

Hayek pre XXI. storočie (DOSLOV)

Pokiaľ sa Friedrichovi Augustovi von Hayekovi dáva prívlastok “búrateľ mýtov XX. storočia”, nie je to označenie, ktoré by adekvátnym a vyčerpávajúcim spôsobom vyjadriло skutočný význam jeho prínosu. Hayek sa isteže snažil rozbiť socialistické mýty – v tomto smere je práve jeho *Cesta do nevoľníctva* vrcholným výkonom –, avšak socializmus v podobe idey racionálneho riadenia spoločnosti na základe princípu distribatívnej spravodlivosti nie je vynálezom XX. storočia, ale, ako dosvedčuje Platónova *Ústava*, sprevádza európske ľudstvo už od čias jeho prvých pokusov o filozofické myslenie. A ako vyplýva i zo samotného Hayekovho učenia, bude ho sprevádzať i naďalej, pretože etika distribatívnej spravodlivosti, ktorá sa uplatňuje v malých sociálnych skupinách, akou je napríklad rodina, a ktorá teda vniká do nášho vnútra zároveň s materským mliekom, je priveľmi hlboko vkorenená do ľudských emócií, než aby ju hocako geniálna rozumová kritika mohla bezo zvyšku vyvrátiť: “Vrodené reakcie majú tendenciu prerážať sieť naučených pravidiel, ktoré uchovávajú civilizáciu”, hovorí Hayek. Vo forme aforizmu nachádza tá istá zákonitosť vyjadrenie v známom bonmote Winstona Churchilla, podľa ktorého “kto nebol komunistom, keď mal dvadsať rokov, nemá srdce; kto zostáva komunistom i po svojej tridsiatke, nemá rozum”. Spájať teda Hayeka výlučne len s XX. storočím znamená vlastne naznačovať, že vyvracal a vyvrátil iba určitú dobovo podmienenú empirickú podobu socializmu, a nie jeho nadčasový “transcendentálny” základ. Znamená to nebrať do úvahy skutočnosť, že prevažná väčšina poznatkov uvedených v jeho *Ceste do nevoľníctva* má teoretický charakter v pravom zmysle slova, čiže vyjadruje nutné štrukturálne súvislosti, ktoré sú nezávislé od času v tom zmysle, že sa v abstraktne-identickej podobe môžu uplatniť v akejkoľvek historickej epoche, pokiaľ sa v nej vyskytnú určité, Hayekom presne popísané a definované podmienky.

V tomto doslove je naším cieľom upozorniť na niekoľko aspektov nesmierne bohatého Hayekovho diela, o ktorých sa domnievame, že vydržia v skúške neúprosne plynúceho času a budú s oplodňujúcou silou pôsobiť i v novom storočí, na prahu ktorého teraz stojíme. Keďže v súlade s Hayekovým učením je predikčná schopnosť nášho rozumu podstatne obmedzená, sústredíme sa len na to, čo sa dá dnes bezpečne nahliadnuť. V tomto zmysle sa možno nazdávať, že prinajmenšom prvé desaťročie nového storočia bude v duchovnej sfére poznamenané neblahým dedičstvom XX. storočia v podobe postmodernizmu, relativizmu, multikulturalizmu atď., čo sú názorové prúdy

presadzované ľavicovými intelektuálmi, sklamanými vo svojich nádejach na socialistickú (či komunistickú resp. maoistickú) rekonštrukciu sveta podľa racionálneho plánu. Títo koryfejovia mediálneho bľabotu totiž vymenili “konštruktivistický racionalizmus” (tak nazval Hayek snahu prebudovať svet podľa racionálne skoncipovaného sociálne-technologického projektu či “blueprintu”) za deštruktívny či dekonštruktívny antiracionalizmus čiže menticídu, čím predviedli dokonalú ukážku “dialektického” “prevracania sa do svojho protikladu”. Je príznačné, že Hayek sám veľmi výstižne popísal mechanizmus takýchto premetov, a síce v súvislosti s kedysi (ale aj teraz) módnym pokrikom týkajúcim sa “konca ideológií”: “toto móдне pohrdanie »ideológiou« alebo všetkými všeobecným princípmi či »izmami« je charakteristickým postojom sklamaných socialistov, ktorí preto, že ich vnútorné rozpory ich vlastnej ideológie donútili, aby ju zavrhl, dospeli k záveru, že všetky ideológie musia byť mylné...” Netreba ani nejako zvlášť zdôrazňovať, že základné tvrdenie postmodernistického relativizmu “každý má svoju pravdu” (pokiaľ postmodernisti priamo netvrdia, že pravda vôbec neexistuje alebo že pravda je to, o čom nás niekto presvedčí) poskytuje veľmi biednu intelektuálnu bariéru proti agresívnemu pôsobeniu ľavicového i pravicového extrémizmu ako aj proti všetkým ostatným snahám o deštrukciu západnej civilizácie, ktorá vo svojej podstate spočíva na princípoch klasického liberalizmu.

Hoci sa Hayek preslávil ako kritik prehnaných nárokov racionalizmu, takže ho jeho odporcovia obviňovali z iracionalizmu, poukážeme na tie momenty jeho myšlienkového odkazu, u ktorých sa práve dá predpokladať, že napomôžu procesu regenerácie kritického rozumu v začínajúcom storočí. Veľká časť z nich sa vo viac či menej explicitnej forme objavuje už v jeho *Ceste do nevoľníctva*; načrtnutie neskoršieho vývinu Hayekovho myslenia i niektorých dôležitých výsledkov, do ktorých tento vývin vyústil, sa môže stať pri spätnom pohľade i východiskom pre hlbšie pochopenie súvislostí tej problematiky, ktorej sa *Cesta do nevoľníctva* venuje v prvom pláne.¹

Hayekovo dielo predstavuje legitimizáciu liberalizmu na báze vedeckej racionality, ktorej neoddeliteľou súčasťou je kritická sebareflexia stanovujúca hranice jej oprávnenej aplikácie. Odhalenie “miesta a povahy” hraníc vedeckej racionality je podľa Hayeka dokonca “najdôležitejšou úlohou vedy”, ktorej tematizáciou a riešením sa veda zbavuje naivných ilúzií a prekonáva “osudnú pýchu” príznačnú pre svoju predkritickú či ne-kritickú fázu. Kantovská koncepcia vytýčenia hraníc rozumu však zároveň implikuje, že vnútri týchto hraníc môže rozum s úplnou istotou formulovať apodikticky platné tvrdenia;

¹ Podrobný výklad Hayekovho učenia ako celku môže slovenský čitateľ nájsť v znamenitej knihe Eamonna Butlera *Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška*, ktorú v preklade Jána Oravca vydal v roku 1996 Inštitút liberálnych štúdií v Bratislave.

podľa Hayeka je vedomie týchto hraníc navyiac nutnou podmienkou ich (vždy len čiastočného) prekonávania v takých vedách, akými sú teoretická ekonómia či teoretická psychológia, ktorú Hayek rozvinul vo svojom diele *Sensory Order*.²

