OSUDNÁ DOMÝŠLIVOST

OMYLY SOCIALISMU

Friedrich A. Hayek

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

C 281.914 v 1

SVK České Budějovice

2681004777

Vědecká knihovna v Českých Budějovicích

Vychází s podporou Vzdělávací nadace Jana Husa a Čs. Nadace Charty 77.

Vydalo SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ, Praha 1995.

Z anglického originálu The Fatal Conceit. The Errors of Socialism (3. vydání, Routledge, London 1990) přeložila Jana Ogrocká.

Ediční řada Studie, 8. svazek. Redigují Jiří Ryba a Alena Miltová, značka Michal Hrdý.

Obálku navrhl Rudolf Štorkán.

Vydání první.

Vytiskla tiskárna Naše vojsko.

© F. A. Hayek - dědicové, 1988

© for the Czech edition by Jiří Müller, 1990

Translation © Jana Ogrocká, 1995

Adresa nakladatelství pro písemný styk:
Alena Miltová, poste restante, 140 02 Praha 42.

Distributor pro Moravu a Slezsko:
Jan Šabata, Kallabova 29, 616 00 Brno.

Distributor pro Slovensko:
AF s.r.o.-distribúcia, Radvanská 1, 811 01 Bratislava.

ISBN 80-85850-05-2

STUDIE

PRAHA 1995

Svoboda, či volnost, není, jak by původ slova mohl snad napovídat, vynětím ze všech omezení, ale spíše nejúčinnějším uplatňováním každého spravedlivého omezení na všechny členy svobodné společnosti, ať už se jedná o vládní úředníky nebo občany jim podřízené.

Adam Ferguson

Pravidla morálky nejsou výsledkem úvah našeho rozumu.

David Hume

Jak to přijde, že instituce, které slouží obecnému dobru a jsou pro jeho rozvoj nanejvýš důležité, nevznikají z obecné vůle zaměřené na jejich ustavení?

Carl Menger

OBSAH

Z úvodního slova redaktora anglického vydání 8
Předmluva 10

ÚVOD
Je socialismus omylem? 11

Kapitola první
MEZI INSTINKTEM A ROZUMEM
Biologická a kulturní evoluce 16
Dvě morálky v součinnosti a rozporu 22
Přirozený člověk je pro rozšířený řád nevhodný 24
Myšlení není strůjcem, ale produktem kulturní evoluce a zakládá se více na nápodobě než na chápání nebo rozumu 26
Mechanismus kulturní evoluce není darwinovský 29

Kapitola druhá
PŮVOD SVOBODY, VLASTNICTVÍ A SPRAVEDLNOSTI
Svoboda a rozšířený řád 34
Klasické dědictví evropské civilizace 37
"Kde není vlastnictví, není spravedlnosti" 39
Rozmanité formy a obsahy vlastnictví a jeho zdokonalování 41
Organizace jako prvky spontánních řádů 42

Kapitola třetí
EVOLUCE TRHU - OBCHOD A CIVILIZACE
Řád se rozšiřuje do neznáma 44
Obchod umožňuje velkou hustotu osídlení světa 47
Obchod starší než stát 49
Filosofova zaslepenost 51

Kapitola čtvrtá
REVOLTA INSTINKTU A ROZUMU
Zpochybnění vlastnictví 54
Naši intelektuálové a jejich tradice rozumného socialismu 58
Morálka a rozum - několik příkladů 61
Litanie omylů 67
Pozitivní a negativní svoboda 69
"Osvobození" a řád 71

Kapitola pátá
OSUDNÁ DOMÝŠLIVOST
Tradiční morálka nesplňuje racionální požadavky 73
Ospravedlnění a revize tradiční morálky 74
Faktickými znalostmi se můžeme řídit jen v omezené míře; sledovat účinky naší morálky je nemožné 78
Nespecifikované záměry - v rozšířeném řádu není většina cílů činnosti vědomá a záměrná 83
Uspořádávání neznámého 91
Co nelze znát, nelze plánovat 93

Kapitola šestá
TAJUPLNÝ SVĚT OBCHODU A PENĚZ
Strach z obchodu 98
Mezní užitek versus makroekonomie 104
Ekonomická nedovzdělanost intelektuálů 110
Nedůvěra k penězům a financím 111
Odsuzování zisku a opovržení obchodem 114

Kapitola sedmá
NÁŠ ZKOMOLENÝ JAZYK
Slova jako vodítka jednání 116
Terminologická nejasnost a rozdíly systémů koordinace 120
Náš animistický slovník a matoucí pojem "společnost" 122
Lasiččí slovo "sociální" 124
"Sociální spravedlnost" a "sociální práva" 128

Kapitola osmá
ROZŠÍŘENÝ ŘÁD A POPULAČNÍ RŮST
Malthusiánský strašák - strach z přelidnění 131
Regionální povaha problému 135
Rozmanitost a diferenciace 137
Centrum a periferie 139
Kapitalismus dává proletariátu život 142
Kalkulace nákladů je kalkulací v životech 143
Život nemá jiný účel než sebe sama 145

Kapitola devátá
NÁBOŽENSTVÍ A STRÁŽCI TRADICE
Přirozený výběr strážců tradice 148

Dodatek A "Přirozené" versus "umělé" 154
Dodatek B Složitost lidské interakce 160
Dodatek C Čas a vznik a replikace struktur 162
Dodatek D Odcizení, ztroskotanci a nároky přižívníků 163
Dodatek E Hra, škola pravidel 165
Dodatek F Poznámky k ekonomii a antropologii populačního růstu 166
Dodatek G Pověra a zachování tradice 168

Poděkování redaktora anglického vydání 169
Bibliografie 170
Jmenný rejstřík 188
Věcný rejstřík 192

Z úvodního slova redaktora anglického vydání*

Osudná domýšlivost je novým dílem profesora Hayeka. Poprvé vyšla roku 1988 jako první svazek plánovaných Sebraných spisů F. A. Hayeka, nové, standardní edice jeho díla.

