných tendencí do podoby „zákonů vývoje“, pro něž není žádného odůvodnění. Toto je třeba zde konstatovat, neboť někteří významní biologové, kteří vlastní vývojové teorii dozajista rozumějí, jsou k takovému tvrzení pokoušeni.³⁶ Naším zájmem zde je však jen ukázat, že takovéto nadužití pojmu evoluce v předmětech, jako je antropologie, etika a také právo, které jej na čas zdiskreditovalo, bylo založeno na chybném pojetí povahy vývojové teorie, a že pokud se pojem evoluce

35/ Vskutku je třeba se obávat, aby někteří z nejnadšenějších stoupců evolucionismu v sociální antropologii, jako jsou žáci Leslie A. Whita, kteří tím, že kombinují legitimní „specifický“ vývoj s tím, co nazývají „obecným“ vývojem výše popsaného druhu, opět nezdiskreditovali znovuoživený vývojový přístup: viz zejména M. D. Sahuns a E. R. Service, *Evolution and Culture*, Ann. Arbor (Mich.) 1960.

36/ Viz C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Londýn 1960; T. H. Huxley a Julian Huxley, *Evolution and Ethics 1893–1943*, Londýn 1947; J. Needham, *Time: The Fleeting River*, Londýn 1943; a A. G. N. Flew, *Evolutionary Ethics*, Londýn 1967.

chápe ve svém správném významu, pak stále platí, že složitým, spontánně utvářeným strukturám, se kterými má co dělat společenská teorie, lze porozumět jen jako výsledku vývojového procesu, a že je zde tudíž „genetický prvek od teoretických věd neoddelitelný“.³⁷

Přetrvávání konstruktivismu v běžném myšlení

Je obtížné plně docenit rozsah, ve kterém konstruktivistický klam určo-
val během posledních tří set let postoje mnoha z těch nejnezávislejších a nejodvážnějších myslitelů. Zavržení vážnosti, kterou náboženství přikládalo zdroji a základům platnosti tradičních pravidel morálky a práva, vedlo k zamítnutí těchto pravidel samotných, pokud nemohla být racionálně odůvodněna. Právě za svůj výkon „osvobození“ lidské mysli vděčí mnozí oslavovaní myslitelé tohoto období za svou pověst. Můžeme to zde ilustrovat jen tím, že uvedeme téměř náhodný výběr několika málo charakteristických případů.³⁸

Jedním z nejznámějších je samozřejmě Voltaire, jehož názory na problém, kterým se budeme hlavně zabývat, nalezly svůj výraz v nabídání – „chcete-li dobré zákony, spalte ty, které máte, a udělejte si nové“.³⁹ Ještě větší vliv vykonával Rousseau; o něm bylo trefně řečeno:⁴⁰

„Neexistoval dokonce žádný zákon kromě zákona vyjadřujícího vůli žijících lidí – toto byla jeho největší hereze z mnoha hledisek, včetně křesťanského; bylo to rovněž jeho největší tvrzení v politické teorii... Udělal to, co bylo revoluční až dost: podkopal důvěru mnoha lidí ve spravedlnost společnosti, ve které žili.“

A udělal to požadavkem, aby „společnost“ byla spravedlivá tak, jako kdyby to byla myslící bytost.

Odmítnutí uznat za závazné jakékoli pravidlo chování, jehož odůvodnění nebylo racionálně předvedeno nebo „objasněno a ozřejmě-

37/ Carl Menger, *Problems of Economics and Sociology*, vydal Louis Schneider, Urbana (Ill.) 1963, str. 94.

38/ V čele této tradice by asi měl být uveden B. de Spinoza a jeho často citovaný výrok v *Ethics* (vydání Everyman, str. 187), že „svobodný člověk, který žije jedině podle diktátu rozumu“.

39/ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, díl V, „Zákon“, v: *Oeuvres complètes de Voltaire*, vydal Hachette, díl XVIII, str. 432.