Úplne elementárnou formou (seba)ohraničenia vedeckej racionality je jej redukcia na hodnotovo neutrálny (*wertfrei*) inštrumentálny rozum, ktorý programovo rezignuje na racionálne vysvetlenie resp. legitimizovanie cieľov ľudskej činnosti, daných v podobe najvyšších hodnôt; vedecké, to jest nutne a všeobecne platné (a v tomto zmysle objektívne) poznanie sa v tomto inštrumentálnom pojmí rozumu, ktoré Hayek preberá z Weberovej verzie novokantovskej metodológie, obmedzuje na stanovenie väčšej či menšej miery primeranosti alternatívnych prostriedkov voči dosiahnutiu toho istého cieľa, ktorého pôvod však zostáva vo sfére subjektívnej náhodnosti a iracionality. Pri konkrétnej aplikácii koncepcie inštrumentálneho rozumu na problém legitimizácie liberalizmu vychádza Hayek z poznatku, že ako liberalizmus, tak aj jeho protipól – socializmus – sa vo svojich cieľoch zhodujú: v rámci oboch týchto politických doktrín sú najvyššími hodnotami prosperita a sociálny mier; socializmus však navyiac presadzuje ideál sociálnej (distributívnej) spravodlivosti, a práve tento rozdiel sa premieta do odlišného pojatia prostriedkov, ktoré sa v oboch systémoch považujú za primerané voči ich cieľom. Liberalizmus prichádza k poznaniu, že najvhodnejším “prostriedkom” na dosiahnutie prosperity je nechať pôsobiť (*laissez-faire*) spontánne sa rozvinúvši, reprodukujúci sa a rozširujúci trhový poriadok, ktorého nutnou podmienkou je dodržovanie rovnako spontánne vzniknutých abstraktno-formálnych pravidiel garantujúcich inštitúciu súkromného vlastníctva (so všetkými jej implikáciami, ako sú princíp rovnosti, dobrovoľnosti a absencie donútenia a násilia v akte výmeny), ako aj dodržovanie sľubov, zmlúv a dohôd.

V Hayekovom podaní je primeranosť trhu ako “prostriedku”³ daná hlavne tým, že konkurencia, ďalšia systémová podmienka fungovania trhového poriadku, je “procesom objavovania”, ktorý u miliónov slobodne interagujúcich trhových subjektov vedie nielen k neustálemu technickému zdokonaľovaniu výroby, ale aj ku vzniku a maximálnemu využívaniu poznania, ktoré sa týka vyvíjajúcich sa potrieb ich blížnych, ako aj časových a priestorových okolností

² Hayekova téza, podľa ktorej vedomie hraníc rozumu je základom ich prekonania rozumom samotným ukazuje, aké nevierohodné sú obvinenia z antiracionalizmu, ktoré na adresu Hayeka prichádzajú z rôznych strán, a to hlavne ak vezmeme do úvahy, že ju skoro v tom istom znení formulovali absolútni racionalisti Fichte a Hegel; títo myslitelia sa však odlišovali od Hayeka v tom, že verili v úplné prekonanie každého (seba)ohraničenia rozumu.

³ Trh skutočne môže vystupovať v role prostriedku, o ktorom rozhodujeme, či ho použiť alebo nepoužiť, pretože je (bohužiaľ) v ľudských silách ho zničiť (hoci, ako dokazujú napr. M. Polanyi a M. Friedman, nikdy nie úplne), alebo ho naopak s veľkými ťažkosťami znovu vzkriesiť nastolením podmienok, na základe ktorých sa rozvinie do svojej neredukovanej podoby.

výroby; toto “rozptýlené” poznanie sa v koncentrovanej podobe spredmetňuje a objektivizuje v pohybe cien a táto skutočnosť umožňuje každému jednotlivému trhovému subjektu, orientujúcemu sa podľa pohybu cien, využívať vo svojej praxi neporovnateľne viac poznania, než by mohol zhromaždiť sám. Skutočnosť, že poznanie existuje v “rozptýlenej” podobe, nie je podľa Hayeka niečím, čo by sa dalo odstrániť – naopak, “rozptýlenosť” je esenciálnym charakterom ľudského poznania, spočívajúcim v tom, že človek je nutne odkázaný primárne na zmyslové poznanie; fakt, že liberálny spoločenský poriadok umožňuje s maximálnou účinnosťou využiť oné “rozptýlené” informácie, sa vidí Hayekovi natoľko dôležitý, že neváha definovať slobodu ako stav, v ktorom môže každý využiť svoje vlastné poznanie.⁴

Socialistická požiadavka sociálnej či distributívnej spravodlivosti má naopak za následok, že v role prostriedku realizácie jeho cieľov vystupuje plánové riadenie ekonomiky, ktoré v sebe zahrnuje archaický princíp distribúcie odmien podľa viditeľných a vzájomne porovnateľných zásluh spolu s inštinktívne-emocionálnym princípom solidarizmu; tieto princípy majú síce tiež spontánny pôvod, avšak oblasťou ich oprávnenej aplikácie sú malé sociálne skupiny podriaďujúce svoju činnosť spoločne zdieľanému konkrétnemu účelu, pričom praktickú realizáciu tohto účelu zabezpečuje plánujúca a organizujúca (resp. donucujúca) autorita. U tejto autority však miera schopnosti získavať a využívať poznatky nepresahuje v zásade úroveň schopností jednotlivcej ľudskej mysle.

Podľa Hayeka socialistický pokus aplikovať zmienené archaické princípy (uplatňujúce sa tam, kde neexistuje deľba práce v zmysle diverzity vzájomne nezávislých cieľov činnosti) v plánovitom riadení a organizácii výroby v rámci “veľkých” spoločností s rozvinutou deľbou práce znemožňuje využiť ono “rozptýlené” poznanie miliónov ľudí, stimulovaných konkurenčným bojom k maximalizácii svojich intelektuálnych i všeobecne pracovných výkonov; namiesto tohto poznania, ktoré je v rámci trhu “voľne prístupné” pre všetkých v podobe cenových signálov, sa v centrálne plánovanom hospodárstve využíva len neporovnateľne nižšia kvantita informácií, ktorou disponuje plánovacia autorita. Keďže platí, že zdrojom prosperity, a teda aj mieru je práve tvorba a využívanie “rozptýleného” poznania, musí zároveň platiť, že socialistické plánovanie, ktoré má zabezpečiť sociálnu spravodlivosť, avšak pritom nutne využíva len malý zlomok z celkového potenciálu ľudského poznania (ktorý sa môže aktualizovať

⁴ Tu však musíme súhlasiť s Hayekovým kritikom, ktorý namieta, že takáto definícia slobody znemožňuje s objektívnou platnosťou (a teda aj s príslušnou právnou sankcionovateľnosťou) rozlíšiť, kedy je človek slobodný a kedy nie. Por. H.-H. Hoppe, F. A. Hayek on Government and Social Evolution: A Critique, in: Christoph Frei, Robert Nef (eds.), *Contending with Hayek*, Bern 1994, str. 131.

práve len v “rozptýlenej” forme) je kontraproduktívnym prostriedkom uskutočňovania prosperity; z toho vyplýva, že aplikácia prostriedkov zabezpečujúcich sociálnu spravodlivosť vylučuje aplikáciu prostriedkov umožňujúcich rast prosperity a udržanie mieru a naopak.

Dá sa ľahko nahliadnuť, že v tejto argumentácii sa skutočne zachováva weberovská hodnotová neutralita a že teda Hayekovo vyvrátenie socializmu a kolektivismu (ktoré má navyše charakter tzv. imanentnej kritiky, odvodzujúcej svoj kritický postoj z odhalenia vnútorných rozporov kritizovanej koncepcie) je v súlade s kritériami rýdzej vedeckosti v oblasti spoločenských vied. Ani známa mandevillovská charakteristika spontánneho poriadku trhu (s ktorou sa Hayek stotožňuje), podľa ktorej trh prostredníctvom nezámerých dôsledkov ľudských činností transformuje “súkromné neresti” (*private vices*) vo “verejný prospech” (*public benefits*), neruší hodnotovú neutralitu Hayekovho pojetia spontánneho poriadku trhu: o zlom či “nerestnom” charaktere egoistických záujmov, ktorými sa nechávajú viesť účastníci trhu, sa môže formulovať hodnotovo neutrálny výrok, že totiž tieto záujmy sa ako také iba javia z hľadiska archaického solidarizmu, zatiaľ čo z hľadiska pravidiel zakladajúcich trhový poriadok sa ukazujú ako korektné a pozitívne.