40/ R. A. Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, díl I, Princeton 1959, str. 114.

no každému jednotlivci“⁴¹, se v 19. století stává stále se navracejícím tématem. Dva příklady tento postoj ukážou. Brzy na počátku onoho století nalézáme argumentaci Alexandra Herzena: „Vy chcete knihu pravidel, zatímco já si myslím, že když se dosáhne jistého stadia, mělo by být hanbou muset ji používat, protože opravdu svobodný člověk si vytváří svou vlastní morálku.“⁴² A téměř stejným způsobem význačný současný pozitivistický filozof tvrdí, že „moc rozumu nesmí být spatřována v pravidlech, která rozum diktuje naší imaginaci, nýbrž ve schopnosti osvobodit nás od jakéhokoli druhu pravidel, k nimž nás poutají zkušenosti a tradice.“⁴³

Nejlepší popis tohoto stavu myslí, podaný duchovním představitelem naší doby, lze nalézt v úvaze lorda Keynesa v řeči nazvané „Moje rané víry“.⁴⁴ Když hovořil v roce 1938 o době před třiceti pěti lety, kdy mu bylo dvacet, řekl o sobě a svých přátelích:

„Zcela jsme odmítali osobní povinnost podřizovat se obecným pravidlům. Nárokovali jsme si právo soudit každý jednotlivý případ podle jeho okolností a moudrost, zkušenost a sebeovládání dělat to úspěšně. Byla to velmi důležitá část naší víry, prudce a agresivně zastávané, a pro ostatní svět to byla naše nejviditelnější a nejnebezpečnější charakteristika. Zcela jsme odmítali obvyklou morálku, konvence a tradiční moudrost. Byli jsme, třeba říci, v přísném slova smyslu amorální ... neuznávali jsme žádné morální závazky, žádný vnější příkaz k podřízení se nebo poslušnosti. Tváří v tvář nebesům jsme se dožadovali být soudci ve své vlastní věci.“

K čemuž dodal: „Pokud se mě týče, je už pozdě něco měnit. Zůstávám a vždycky zůstanu amorální.“

Každému, kdo sám vyrostl před první světovou válkou, je zřejmé, že to tehdy nebyl postoj vyhrazený skupině z Bloomsbury, nýbrž postoj velmi rozšířený, sdílený mnohými z neaktivnějších a nejnezávislejších duchů té doby.

41/ Edmund Burke, „Obhajoba přirozené společnosti“, předmluva ve *Works*, Londýn 1808, str. 7.

42/ Alexander Herzen, *From the Other Shore*, vydal I. Berlin, Londýn 1956, str. 28 a 141.

43/ Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley (Calif.) 1951, str. 141.

44/ Citováno v John Maynard Keynes, *Two Memoirs*, Londýn 1949, str. 97.

Náš antropomorfní jazyk

To, jak hluboce prostupuje mylná konstruktivistická nebo intencionalistická interpretace naším přemýšlením o společenských jevech, nahlédneme, vezmeme-li význam mnoha termínů, které musíme použít, chceme-li o oněch jevech pojednat. Většina omylů, proti nimž budeme v této knize argumentovat, je vskutku tak hluboce zabudovaná do našeho jazyka, že použití zavedených termínů přivede někoho neopatrného téměř nutně k chybným závěrům. Jazyk, který musíme používat, se vyvíjel po tisíciletí, během nichž si člověk dokázal představovat jakýkoliv řád pouze jakožto produkt vědomého vytváření a kdy každý projev řádu, jež v nějakém jevu objevil, považoval za důkaz činnosti osobního tvůrce. V důsledku toho prakticky veškeré termíny, které máme k označení takovýchto uspořádaných struktur nebo jejich fungování, obsahují náznak, že je vytvořil nějaký zosobněný činitel. A právě kvůli tomu zpravidla vedou k chybným závěrům.