Hayekovo prevedenie diskusie o legitimitě liberalizmu resp. o ilegilitě socializmu do roviny hodnotovo neutrálnych formálnych štruktúr inštrumentálnej racionality umožňuje vopred vylúčiť marxistické, sociologické či postmodernistické kritiky, odvíjajúce sa z tvrdenia, že liberalizmus je púhou ideológiou vyjadrujúcou (či už vedome alebo nevedome) záujmy niektorých tried či skupín. Navyše treba zdôrazniť, že formálna inštrumentálna racionalita, vyvedená zo všeobecnej formy teleologického konania, je ako taká univerzálne (to jest transkultúrne) platná, takže aspoň potenciálne je argumentácii, ktorá sa na nej zakladá, prístupný každý príslušník druhu *homo sapiens*.

Ďalší dôležitý aspekt kritickej reflexie hraníc rozumu sa u Hayeka spája s odmietnutím konštruktivistického racionalizmu, ktorého pôvod siaha podľa Hayeka k Descartovi a ktorý sa vyznačuje tým, že odmieta všetko, čo sa nedá deduktívne odvodiť z explicitných a evidentných premís či axióm. V súlade s tým považuje tento racionalizmus akékoľvek ľudské konanie, ktoré nie je determinované takto dokázanými pravdami, za iracionálne a škodlivé, čo nachádza svoj výraz v pohľadovom vzťahu karteziánstva a osvietenstva voči tradíciám, zvykom a dejinám vôbec. Vo svojej kritike konštruktivistického racionalizmu však Hayek implicitne mieri na skutočnosť, že táto forma “osudnej pýchy” znemožňuje pochopiť náhodu ako takú a zároveň s tým aj jej rolu v biologickom, kultúrnom a historickom vývoji ľudstva. Náhoda je totiž “priesečníkom” deterministických nevyhnutností prebiehajúcich na rôznych

úrovniach reality, pričom to, čo sa nevyhnutne odohráva na jednej úrovni, nie je *ex ante* logicky vydedukovateľné z nevyhnutného diania prebiehajúceho na inej úrovni. Konštruktivistický racionalizmus, ktorý rôzne úrovne reálnej i logickej nevyhnutnosti nerozlišuje, pričom sa domnieva, že náhoda sa dá eliminovať ako taká, teda nemôže v rámci svojej metodológie nijakým spôsobom podchytiť, že napríklad náhodná (pozitívna) genetická mutácia môže vytvoriť orgány, ktoré síce nie sú s nijakou podstatnou zákonitosťou predurčené stavom organizmu pred mutáciou, ale napriek tomu umožňujú mutovanému organizmu, aby bol úspešný v boji o prežitie; tým menej môže pochopiť, že v ľudskom (či poľudšťujúcom sa) spoločenstve môžu spontánne vyvstať normy a inštitúcie, ktoré z funkcionálneho hľadiska zabezpečujú jeho prosperitu, rozvoj a rozšírenú reprodukciu bez toho, že by ich s predchádzajúcimi vývojovými etapami spájalo nevyhnutné puto subjektívnej či dokonca objektívnej teleologickej determinácie. Funkčnú primeranosť náhodne (spontánne) vzniknutých štruktúr (“priesečníkov nevyhnutnosti”) možno totiž spoznať až *ex post* – až potom, čo sa osvedčili v priamom boji o prežitie či v kultivovanejších formách konkurencie – a práve preto tu zlyháva konštruktivistický racionalizmus, ktorý sa pri svojej úplnej ignorancii hraníc racionality naivne domnieva, že všetko sa dá spoznať *ex ante*.

Hayek naopak veľmi dobre vie, že kritický racionalizmus musí určiť hranice svojej pôsobnosti i vo vzťahu k náhode a na tomto poznaní zakladá svoju metodológiu spätnej rekonštrukcie vzniku spontánnych poriadkov: “Naše mravné tradície nemožno požadovaným spôsobom konštruovať, ospravedlňovať, ani demonštrovať, ale procesy ich utvárania sa dajú čiastočne rekonštruovať a zároveň s tým je možné i do istej miery porozumieť potrebám, ktorým slúžia”.⁵ Program “čiastočnej spätnej rekonštrukcie” genézy spontánnych poriadkov vyjadruje myšlienku, že to, čo bolo pre skúmané individua nezámerným, nezamýšľaným či nevedomým produktom ich činov, sa môže pre skúmajúci subjekt stať predmetom vedomého uchopenia či poznania, čo vedie k onému čiastočnému prekročeniu hraníc rozumu, o ktorom sme sa zmienili vyššie; zároveň platí, že takto charakterizovaný genetický prístup je podkladom pre (vedecké) skúmanie primeranosti spontánnych poriadkov ako náhodne vzniknutých “prostriedkov” vo vzťahu k všeobecným hodnotám či cieľom v rámci weberovskej inštrumentálnej racionality. Rola náhody sa u Hayeka zdôrazňuje dokonca až natoľko, že rozsah príležitostí pre to, aby sa mohli diať náhodné (neplánované) udalosti, sa uňho kladie do vzťahu priamej úmernosti s mierou možností civilizačného rozvoja.

⁵ F. A. Hayek, *Osudná domýšľivosť*, Sociologické nakladateľství, Praha 1995, str. 76. Vo svojej *Kontrarevolúcii vedy* používa Hayek v tomto kontexte termín “kompozitívna metóda”, ktorú bližšie určuje takto: “...v spoločenských vedách sú postoje jednotlivcov známymi prvkami, ktorých kombináciou sa pokúšame reprodukovať komplexné javy čiže výsledky individuálnych činností, ktoré sú zďaleka menej známe...” F. A. Hayek, *Kontrarevoluce vědy*, Liberální institut, Praha 1995, str. 37.

Význam Hayekovho kultúrneho evolucionizmu, ktorý, ako vidíme, je organicky spätý s jeho koncepciou hraníc racionality, si najlepšie objasníme, ak ho zaradíme do zjednodušenej vývojovej línie hlavných pojatí teleológie v dejinách európskeho myslenia.

Na počiatku tejto línie stojí Aristotelova koncepcia objektívnej teleológie, ktorá nevedome determinuje procesualitu prírody i ľudských dejín, pričom táto determinácia sa stáva vedomou až v Aristotelovej filozofickej reflexii. Descartova kritika aristotelizmu znamená neskôr radikálne očistenie prírody i dejín od objektívnej teleológie, kým subjektívna (vedomá a plánujúca) teleológia, fungujúca v individuálnom vedomí, vznáša na báze konštruktivistického racionalizmu univerzálny nárok na panstvo nad prírodou a v konečnom dôsledku i nad spoločnosťou a dejinami, kde domnelo vládnu len mechanistické (to jest kalkulovateľné) zákonitosti.

Vedecká reflexia predtým neznámej čiže nevedomej funkčnej primeranosti spontánnych poriadkov v dielach Vica, Mandevilla, Huma, Smitha, Fergusona a Burkeho (ktorí taktiež objavili, že spontánne inštitúcie sú spredmetnenými podobami akumulovaného a koncentrovaného poznania, ktoré presahuje noetické potencie jednotlivcov), ako aj objavy nemechanických foriem pohybu prírody viedli v náznakoch už u Leibniza a potom hlavne u Hegla k znovuzavedeniu aristotelovskej koncepcie nevedomej objektívnej teleológie; zjednodušene povedané, Hegel veril, že blahodarné pôsobenie “neviditeľnej ruky” sa musí podriaďovať nevedomej, nadindividuálnej, teleologicky pôsobiacej racionalite Božieho rozumu, pričom hlavným dôvodom tejto interpretácie spontánnych poriadkov bola Heglova snaha o zrušenie hraníc rozumu, ktoré predtým stanovil Kant.⁶ Hegel nedbal na dôležité Kantovo doporučenie (ktoré u tohto filozofa súviselo práve s poznaním hraníc rozumu), že totiž teleologický poriadok sveta ako celku i živého organizmu je iba naším, ľudským spôsobom traktovania fenoménov a že teda teleológia nie je objektívnou charakteristikou veci osebe. Heglovo riešenie otázky vzťahu medzi subjektívnou a objektívnou teleológiou bolo zároveň inšpirované Burkeho konzervativizmom: po tom, ako sa subjektívna (plánujúca) teleológia francúzskych revolucionárov pokúsi na báze konštruktivistického racionalizmu

⁶ Z Heglovho hľadiska by bol rozum ohraničený, keby okrem neho existovalo ne-rozumné (napr. nepoznateľná kantovská vec osebe). Poznanie je naopak neohraničené či nekonečné vtedy, ak rozum nespoznáva nič iné než sám seba, to jest vtedy, ak rozum v ľudských myšliach (čo je vlastne božské *ratio* v subjektívnej podobe) spoznáva prírodu, spoločenské inštitúcie a normy (čiže objektívnu podobu božského *ratio*) ako vonkajšiu, predmetnú formu seba samého. Hegel mal však na mysli iba neohraničenosť kategoriálneho poznania, z ktorého sa snažil vyvodit' aj empirické zákony prírody; vedel totiž, že z všeobecných kategórií racionality nemožno vyvodit' individuálne súcno v jeho náhodnej fakticite, a teda ani ono “rozptýlené” poznanie, týkajúce sa práve tohto súcna. Táto kapitulácia najväčšieho racionalistu všetkých čias pred “rozptýlenými” informáciami o miestnych a časových podmienkach sa tiež podieľala na tom, že vo svojej právnej filozofii považoval spontánny poriadok trhu za nutnú súčasť občianskej spoločnosti.

zničiť všetko, čo pochádza z tradície, a nahradiť nadindividuálnu múdrosť, akumulovanú v spontánne vzniknutých inštitúciách, novovytvorenými inštitúciami, končí v strašnej skúsenosti revolučného teroru; po tomto horkom poznaní nastáva sebaobmedzenie subjektívnej teleológie, čo sa prejaví v rezignácii na plánovité konštruovanie spoločnosti a v akceptovaní všetkých pozitívnych inštitúcií a poriadkov, ktoré vzišli z tradície (to jest v Heglovom poňatí z nevedomej objektívnej teleológie).

Úloha vymiesť objektívnu teleológiu z teoretického pojatia organickej prírody pripadla, ako vieme, Darwinovi, ktorý sa inšpiroval náznakmi evolučného princípu, zahŕňajúceho náhodné (neplánované a nezámerné) zmeny či mutácie, u tých istých spoločensko-vedeckých teoretikov, ktorí inšpirovali i Hegla. Po silne zjednodušujúcom a naturalizujúcom Spencerovom pokuse o sociálny darwinizmus to bol práve Hayek, kto sa podujal obnoviť a rozvinúť raný evolucionizmus zmienených liberálne-konzervatívnych teoretikov XVIII. storočia, a to v rámci polemiky so smrteľne nebezpečnými nárokmi konštruktivistického racionalizmu zvädzajúceho ľudstvo na socialistickú cestu do nevoľníctva.

Hayekov kultúrny evolucionizmus vo svojom organickej napojení na kantovskú koncepciu hraníc racionality znamená nielen očistenie teoretického chápania spoločensko-historickej skutočnosti od metafyzickej objektívnej teleológie, ale aj zatlačenie nárokov subjektívnej teleológie do patričných medzí; toto prebieha na báze už známeho epistemologicko-informatického argumentu, podľa ktorého individuálna myseľ v systéme rozvinutej deľby práce, ktorý je aj systémom deľby poznania, môže teoreticky spoznať nanajvýš formálne-abstraktnú štruktúru spontánnych poriadkov, nikdy však ktorýkoľvek z týchto poriadkov ako celok; v prípade spontánneho poriadku trhu to znamená, že je vylúčené, aby okrem oných abstraktných štruktúr mohol plánovač – ktorý je v ich rámci vždy iba jedným z prvkov – spoznať i vnútorný vývoj potrieb a vonkajšie okolnosti života a produkcie všetkých ostatných prvkov, a mohol takýmto všetko zahŕňajúcim poznaním nahradiť fungovanie tej neosobnej a predmetnej formy akumulácie “rozptýleného” poznania, ktorú predstavujú spontánne vzniknuté poriadky a inštitúcie.

Treba ešte dodať, že Hayekov novokantovský evolucionizmus je monistickou koncepciou, ktorá odstraňuje rôzne podoby dualizmu, ktoré vnikli do európskeho myslenia spolu s descartovským konštruktivistickým racionalizmom. Predovšetkým ide o odstránenie známeho dualizmu natura-kultúra, v rámci ktorého je príroda rýdzo nevedomým kauzálnym mechanizmom, kým kultúra sférou uvedomelej subjektívnej teleológie. Už samotné odhalenie spontánnych poriadkov, ktoré sú výsledkom ľudskej (resp. proto-ľudskej) činnosti, nie však ľudského vedomého zámeru, je objavom

chýbajúceho sprostredkujúceho medzičlánku medzi nevedomým a vedomým, pričom tento sprostredkovateľ na jednej strane “pozdvihuje” prírodu, pretože jej priznáva možnosť a schopnosť zrodiť poriadok ľudskej reči a mravnosti, a tým i poriadok ľudského teleologického rozumu (bez toho, že by v nej fungovala akákoľvek metafyzická teleológia), na druhej strane však dospieva k obmedzeniu a skroteniu ľudskej “osudnej pýchy”, ktorá si predstavovala, že človek sa môže stať pánom a vlastníkom nielen prírody, ale aj vlastného spoločensko-historického súcna.

Hayekovo synteticko-monistické pojetie je navyše v zásadnej zhode s výsledkami “tretej veľkej revolúcie v prírodovede XX. storočia”, ktorá priniesla objav spontánnej negentropickej samoorganizácie komplexných štruktúr v neživej prírode (I. Prigogine). Ak vezmeme do úvahy základnú súvislosť medzi informáciou a entropiou, resp. negentropiou, môžeme sa dopracovať k záveru, že Hayekov epistemologický prístup k traktovaniu komplexných spoločenských javov predstavuje ten najprimeranejší základ pre zjednotenie vied o neživej i živej prírode (genetická informácia) s vedami o spoločnosti, a to na báze všeobecnej teórie informácie. Hayekovo synteticko-monistické pojetie navyše neupadá do naturalizmu, ako sa mu často vyčíta, pretože existuje skutočne neveľa vecí, ktorým by Hayek (v prvej vývojovej fáze svojho myslenia) venoval toľko pozornosti, ako starostlivému rozlišovaniu medzi metodológiou prírodných a spoločenských vied.