Do jisté míry to platí pro veškerý vědecký slovník. Fyzikální vědy neméně než biologické nebo společenské teorie si musely posloužit termíny antropomorfního původu. Avšak fyzik, který hovoří o „síle“ nebo „inerci“ nebo o tělese „působícím“ na jiné, používá tyto výrazy ve všeobecně srozuměném technickém smyslu, u něhož nehrozí, že by zaváděl. Hovořit však o společnosti, která „jedná“, vyčarovává najednou asociace, které jsou velmi zavádějící.*

Tento sklon budeme obecně nazývat „antropomorfismem“, i když tento výraz není zcela přesný. K větší přesnosti bychom měli rozlišovat mezi dokonce ještě primitivnějším postojem, který *personifikuje* takové entity jako společnost tím, že jim připisuje vlastnictví myslí, a který je správně označován jako *antropomorfismus* nebo *animismus*, a poněkud složitější interpretací, která připisuje jejich řád a fungování *vědomému vytváření* nějakým určitým činitelem a kterou je lépe označovat jako *intencionalismus*, *artificialismus*⁴⁵ nebo, jak to děláme zde, jako *konstruktivismus*. Tyto dva sklony se však navzájem

* Anglické „inertia“ znamená lhostejnost i setrvačnost, takže čeština v tomto případě antropomorfní není. Antropomorfní „jednání“ společnosti, se kterým se často setkáváme v češtině, nemá fyzikální jazykové asociace jako v angličtině, kde může „jednat“ těleso i společnost (*to act*). Těleso v češtině „působí“, což je výraz vhodně neosobní. Pozn. překl.

45/ J. Piaget, *The Child's Conception of the World*, Londýn 1929, str. 359: „Dítě začíná tím, že všude hledá účel, a teprve druhotně se zabývá rozlišováním mezi účely věcí samotných (animismus) a účely těch, kdo věci udělali (artificialismus).“

prolínají více méně nepostřehnutelně, a tak budeme pro naše účely obecně používat „antropomorfismus“ bez onoho jemnějšího rozlišování.

Jelikož prakticky celý slovník, který je k dispozici pro diskusi o spontánních řádech, jimiž se budeme zabývat, má takovéto zavádějící vedlejší významy, musíme mít do jisté míry volnost v rozhodování, která slova použijeme v přísném neantropomorfním smyslu a která použijeme jen tehdy, chceme-li implikovat úmysl nebo vědomé vytváření. Pro zachování jasnosti je však podstatné, abychom určitá slova používali buď jen pro výsledky uvědomělého konstruování, nebo jen pro výsledky spontánního utváření, nikoli však pro obojí. Někdy však, jako v případě výrazu „řád“, bude nezbytné použít jej v neutrálním významu, který zahrnuje jak spontánní řád, tak „organizaci“ či „uspořádání“. Poslední dva výrazy, které budeme používat pouze pro výsledky vědomého vytváření, ilustrují fakt, že je často stejně obtížné nalézt výrazy, které vždy implikují vědomé vytváření, jako nalézt takové, které to nedělají. Biolog bude obecně bez váhání hovořit o „organizaci“ bez implikace vědomého vytváření, avšak znělo by divně, kdyby řekl, že nějaký organismus nejen že má organizaci, nýbrž že je organizací nebo že byl zorganizován. Úloha, kterou termín „organizace“ sehrál v rozvoji moderního politického myšlení, a význam, který mu moderní „teorie organizace“ přikládá, se v daném kontextu zdají ospravedlňovat omezení jeho významu pouze na výsledky vědomého vytváření.

Jelikož rozlišení mezi vytvořeným řádem a řádem, který se utváří sám jako výsledek pravidelnosti v jednání jeho prvků, bude hlavním tématem další kapitoly, není třeba se jím zde dále zabývat. A ve druhém dílu se důkladněji podíváme na skoro vždy matoucí vlastnost slůvka „sociální“, které díky svému obzvlášť nepolapitelnému charakteru vnáší zmatek do téměř každého výroku, v němž je použito.