Hoci vieme o Hayekovom rezervovanom (typicky “rakúskom”) postoji voči aplikácii matematiky v teoretickej ekonómii, môžeme konštatovať, že Prigoginova matematická formulácia poznania štruktúry tejto samoorganizácie dodáva i Hayekovej teórii nespochybniteľný exaktný fundament.⁷ Ba čo viac, Hayekov slávny argument v prospech trhového poriadku, že totiž tento poriadok umožňuje slobodne konajúcim jednotlivcom maximálne využiť “rozptýlenú” informáciu, sa dá prostredníctvom známej súvislosti medzi informáciou a entropiou (resp. negentropiou) tiež transformovať na exaktné tvrdenie v rámci teórie informácie.⁸

⁷ Je to kritérium evolúcie pre systémy v oblasti lineárnej termodynamiky (Prigoginovo kritérium) $d_x \sigma_e \leq 0$, kde σ_e je produkcia entropie, a kritérium evolúcie pre systémy v oblasti nelineárnej termodynamiky (Glansdorf-Prigoginovo kritérium) $d_x \sigma_e \leq 0$, pričom $d_x \sigma_e = \sum_i J_i dX_i$, kde J znamená zovšeobecnený tok, X zovšeobecnenú silu. Por. Július Krempaský, *Fyzika*, ALFA, Bratislava 1982, str. 651. Por. tiež Ilya Prigogine, *Introduction to Thermodynamics of Irreversible Processes*, Interscience Publishers, New York-London 1961, str. 83-85.

⁸ Ide o vzťah $H = (k \cdot \ln 2)^{-1} \cdot S = 1,11 \cdot 10^{23} \cdot S$, kde H je množstvo informácie a S je miera entropie.

Hayekov novokantovský evolucionizmus odstraňuje tiež dualizmus medzi apriórnymi (formálnymi) štruktúrami našej mysle a aposteriórnu matériou našej skúsenosti. Tento dualizmus, ktorým trpí ako Kantova filozofia, tak aj filozofia jeho novokantovských pokračovateľov (vrátane Maxa Webera, Ludwiga von Misesa i Karla Engliša) odtrháva apriórne myšlienkové poriadky od reálneho diania a priznáva im charakter mimočasových ideálnych foriem. Hayek naopak pokladá logické a kategoriálne štruktúry našej mysle, ktoré vnášajú poriadok a organizáciu do matérie elementárnych zmyslových vnemov, za produkt evolúcie, ktorý sa osvedčil v rámci boja ľudského druhu o prežitie; argumentuje, že evolúcia viedla tiež k zmenám foriem kategoriálneho usporadúvania zmyslových informácií. Tu sa už prejavuje vplyv Popperovej verzie kritického racionalizmu, podľa ktorej možno spôsoby kategoriálneho usporadúvania chápať ako púhe hypotézy, ktoré sa overujú metódou pokusu a omylu, čo však nutne implikuje tvrdenie o možnej pluralite takýchto konkurujúcich si kategoriálnych štruktúrami. To by ale znamenalo zásadný rozpor s Hayekovou metodológiou spoločensko-vedného poznania, ktorá sa inšpiruje tiež Misesovým a Weberovým pred-evolucionistickým novokantovstvom, a v súlade s ktorou existujú univerzálne formálne štruktúry myslenia, hodnotenia a konania (akými sú napríklad formálna štruktúra teleológie či účelového konania alebo zákony hraničného úžitku, ktoré sa z nej dajú, ako ukazuje Engliš, deduktívne vyvodit'), ktoré sú nevyhnutne prítomné v mysli každého človeka; tieto formálne štruktúry teoretik spontánneho poriadku odhaľuje vo svojej vlastnej mysli a zároveň o nich evidentne vie, že musia nutne fungovať v tej istej podobe v mysliach všetkých ľudí všetkých historických období,⁹ a teda aj mysliach ľudí, v činnosti ktorých sa konštituuju spontánne poriadky, ktoré sú predmetom jeho teoretického skúmania. Na základe tohto apriórneho poznania môže potom tento teoretik rekonštruovať (pomocou kompozitívnej metódy) štruktúrnu výstavbu týchto poriadkov.

Naznačený rozpor medzi relativisticko-pluralistickým výkladom evolucionizmu (podľa ktorého by v kultúrnej evolúcii mala prebiehať konkurencia medzi rôznymi "typmi" racionality) a apriórnym univerzalizmom, ktorý je súčasťou jeho kompozitívnej metódy, si Hayek skutočne uvedomoval a pokúsil sa tiež načrtnúť jeho prekonanie. Argumentoval pritom tým, že v rámci biologickej evolúcie sa u všetkých lietajúcich živočíchov vyvinulo ako orgán lietania krídlo, ktoré si napriek rôznym tvarovým a rozmerovým odlišnostiam uchováva u všetkých dotýčajúcich živočíchov rovnaký štruktúrny princíp. Práve tak sa možno domnievať, že napriek mnohotvárnym kultúrnym rozdielom u

⁹ V tomto kontexte sa rysuje možnosť spojenia Hayekovej metodológie s fenomenologickou metódou apriórneho nazerania nutných a podstatných štruktúr fungovania subjektivity, ako aj jej príbuznosť s tzv. geštaltpsychológiou, ktorej si bol Hayek ostatne plne vedomý.

rôznych etníc a spoločností vyvinula evolúcia u druhu *homo sapiens* jednu jedinú univerzálnu štruktúru formálnej racionality a účelového konania, ktorá sa odvodzuje z jedinej – pre všetky etnické jazyky rovnakej – univerzálnej gramatiky, ktorá je nutným formálnym základom všeobecných kategoriálnych štruktúr ľudského myslenia.

Hayekov prístup je v tomto ohľade blízky myšlienkam tých evolučných biológov, ktorí sú stúpenkami koncepcii evolučných obmedzení (*constraints*) a ktorí na rozdiel od tzv. selekcionistov (tvrdiacich, že v biologickej evolúcii môžu vzniknúť ľubovoľné štruktúry) dokazujú, že “určité mutácie a teda aj určité štruktúry nikdy vzniknúť nemôžu” a že teda “objektívne existujú určité prekážky, za ktoré sa evolúcia dostať nemôže”.¹⁰ Spor medzi selekcionistami (stanovisku ktorých zodpovedá v oblasti kultúrneho evolucionizmu stanovisko relativistov a pluralistov) a predstaviteľmi koncepcie evolučných obmedzení nachádza svoj výstižný výraz v rozdielnych teoretických prístupoch ku skutočnosti, že v priebehu evolúcie nevznikol stavovec, ktorý by vedel lietať pomocou veľkých pohyblivých uší. Kým podľa selekcionistov je toto riešenie predsa len principiálne možné a nerealizovalo sa len preto, že lietacie uši sú z evolučného hľadiska nevýhodné, ich oponenti tvrdia, že (v súlade s všeobecnými princípmi bioevolúcie aplikovanými na už dosiahnutý stupeň vývoja príslušných organizmov) jednoducho nemôže existovať mutácia, ktorá by dokázala modifikovať priebeh embryogenézy takým spôsobom, aby sa namiesto ušnej chrupavky mohli vytvárať dostatočne silné kosti atď. Ak preniesieme koncepciu evolučných obmedzení do sféry kultúrnej evolúcie, môžeme i tu uvažovať o existencii takých nutných obmedzení, v dôsledku ktorých sa abstraktne-formálne štruktúry jazyka, myslenia a hodnotenia (resp. ich neurofyziologický základ) mohli vyvinúť iba tak, ako sa skutočne vyvinuli, a nijako ináč. Alebo inak povedané: práve tak, ako je nemožné, aby stavovec namiesto uší lietal pomocou krídiel, je aj nemožné, aby človek hodnotil úžitok vecí ináč než podľa zákona klesajúceho hraničného úžitku. Aplikácia koncepcie evolučných obmedzení na oblasť kultúrnej evolúcie samozrejme neeliminuje evolučný princíp konkurencie či boja o prežitie, pretože iba implikuje, že konkurenčný boj sa odohráva medzi rôznymi obsahovo skoncretizovanými “vteleniami” jednej a tej istej abstraktne-formálnej štruktúry – podobne ako je to medzi rôznymi druhmi vtákov, ktorých krídla sú napriek konkrétnych tvarových apod. odlišností založené na rovnakom abstraktnom princípe. V oblasti štruktúr hodnotenia navyše Hayekova koncepcia implicitne pripúšťa, že u všetkých societ, ktoré dospeli na stupeň del’by práce, môže nastať rozporná a konfliktná

¹⁰ Jaroslav Flegr, *Mechanismy mikroevoluce*, Karolinum, Praha 1994, str. 15.

koexistencia formálneho princípu distributívnej spravodlivosti a rovnako formálnych pravidiel zakladajúcich trhový poriadok.

Úloha spočívajúca v precizovaní týchto náznakov a ich rozvinutí do tvaru konzistentnej teórie, čo je úloha, od úspešného riešenia ktorej závisí osud Hayekovej monistickej evolucionisticko-novokantovskej syntézy ako celku, predstavuje výzvu pre ďalšie generácie teoretikov spontánneho poriadku.

Treba si povšimnúť ešte jeden aspekt Hayekovho pojatia hraníc rozumu. Hayek vie, že z pozícií inštrumentálnej racionality možno jednoznačne zdôvodniť iba to, že vo vzťahu k dosiahnutiu najvyšších spoločenských hodnôt a cieľov, akými sú prosperita a mier, je primeraný iba liberálny systém ako celok, zatiaľ čo zdôvodniť primeranosť každého jednotlivého slobodného činu je vylúčené; je to dané práve tým, že slobodný čin práve ako slobodný má pre ľudí len obtiažne predvídateľné dôsledky. V náväznosti na Bastiatov spis *Čo je vidno a čo nie je vidno* Hayek argumentuje, že pri utilitárnom posudzovaní, či umožniť, alebo mocensky potlačiť slobodné konanie v danom konkrétnom prípade, prevážia takmer vždy bezprostredne nahliadnuteľné pozitívne následky potlačenia slobody nad oveľa väčším úžitkom z následkov, ktoré by nastali, keby sa ľuďom dovolilo, aby slobodne uskutočnili vlastnú voľbu; je to preto, lebo následky slobodného konania sú bezprostredne neviditeľné (prejavujú sa až vo vzdialenejšej budúcnosti) a tiež preto, že tieto následky sú vo svojich dopadoch “rozptýlené” (nespôsobujú rast blahobytu nejakej zvláštnej, presne vymedziteľnej skupiny ľudí, ale zvyšujú prosperitu spoločnosti ako celku). Táto nie náhodná, ale naopak nevyhnutná obmedzenosť utilitárnej racionality nachádza podľa Hayeka svoj výraz v skutočnosti, že liberálna spoločnosť môže fungovať len vtedy, ak sloboda (spolu so systémom formálnych pravidiel, ktoré ju zakladajú a ktoré sú nutnými podmienkami spontánneho poriadku) je v praktickom rozhodovaní daná primárne nie ako prostriedok, ale ako nepochybniteľná a nijakým vyšším účelom nepodmienená všeobecná hodnota-samoúčel, ktorá má – rovnako ako Kantov kategorický imperatív – iba abstraktný a formálny charakter (“sloboda od”). Rovnako ako Kant, podľa ktorého nemožno dokázať platnosť kategorického imperatívu prostriedkami teoretického rozumu, vie i Hayek, že slobodu ako abstraktnú hodnotu vo forme samoúčelu nemožno dokázať prostriedkami weberovskej inštrumentálnej racionality, a že sa teda takto pojatá sloboda nenachádza vo sfére vedy, ale vo sfére ideológie, ktorú Hayek v súlade s klasikom francúzskeho liberalizmu Benjaminom Constantom chápe ako súbor abstraktných princípov, ktoré sa musia “dogmaticky” zachovávať za každých okolností. (Hayek sa teda v nijakom prípade nestotožňuje s marxistickým chápaním ideológie ako výrazu nevedomých či vedomých “záujmov” nejakej triedy, ktorá tým, že tieto svoje

partikulárne záujmy prezentuje ako univerzálne ľudské, produkuje ideológiu ako “falošné vedomie”.)

Skutočnosť, že Hayek priamo zdôrazňuje nevyhnutnosť liberálnej ideológie, nie je v nijakom prípade v rozpore s jeho snahou o vedeckú legitimizáciu liberalizmu. Treba opäť upozorniť, že Hayekova vedecká či vedecko-teoretická obhajoba liberalizmu poukazuje na abstraktne všeobecné štrukturálne rysy tohto systému ako celku, zatiaľ čo ideológia je podľa neho praktickým vodidlom politickej činnosti v konkrétnych jednotlivých prípadoch, kde nesmierna zložitost' konkrétnej fakticity kladie nášmu poznaniu, založenému bytostne na abstrakcii, prekážky, ktoré sa nedajú prekonať. Je práve vrcholným výkonom každého kritického racionalizmu, ak sa dokáže vymedziť voči svojmu protikladu a chápať jeho význam: v Hayekovom prípade je hodnotovo neutrálna inštrumentálna racionalita schopná – prostredníctvom pochopenia svojich hraníc – uznať nevyhnutnosť a prospešnosť hodnotovosti, ktorá je neuchopiteľná prostriedkami vedeckej racionality. Ako kritik racionalistického osvietenstva Hayek vie, že človeka nemožno zredukovať na púhy rozum a že teda podmienky fungovania spontánneho poriadku sa zakladajú aj na cítení a viere; vo svojej koncepcii vzťahu racionálna a iracionálna teda novým spôsobom rozvíja to fundamentálne chápanie človeka, ktoré tvorí pozadie Kantovho výroku “obmedzil som rozum, aby som urobil miesto viere”.

Hayek si tiež všíma, že najväčšími nepriateľmi (liberálnej) ideológie boli skutoční či ašpirujúci diktátori ako Napoleon a Marx a že ľavičiarске hľadanie “tretej cesty” či “konvergencie” socializmu a kapitalizmu sa v 60. a 70. rokoch XX. storočia presadzovalo okrem iného i hlásaním “konca ideológií”.

Avšak napriek tomuto pozitívnemu pomeru k ideológii ako systému abstraktných princípov a hodnôt má Hayek veľmi vlažný až kritický postoj k takým verziám legitimizácie kapitalizmu, ako je teória prirodzených práv alebo predstava spoločenskej zmluvy, najmä pokiaľ sú vo svojich záveroch nezlučiteľné s jeho teóriou spontánneho poriadku a ohraničenej inštrumentálnej racionality. To platí obzvlášť o koncepciách spoločenskej zmluvy (a najviac o ich rýdzo racionalistických verziách), ktoré predstavujú priamo prototyp konštruktivistického racionalizmu aplikovaného spätne na vysvetlenie vzniku ľudskej spoločnosti či civilizácie. Je pritom príznačné, že už Hayekov veľký inšpirátor Kant dobre poznal nevedecký charakter týchto koncepcií – predstavu spoločenskej zmluvy pokladal za tzv. regulatívnu ideu nášho rozumu, to jest za nutný, intersubjektívne platný, ale napriek tomu iba organizácii nášho rozumu vlastný spôsob traktovania pôvodu civilizácie, ktorému v empirickej realite nič nekorešponduje. (Tu vlastne Kant dospel ku znamenitej charakteristike ideológie ako takej.)