Uvidíme rovněž, že takové běžné představy, jako že společnost „ječná“ nebo že „zachází“ s osobami nebo je „odměňuje“, „odplácí“ jí nebo že „hodnotí“ nebo „vlastní“ nebo „řídí“ předměty nebo službu nebo že je za něco „odpovědná“ nebo něčím „vinná“ nebo že může být „spravedlivá“ nebo „nespravedlivá“ nebo že ekonomika „rozděluje“ nebo „alokuje“ zdroje, ty všechny napovídají o falešné intencionalistické nebo konstruktivistické interpretaci slov, která by bez takovýchto vedlejších významů použita být mohla, která však uživatele téměř nevyhnutelně vedou k nelegitimním závěrům. Uvidíme, že takováto zmatení jsou u kořenů základních koncepcí vysoce vlivných škol myš-

lení, které zcela podlehlly víře, že všechna pravidla nebo zákony musí být někým vymyšlené nebo explicitně schválené. Jen když se chybně předpokládá, že veškerá pravidla správného chování byla někým uvědoměle udělána, jsou přijatelné takové zdánlivě správné argumenty, jako že veškerá moc dělat zákony musí být svémocná nebo že musí vždy existovat nějaký nejvyšší „svrchovaný“ zdroj moci, z něhož se veškeré právo odvozuje. Mnohé z odvěkých hlavolamů politické teorie a mnohé z koncepcí, které hluboce ovlivnily vývoj politických institucí, jsou produktem tohoto zmatení. Zejména to platí o té tradici právní teorie, která se více než které jiné pyšní tím, že zcela unikla antropomorfním koncepcím, totiž té o právním pozitivismu; neboť její analýza dokazuje, že zcela spočívá na tom, co jsme nazvali konstruktivistickým klamem. Ve skutečnosti je jednou z hlavních odnoží toho racionalistického konstruktivismu, který svým doslovným chápáním výroku, že člověk veškerou svou kulturu a instituce „udělal“, byl doveden k fikci, že veškeré právo je produktem něčí vůle.

Dalším termínem, jehož nejednoznačnost měla podobný matoucí vliv na společenskou teorii, a zejména na některé pozitivistické teorie práva, a který by zde měl být tudíž stručně zmíněn, je termín „funkce“. Je to téměř nepostradatelný termín pro diskuse o těch sebezáchovných strukturách, které nalezneme stejně tak v biologických organismech jako ve spontánních společenských řádech. Takováto funkce může být vykonávána, aniž působící část ví, jakému účelu její působení slouží. Avšak charakteristický antropomorfismus pozitivistické tradice vedl ke zvláštnímu zkomolení: ze zjištění, že nějaká instituce má nějakou funkci, byl vyvozen závěr, že osoby vykonávající tuto funkci musejí být při tom řízeny nějakou další lidskou vůlí. A tak pravdivý poznatek, že instituce soukromého vlastnictví má funkci nezbytnou pro udržování spontánního řádu společnosti, vedl k přesvědčení, že je k tomuto účelu třeba řídicího působení nějaké autority – tento názor je dokonce výslovně zakotven v ústavách některých zemí, které byly formulovány pod vlivem pozitivistické inspirace.

Rozum a abstrakce

Ty aspekty karteziánské tradice, které jsme označili jako konstruktivismus, jsou také často nazývány jednoduše jako racionalismus, což dává možnost vzniku nedorozumění. Stalo se například obvyklým hovořit o jeho raných kritikách, zejména o Bernardu Mandevillovi a Davidu

Humovi, jako o „antiracionalistech“,⁴⁶ a to vzbudilo dojem, že těmto „antiracionalistům“ záleželo na dosažení neefektivnějšího využití rozumu méně než těm, kteří si činili zvláštní nárok na jméno racionalistů. Skutečností však je, že takzvaní antiracionalisté trvají na tom, že učinit rozum co možná neefektivnějším vyžaduje pochopení mezi promoci vědomého rozumu a pochopení moci, kterou získáváme od procesů, jež si neuvědomujeme, což je to, co konstruktivistickým racionalistům chybí. Mínil-li se tudíž slovem racionalismus přání udělat rozum co možná neefektivnějším, pak jsem i já sám racionalistou. Jestliže však tento výraz znamená, že vědomý rozum by měl určovat každé jednotlivé jednání, pak racionalistou nejsem a takovýto racionalismus se mi zdá velmi nerozumný. Jistě jedním z úkolů rozumu je rozhodovat, jak daleko má sahat jeho kontrola nebo jak dalece by se měl spoléhat na jiné síly, které plně kontrolovat nemůže. Je tudíž lepší v této souvislosti nerozlišovat mezi „racionalismem“ a „antiracionalismem“, nýbrž rozlišovat mezi konstruktivistickým a evolučním nebo v termínech Karla Poppera mezi naivním a kritickým racionalismem.

S neurčitým významem výrazu „racionalismus“ souvisejí všeobecně zastávané názory o sklonu k „abstrakci“ charakteristickém pro „racionalismus“. Jméno racionalismus se používá často dokonce k označení přehnaného nadšení pro abstrakci. Charakteristickou vlastností konstruktivistického racionalismu je však spíše jeho nespokojenost s abstrakcí – to, že neuznává, že abstraktní pojmy jsou prostředky, jak se zmocnit složitosti konkrétního, kterou naše mysl není s to plně zvládnout. Vývojový racionalismus na druhé straně uznává abstrakci jako nepostradatelný prostředek mysli, jenž jí dává schopnost zacházet s realitou, kterou nemůže plně obsáhnout. To souvisí se skutečností, že v konstruktivistickém názoru je „abstraktnost“ pojata jako vlastnost omezená na vědomé myšlení nebo pojmy, zatímco ve skutečnosti je to charakteristika, kterou mají veškeré procesy, které určují jednání dlouho předtím, než se objeví ve vědomém myšlení nebo než jsou vyjádřeny jazykem. Kdykoli nějaký typ situace vyvolá v jednotlivci dispozici k určitému vzorci odpovědi, onen základní vztah označovaný jako „abstraktní“, je přítomen. Nemůže být nejmenší pochyby o tom, že zvláštní schopnosti centrálního nervového systému spočívají přesně ve faktu, že jednotlivé stimuly nevyvolávají přímo jednotlivé odpovědi, nýbrž umožňují určitým třídám nebo uskupením stimulů připravit

46/ Jak jsem to podle ranějších autorit dělal dříve já sám. Důvody, proč se mi nyní zdá zavádějící, viz v mé přednášce „Druhy racionalismu“, v: SPPE.

určité dispozice ke třídám jednání a že až navrstvení mnoha takovýchto dispozic specifikuje konkrétní jednání, které z toho vyplýne. Tuto „prvotnost abstraktního“, jak jsem ji nazval jinde,⁴⁷ budeme v celé této knize předpokládat.

Abstraktnost zde tudíž nebude považována jen za vlastnost, kterou mají ve větší nebo menší míře všechny (vědomé či nevědomé) duševní procesy, nýbrž za základ schopnosti člověka úspěšně se pohybovat ve světě, jenž je mu velmi nedokonale znám – za adaptaci na svou neznalost většiny jednotlivých faktů svého okolí. Hlavním účelem našeho důrazu na pravidla, která řídí naše jednání, je vyzdvihnout ústřední význam abstraktního charakteru všech duševních procesů.

Takto nahlížena není abstrakce něčím, co by mysl produkovala logickým procesem ze svého vnímání reality, nýbrž spíše vlastností kategorií, kterými operuje – nikoli produktem mysli, nýbrž spíše tím, z čeho mysl sestává. Nikdy nejednáme a ani bychom nemohli jednat tak, že vezmeme plně v úvahu veškerá fakta určité situace, nýbrž vždycky tak, že vydělíme jako relevantní jen některé její aspekty, a to nikoli vědomým výběrem nebo uvědomělou selekcí, nýbrž mechanismem, nad nímž nemáme vědomou kontrolu.

Nyní bude snad jasné, že náš neustálý důraz na neracionální charakter mnoha našich jednání nemá za cíl tento způsob jednání umenšovat nebo kritizovat, nýbrž má naopak uvést jeden z důvodů, proč je úspěšný; a dále nemá za cíl naznačovat, že bychom se měli snažit pochopit, proč děláme to, co děláme, nýbrž má zdůraznit, že to není možné; a konečně chce říci, že můžeme využít tolika zkušeností ne proto, že tyto zkušenosti máme, nýbrž proto, že aniž je známe, byly vtěleny do schémat myšlení, která nás vedou.