Čo sa týka lockovskej koncepcie prirodzených práv, ktorá predstavuje hlavnú formu ideologickej legitimizácie liberalizmu, jej hlavným problémom je to, že prevažná väčšina príslušníkov našej civilizácie síce verí v ich univerzálnu a nadhistorickú platnosť, ale táto univerzálna platnosť nie je reálna, pretože existuje mnoho kultúr, ktoré o prirodzených právach nič nevedia. Z toho vyplýva, že pokiaľ máme koncepciu univerzálnej platnosti prirodzených práv udržať, musíme pripustiť, že tieto práva existujú istým spôsobom, aj keď si ich ľudia neuvedomujú a explicitne neformulujú – a toto spolu s ich predpokladanou nadhistorickosťou jasne poukazuje na ich pôvod v Aristotelovej ontológii nemenných podstat, udržiavaných vo svojej nemennosti a nadčasovej identite iba tým, že ich mimočasovo myslí Boh. Prirodzenoprávna teória teda vyrastá z určitej línie európskej metafyziky, ktorá samozrejme nie je a nemôže byť transkultúrne platná a navyiac sa svojím implicitným predpokladom o nemennosti druhových podstat nachádza vo flagrantnom rozpore s vedeckou evolučnou teóriou; weberovsko-hayekovská koncepcia inštrumentálnej racionality okrem toho vylučuje možnosť poznania takýchto podstat, ktoré sú *ex definitione* nezjavné. (Pokiaľ totiž Hayek hovorí o teoretickom poznaní nezjavného, má na mysli nezjavné štrukturálne a kauzálne vzťahy, a nie podstaty.) Samotná Lockova filozofia ako celok je okrem toho zaťažená vnútorným rozporom medzi jeho empiristickou noetikou a racionalizmom jeho filozofie spoločnosti. Hayekove kritické zmienky o racionalistických verziách prirodzeného práva (kam dnes patrí okrem iného i tzv. objektivizmus A. Randovej) nasvedčujú, že si uvedomoval ľahkú transformovateľnosť prirodzenoprávnych koncepcií na akýsi druh konštruktivistického dogmatického legalizmu, ktorý nerešpektuje prirodzené tendencie kultúrnej evolúcie. Nasledujúci citát jasne naznačuje Hayekove obavy zo zneužívania prirodzenoprávnych koncepcií ľuďmi, ktorý nechápu či nechcú chápať neoddeliteľnosť práv od povinností: “Práva se odvodzujú zo systému vzťahov, ktorých súčasťou sa ten, kto uplatňuje nárok, stal svojím napomáhaním ich zachovávaním. Ak prestane takto pomáhať alebo ak nikdy nepomáhal (alebo ak ho nikto pritom nezastupoval), potom nie je nič, o čo by sa také nároky mohli oprieť.”¹¹ Ako vidno, právo sa u Hayeka odvodzuje z aktuálnych ľudských činov, kým v prirodzenoprávnych koncepciách sú práva čistými možnosťami, ktoré ako inherentné ľudskej podstate nezávisia od aktuálnych činností človeka.

Vyššie uvedené traktovanie vzťahu utilitárnej racionality a ideológie je možné organicky spojiť i s niektorými neskoršími Hayekovými príspevkami k teórii spontánneho poriadku, podľa ktorých sa ľudská neznalosť funkčnej primeranosti (účelnosti) pravidiel zakladajúcich trhový poriadok vo vzťahu

¹¹ F. A. Hayek, *Osudná domyšľivosť*, Sociologické nakladateľství, Praha 1995, str. 163 – v dodatku príznačne nazvanom “Odcudzenie, stroskotanci a nároky príživníkov”.

k takým všeobecným cieľom, akými sú materiálna prosperita a sociálny mier, prejavuje v časoch ich vzniku a rozvoja tým spôsobom, že ľudia nachádzajú pre tieto pravidlá legitimizáciu v iracionálnych a mystických náboženských vierach a presvedčeniach. Pritom podľa Hayeka platí, že oné náboženské doktríny vznikajú evolučne čiže náhodne; možno tomu rozumieť i tak, že imanentný vývoj vo sfére náboženského myslenia a cítenia spôsobuje vznik takej náboženskej doktríny, ktorá svojimi prikázaniami transcendentne garantuje a sankcionuje vznikajúce a rozvíjajúce sa pravidlá trhového poriadku bez toho, že by to bolo vedomým zámerom tých, ktorí tieto doktríny formulujú (dobrým príkladom je tu vplyv protestantskej etiky na rozvoj novovekého kapitalizmu, popísaný M. Weberom). Inak povedané, pozitívny vplyv náboženstva na spontánny poriadok trhu je náhodou v zmysle priesečníka dvoch relatívne oddelených autonómnych vývojových línií, a nie niečím, čo by bolo transcendentálne-teleologicky predurčené, ako je to napríklad v Heglovom pojatí. Hayek ďalej rozvíja myšlienku, že tie náboženstvá, ktoré pozitívne sankcionujú ten mravný poriadok, ktorý je základom trhového systému (a teda aj prosperity, vnútorného mieru a vzrastu populácie), môžu zvíťaziť nad inými náboženstvami, ktoré im konkurujú v boji o “duchovné” prežitie – náboženstvá prežívajú totiž len spolu s úspešnými spoločenstvami, ktorých víťazstvo v boji o materiálne prežitie práve spomenutým spôsobom spoluutvárajú.

Náboženská, resp. ideologická garancia morálne-právnej základne trhového poriadku, odohrávajúca sa vo sfére viery, citu a hodnotenia, je navyše nutná z toho dôvodu, že idea sociálnej či distributívnej spravodlivosti je tiež garantovaná nábožensky (napr. prostredníctvom istých verzií katolicizmu¹² alebo aj rôznymi sektárskymi prúdmi); z toho vyplýva, že politické či dokonca revolučné presadzovanie či obhajovanie spontánne sa vyvinuvších pravidiel trhového poriadku sa môže odohrávať len v tej podobe, že proti citu sa stavia iný cit a proti viere iná viera. Púhy utilitárny (to jest pozemský) rozum by bol totiž úplne bezmocný voči transcendentne-religióznej či ideologickej fundácii distributívnej spravodlivosti. Nevedomý “objektívny rozum”, čo nie je nič iné než ešte nespoznaná funkčná primeranosť pravidiel trhového poriadku voči takým cieľom, akými sú rast prosperity, mier atď., sa teda presadzuje skrze svoj protiklad, ktorým je iracionálna viera či cit, ktoré pôsobia proti iným citom či vieram. Hayek tu vlastne implicitne dospieva k tomu istému poznaniu, ktoré vyjadril Hegel svojou metaforou “lesti rozumu”: rozum je síce slabý, ale súčasne ľstivý, čo sa prejavuje tým, že sa nezbadane uskutočňuje prostredníctvom iracionality – v nej síce rozum v podobe chápania funkčnosti

¹² V tejto súvislosti je významné, že Kant zo svojho protestantského hľadiska postuluje, že sociálnu či distributívnu spravodlivosť môže človek dosiahnuť len v posmrtnom živote, čo vlastne znamená, že v pozemskom živote (v rámci trhového poriadku) nemá očakávanie tohto typu spravodlivosti nijaké oprávnenie.

pravidiel absentuje, avšak znamená to vlastne len to, že práve na základe slepej, iracionálnej a vášnivej viery sa tieto pravidlá tým energickejšie presadzujú. V Hayekovom evolučnom pojatí je samozrejme oné poznanie štruktúr spontánneho pohybu, ku ktorému Hegel dospel hlavne pod vplyvom Adama Smitha, zbavené všetkých metafyzicko-teleologických dezinterpretácií a uvedené na pravú mieru. Teda nie Marx, ale Hayek stavia Hegla “z hlavy na nohy”.