Existují dvě možná chybná pochopení našeho stanoviska, kterým se musíme snažit předejít. Jedno je odvozeno ze skutečnosti, že jednání, které je vedeno pravidly, jichž si nejsme vědomi, je často označováno jako „instinktivní“ nebo „intuitivní“. V těchto slovech není mnoho rušivého až na to, že obě, a zejména slovo „intuitivní“, se vztahují ke vnímání jednotlivého a relativně konkrétního, zatímco my se zde zajímáme o duševní schopnosti určující velmi obecné nebo abstraktní vlastnosti podniknutých jednání. Tak, jak je obvykle používán, výraz „intuitivní“ naznačuje vlastnost, jíž abstraktní pravidla, která při svém jednání sledujeme, nemají, a z tohoto důvodu by bylo lépe se mu vyhnout.

47/ Viz mou studii „Prvotnost abstraktního“, v: A. Koestler a J. R. Smithies (red.), *Beyond Reductionism*, Londýn 1969.

Druhým možným nedorozuměním u našeho stanoviska je dojem, že důraz, který klademe na nevědomý charakter mnoha pravidel, která řídí naše jednání, je spojen s pojetím nevědomí nebo podvědomí, na němž spočívají teorie psychoanalýzy nebo „hlubinné psychologie“. I když do určité míry mohou tyto dva názory směřovat k vysvětlení téhož jevu, ve skutečnosti jsou zcela odlišné. Nebudeme používat to celé pojetí nevědomé mysli, která se liší od vědomé mysli jen tím, že je nevědomá, avšak v ostatních ohledech pracuje stejným, racionálním, cílově orientovaným způsobem jako mysl vědomá – ve skutečnosti budeme toto pojetí považovat za neoprávněné a chybné. Nic se nezíská tím, že se postuluje takováto mystická entita, nebo tím, že se různým sklonům nebo pravidlům, která dohromady utvářejí složitý řád, který nazýváme mysl, připíše některá z vlastností, kterou vykazuje výsledný řád. Zdá se, že psychoanalytici v tomto ohledu pouze vytvořili dalšího démona, který údajně zase řídí „démona ve stroji“⁴⁸ známého z karteziánského dualismu.

Proč extrémní formy konstruktivistického racionalismu pravidelně vedou k revoltě proti rozumu

V závěru této úvodní kapitoly je namísto několik poznámek o jevu, který záběr této knihy přesahuje, ale má přitom značný význam pro pochopení jejího bezprostředního tématu. Máme na mysli skutečnost, že konstruktivistický racionalismus, který neuznává žádné meze používání vědomého rozumu, plodil v dějinách vždy znovu a znovu revoltu proti rozumu. Vskutku, tento vývoj, ve kterém přecenění moci rozumu vede přes deziluzi k násilné reakci proti řízení se abstraktním rozumem a k vynášení moci konkrétní vůle, není ani v nejmenším paradoxní, nýbrž téměř nevyhnutelný.

Iluze, která vede konstruktivistické racionalisty pravidelně k dosazování vůle na trůn, spočívá ve víře, že rozum může přesáhnout doménu abstrakce a že je sám ze sebe schopen určit žádoucnost jednotlivých jednání. Rozum však může řídit jednání vždy pouze s jednotlivými, neracionálními impulzy a jeho funkce v podstatě spočívá v omezování emocí nebo usměrňování jednání pobízeného jinými faktory. Iluze, že rozum sám nám může říci, co bychom měli dělat, a že tudíž všichni rozumní lidé by měli být s to zapojit se do úsilí při sledování společen-

⁴⁸ Viz Gilbert Ryle. *The Concept of Mind*, Londýn 1949.

ských cílů jakožto členové nějaké organizace, se rychle rozplyne, když se ji pokusíme převést do praxe. Avšak přání použít náš rozum k převedení celé společnosti na jeden racionálně řízený stroj stále přetrvává a k jeho realizaci jsou všem ukládány společné cíle, které nemohou být rozumem odůvodněny a nemohou být ničím jiným než rozhodnutím jednotlivých vůlí.

Racionalistická revolta proti rozumu, můžeme-li ji tak nazvat, směřuje zpravidla proti abstraktnosti myšlení. Nechce uznávat, že veškeré myšlení musí zůstat v různých stupních abstraktní, a že tudíž nemůže nikdy plně určovat jednotlivá jednání ze sebe. Rozum je pouhou kázní, proniknutím k mezím možností úspěšného jednání, které nám často řekne jen to, co nedělat. Tato kázeň je nezbytná přesně proto, že náš intelekt není s to uchopit realitu v celé její složitosti. Ačkoli abstrakce rozšiřuje rozsah jevů, které můžeme intelektuálně zvládat, dělá to tím, že omezuje stupeň, do jakého můžeme důsledky našich jednání předvídat, a tudíž to dělá také omezením stupně, do jakého můžeme tvarovat svět podle své libosti, na jisté obecné rysy. Liberalismus z tohoto důvodu omezuje vědomé řízení celkového řádu společnosti na prosazování takových obecných pravidel, jež jsou nezbytná pro utváření spontánního řádu, jehož detaily nemůžeme předvídat.

Snad nikdo neviděl toto spojení mezi liberalismem a proniknutím k mezím moci abstraktního myšlení jasněji než onen ultraracionalista, který se stal hlavou a studnicí nejmodernějšího iracionalismu a totalitarismu, G. W. F. Hegel. Když napsal, že „názor, který lpí na abstrakci, je *liberalismus*, nad nímž to konkrétní vždycky převládne a který vždycky v boji proti němu ztroskotá“⁴⁹ popsal pravdivě fakt, že ještě nejsme dost zralí, abychom se na jakkoli dlouho podřídili přísné disciplíně rozumu a nedovolovali svým emocím neustále prorážet jeho omezení.

Spolehnutí se na to abstraktní tak není důsledkem přeceňování našeho rozumu, nýbrž spíše důsledkem proniknutí k mezím jeho moci. Právě přeceňování moci rozumu vede k revoltě proti podřízení se abstraktním pravidlům. Konstruktivistický racionalismus zamítá požada-

⁴⁹ Viz G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, vydal G. Lasson, Lipsko 1930³, a přetištěno v: *Gesellschaft, Staat, Geschichte*, vydal F. Bulow, (Lipsko, bez data), str. 317: „Směr, který trvá na abstrakci, je liberalismus, nad nímž vždy vítězí to konkrétní, kvůli kterému liberalismus všude bankrotuje.“ Tato pasáž není obsažena na odpovídajícím místě ve „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte“, v: *Werke*, Berlín 1837, díl 9 nebo v Jubiläumausgabe, Stuttgart 1928, díl 11, str. 556–557.

vek této disciplíny rozumu, protože si namlouvá, že rozum může přímo zvládat všechny jednotlivosti; a je tím veden k preferování konkrétního před abstraktním, jednotlivého před obecným, protože si jeho stoupenici neuvědomují, jak velmi tím omezují rozsah skutečné kontroly rozumem. *Arogance* rozumu se projevuje u těch, kteří věří, že se mohou obejít bez abstrakce a dosáhnout plného ovládnutí konkrétního a tak pozitivně ovládat společenské procesy. Přání přemodelovat společnost podle obrazu jednotlivce, které od Hobbese řídilo racionalistickou politickou teorií a které velké společnosti připisuje vlastnosti, jež mohou mít pouze jednotlivci nebo uvědoměle vytvořené organizace, vede ke snaze nejen o to být racionální, ale též všechno takovým učinit. Ačkoli se musíme snažit udělat společnost dobrou v tom smyslu, že v ní budeme rádi žít, nemůžeme ji udělat dobrou v tom smyslu, že se bude chovat morálně. Nemá smysl aplikovat měřítko vědomého chování na ty nezamýšlené důsledky individuálního jednání, které všechno to skutečně společenské tvoří, leda že by se to nezamýšlené eliminovalo – což by znamenalo eliminovat všechno, co nazýváme kulturou.