Hayekova koncepcia ideológie spolu s jeho evolučným pojatím náboženstva korigujú zjednodušené pseudohayekovské predstavy o tom, že trhy samy osebe “generujú morálku” či dokonca spôsobujú “spontánny vznik” právnych noriem; tieto predstavy, ktoré sa objavovali medzi mnohými postkomunistickými politikmi, ktorí sa navonok hlásili k Hayekovi, sa dajú zhrnúť do prostej formulácie, že totiž trhový subjekt má schopnosť dospieť k poznaniu, že byť poctivým, to jest dodržiavať zmluvy a rešpektovať cudzí majetok, sa z dlhodobého hľadiska vyplatí. Ako je zrejmé, pôvod a dodržiavanie pravidiel zakladajúcich trhový poriadok sa tu odvodzuje z teleologicko-utilitárnej racionality, presnejšie povedané z tzv. racionálneho egoizmu; stúpeni týchto predstáv, ovplyvnení konštruktivistickým racionalizmom, zabúdajú, že takéto pojatie je v rozpore so zásadným tvrdením D. Huma, ktoré Hayek mnohokrát cituje a rozvádza a podľa ktorého pravidlá mravnosti nevznikajú na základe racionálnej úvahy.

Humovu a Hayekovu pozíciu si môžeme ozrejmiť nasledujúcim spôsobom: Pokiaľ by sme skutočne v každom jednotlivom prípade skúmali, či sa nám za daných okolností poctivosť vyplatí, zistili by sme, že existuje veľa takých situácií, keď sa naopak vyplatí byť nepoctivým. (Vidíme tu analógiu Hayekovho traktovania nášho vzťahu k slobode.) Skúmaním utilitárnej prospešnosti pravidiel (čiže, kantovsky povedané, na základe hypotetických imperatívov, ktoré závisia od empirických podmienok, na konkrétnom tu a teraz) by sme nikdy nemohli dospieť k tomu, aby sa pravidlá zakladajúce trhový poriadok stali pre nás skutočnou normou, teda predpisom, ktorý zaväzuje konať istým spôsobom vždy a všade (čiže kantovským kategorickým imperatívom). Ak by sme aj na rozdiel od Hayeka, ktorý sa domnieva, že pravidlá zakladajúce trhový poriadok sa ustanovujú skrz-naskrz nezámerne v podobe “slepej” tradície, predpokladali spolu s von Misesom, že oné pravidlá, vznikajúce v procese delby práce, majú predsa len svoj pôvod v účelovej racionalite, ich všeobecné a bezpodmienečné dodržiavanie, ktoré jedine môže tvoriť základ trhového poriadku, sa môže uskutočniť len tak, že sa im v rámci existujúcich alebo práve sa spontánne utvárajúcich náboženských či ideologických doktrín pripíše nejaký transcendentný či metafyzický význam; keďže sa tento význam, ktorý sa stáva primárnym vodidlom praktického konania ľudí, líši od poznania

ich reálnej funkčnej (účelnej) primeranosti, ich dodržiavanie si vo všeobecnosti uchová onen rys nezámernosti (spontaneity), ktorého nevyhnutnosť vyplýva z Humovej a Hayekovej teórie.¹³ Hayekovi kritici, ktorí odmietajú jeho teóriu spontánneho pôvodu trhových pravidiel ako celok, pričom ignorujú jeho pojmá náboženstva a ideológie, nepremysleli v dostatočnej miere zmysel Hayekovej recepcie Kantovej zásady, podľa ktorej (ohraničený) rozum musí uvoľniť miesto viere.

* * *

Čo však z toho všetkého vyplýva pre pravidlá zakladajúce trhový poriadok, pokiaľ sa majú etablovať a presadzovať v transformujúcich sa spoločnostiach, takých ako je naša, v ktorých sa na jednej strane v značnej miere uplatňujú rôzne pozostatky tých kolektivistických ideológií, ktorých skazonosné dôsledky odhalil Hayek práve v *Ceste do nevoľníctva*, a na strane druhej zasa pokračujúca sekularizácia spolu s postmodernistickou deštrukciou hodnôt moderny a rozumu ako takého, presadzovanou skupinami intelektuálov odtrhnutých od ekonomického života? Hoci sa oné pravidlá formálne uzákonnili, veľká časť spoločnosti sa s nimi vnútorne nestotožnila. Individuá, u ktorých nenastala žiaduca interiorizácia pravidiel, k nim zaujímajú postoj, ktorý Kant popísal termínom “legalita”: chápu ich ako vonkajšie prekážky, ktoré obmedzujú ich egoistické snaženia a ktoré možno z ich hľadiska bez akýchkoľvek škrupúl obísť či prekonať, pokiaľ existuje možnosť vyhnúť sa rôznymi spôsobmi právnym sankciám. V tejto situácii nepomôže zosilnenie a zdokonalenie vonkajších právnych sankcií, pretože pokiaľ tí, ktorí tieto sankcie majú vykonávať, veria práve tak málo v nepodmienenú záväznosť sankcionovaných pravidiel ako tí, ktorí majú byť sankcionovaní za ich porušovanie, neexistuje nijaká bariéra proti mocenskému donucovaniu, úplatkárstvu a vydieraniu, ktoré robia celý systém právneho sankcionovania vrcholne neúčinným. To, čo by mohlo pomôcť, je výchova – výchova k úcte voči princípom slobody, výchova k rešpektovaniu pravidiel zakladajúcich trhový poriadok, voči poznaniu a ľudskému kapitálu, založená na tom, že politici pochopia elementárnu zásadu, podľa ktorej investície do ľudského kapitálu sú (v súlade s Hayekovým epistemologicko-informatickým zdôvodnením funkčnosti trhového poriadku) najvýnosnejšími investíciami. Bludný kruh sa však vynára aj tu, a to v podobe známej otázky: Kto vychová

¹³ Podrobnejší rozbor tejto veľmi komplikovanej problematiky môže čitateľ nájsť v štúdiách J. Pavlíka “Hayekův liberalismus: věda, či ideologie?” a “O nedorozuměních kolem Hayekovy teorie spontánního řádu” (in: Jiří Schwarz, ed., *Hayek semper vivus*, Liberální institut, Praha 2000, str. 7-50 a 51-91.)

vychovávateľov? Jej naliehavosť sa ešte zosilní, keď si uvedomíme, že veľká časť intelektuálnej “elity” národa, pokiaľ nie je v područí kolektivistických a nacionalistických bludov, pod vplyvom módného postmodernizmu všestranne deštruuje hodnoty moderny, ktorých renesancia je nutnou podmienkou fungovania našej civilizácie.

Je to práve Hayekov kultúrny evolucionizmus, ktorý je aj v tejto zdanlivo beznádejnej situácii, plnej bludných kruhov, zdrojom určitého optimizmu. Popiera totiž jednoznačný determinizmus a vždy pripúšťa možnosť nepredvídanej pozitívnej mutácie. Veľmi dobrý príklad takejto mutácie môžeme nájsť v udalostiach, ktoré majú dokonca bezprostredný vzťah k Hayekovej *Ceste do nevoľníctva*: “Keď si mladý pilot Anthony Fisher, účastník leteckej bitky o Britániu, prečítal *Cestu do nevoľníctva*, urobila na neho taký dojem, že sa pýtal Hayeka, či má ísť do politiky, aby tak čelil zlám, ktoré Hayek predvídal. Hayek mu poradil, aby sa vyhol politike a urobil všetko, čo bude v jeho silách v oblasti ideí. O niekoľko rokov neskôr, v roku 1956, Fisher (v súčasnosti úspešný podnikateľ) založil Inštitút ekonomických vzťahov, ktorý neskôr úspešne zmenil prevládajúci konsenzus vo Veľkej Británii a pomohol zmeniť myslenie celej generácie študentov ekonómie. Tento úspech v súčasnosti napodobňujú ďalšie inštitúcie na celom svete.”¹⁴ K tomu treba dodať azda iba to, že jedna z takýchto Hayekom inšpirovaných fisherovských inštitúcií, zameraných na presadzovanie liberálnych ideí, pôsobí už aj na Slovensku.

Ján Pavlík

¹⁴ Eamonn Butler, *Hayek a jeho prínos k politickému a ekonomickému mysleniu dneška*, str. 20.