Velká společnost a civilizace, kterou umožnila, jsou výsledkem rostoucí schopnosti člověka komunikovat abstraktní myšlenky, a když řekneme, že to, co mají všichni lidé společné, je jejich rozum, míníme tím jejich společnou schopnost abstraktního myšlení. To, že člověk používá tuto svou schopnost v široké míře bez explicitní znalosti abstraktních principů, jež ho vedou, a že nerozumí všem důvodům, proč sám sobě dovoluje být takto veden, vytvořilo situaci, ve které ho právě přecenění té moci rozumu, již si člověk je vědom, dovedlo až k opovržení vůči tomu, co udělalo rozum tak mocným, jak je: vůči jeho abstraktnímu charakteru. Právě nezdar uznat, že abstrakce pomáhá našemu rozumu dospět dál, než by mohl, kdyby se pokusil ovládnout všechny jednotlivosti, vedl ke vzniku spousty filozofických škol nevražících na abstraktní rozum – filozofie konkrétního, filozofie „života“, filozofie „existence“, filozofií, které vynášejí emoce, to jednotlivé a to instinktivní, a které jsou až příliš ochotny podpořit takové emoce jako ty, jež se opírají o rasu, národ a třídu.

A tak konstruktivistický racionalismus se svou snahou udělat všechno předmětem racionálního řízení, se svou preferencí konkrétního a se svým odmítáním podřítit se disciplíně abstraktních pravidel dospívá k tomu, že si podává ruku s iracionalismem. Konstrukce je možná jen ve službě jednotlivým cílům, které musejí být vpsledku neracionální, a žádný racionální argument nedokáže souhlas s nimi vytvořit, není-li přítomen již od počátku.

Kapitola II

Kosmos a taxis

Systematický člověk ... si zřejmě představuje, že může pohybovat různými členy velké společnosti stejně snadno, jako jeho ruka pohybuje různými figurkami na šachovnici. Nebere v úvahu, že figurky na šachovnici nemají žádný jiný princip pohybu kromě toho, který jim vnucuje jeho ruka, a že na velké šachovnici lidské společnosti má každá jednotlivá figura vlastní princip pohybu, jenž je zcela odlišný od toho, který by jí mohl chtít vnutit zákonodárský sbor. Jestliže tyto dva principy spadají vjedno a působí stejným směrem, pak hra lidské společnosti bude probíhat snadno a harmonicky a velmi pravděpodobně bude šťastná a úspěšná. Jsou-li opačné nebo rozdílné, hra bude probíhat bídne a lidská společnost se bude nutně stále nacházet v nejvyšším stupni nepořádku.

ADAM SMITH¹

Pojem řádu

Ústředním pojmem, kolem něhož se bude diskuse v této knize točit, je pojem řádu, a zejména rozlišení mezi dvěma druhy řádu, které prozatím nazveme „vytvořený“ řád a „vyrostlý“ řád. Řád je nepostradatelným pojmem pro diskusi o všech složitých jevech, v níž musí hrát velkou měrou tu roli, kterou hraje pojem zákona v analýze jevů

1/ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Londýn 1759, část 6, kap. 2, předposlední odstavec. Stojí za to poznamenat, že tato pasáž obsahuje veškeré základní pojmy a termíny, které budeme muset v této knize používat: pojem spontánního řádu velké společnosti na rozdíl od uvědomělého uspořádání prvků; rozlišení mezi *souhlasným působením* a *opačným působením* pravidel (*principů pohybu*) vlastních prvkům na jedné straně a pravidly, která jim ukládá zákonodárství na straně druhé; a interpretace společenského procesu jako *hry*, která bude probíhat hladce, budou-li ty dva druhy pravidel v souladu, která však bude vyvolávat nepořádek, jsou-li v konfliktu.