Čtenáře, který si povšimne tempa a svěžesti Hayekovy argumentace, živého vztahu k pojednávané problematice a místy až polemicky vyhrocené průbojnosti této knihy, bude možná zajímat, co vlastně stálo u jejího zrodu. V roce 1978, ve svých bezmála osmdesáti letech, chtěl Hayek - po životě zasvěceném boji proti socialismu v jeho rozmanitých projevech - učinit jakési zúčtování a podstoupit rozhodující zkoušku. Uvažoval o velké oficiální debatě, která by se nejspíše konala v Paříži, v níž by vůdčí teoretikové socialismu čelili předním intelektuálním obhájcům tržního řádu. Měli by odpovídat na otázku: "Byl socialismus omylem?" Zastánci tržního řádu by dokazovali, že socialismus stojí - a vždycky stál - na veskrze mylných vědeckých, faktických a dokonce i logických základech a že opakované fiasko mnoha různých aplikací socialistických idejí, jejichž svědkem je naše století, je v podstatě přímým důsledkem těchto vědeckých chyb.

Ze záměru uskutečnit velkou oficiální debatu z praktických důvodů sešlo. Jakým způsobem by se na příklad vybírali reprezentanti socialismu? Byli by vůbec schopni se dohodnout na tom, kdo za ně bude mluvit? A i kdyby tento nepravděpodobný případ nastal, dalo by se od nich očekávat, že uznají skutečný výsledek takové debaty? Přiznat veřejně chybu není snadné.

Někteří z Hayekových kolegů, již s ním o této představě diskutovali, se jí nechtěli jen tak vzdát a vybídli ho, aby v jakémsi manifestu sepsal hlavní argumenty ve prospěch volného trhu. Co mělo být původně krátkým manifestem, přerostlo v rozsáhlé dílo o třech částech, které bylo poté zhuštěno do kratší knihy - či delšího manifestu -, již nyní čtenáři předkládáme. Zachované fragmenty onoho rozsáhlejšího díla vyjdou samostatně jako desátý svazek spisů.

Ve zkoumání podstaty, původu, výběru a vývoje lišících se morálních zásad socialismu a tržního řádu Hayek přijal a důsledně uplatnil evoluční a ekonomický přístup. Vypočítává neobyčejné možnosti,

* SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ děkuje nakladatelství Routledge za svolení přetisknout Úvodní slovo redaktora anglického vydání E. W. Bartleyho III. Pro české vydání byl jeho text zkrácen.

jež "rozšířený řád" trhu - jak jej nazývá - poskytuje lidstvu a které konstituují civilizaci a umožňují její vývoj. Hayek také zvažuje - v tom místy připomíná Freuda z *Nespokojenosti v kultuře*, ovšem oba dva dospívají k naprosto odlišným závěrům - prospěšnost a nevýhody naší civilizace a také následky, jež by s sebou neslo zničení tržního řádu. Uzavírá: "Zatímco fakta samotná nikdy nemohou určit, co je správné, neuvážené názory o tom, co je rozumné, správné a dobré, mohou tato fakta a s nimi i okolnosti, v nichž žijeme, změnit. Mohou snad navždy zničit nejenom jednotlivce a výsledky jejich úsilí a dovednosti i společenství, k nimž vývoj dospěl (a o jejichž zranitelnosti různými morálními zásadami a ideologiemi již dlouho víme), ale také tradice, instituce a vzájemné vztahy, bez nichž by takové výtvory sotva mohly vzniknout či opět se obnovit."

W. W. Bartley III.

Předmluva

Pro tuto knihu jsem si stanovil dvě pravidla. Nebudou v ní žádné poznámky pod čarou a veškerá argumentace, která není pro její hlavní záměry podstatná, jež však může být zajímavá či dokonce podstatná pro odborníka, bude buď vytištěna menším písmem, aby letmý čtenář věděl, že zde může část textu přeskočit, aniž by to nějak narušilo souvislost výkladu, anebo uvedena v dodatcích.

Odkazy na citovaná či zmiňovaná díla jsou obvykle udávány v závorkách, kde uvádím jen stručnou informaci - jméno autora (kde to nevyplývá z kontextu), rok, v němž jeho dílo vyšlo, a tam, kde je to nutné, jsou za dvojtečkou uvedena čísla patřičných stránek. Bylo-li u nějaké knihy použito její pozdější vydání, je to zaznamenáno pomocí lomítka, příkladně 1786/1973, kde první letopočet odkazuje na původní (nebo jen starší) vydání, druhý na použité vydání pozdější.

Je nemožné vyjmenovat všechny zdroje, z nichž jsem čerpal v průběhu dlouholetého studia, i kdyby se mělo jednat pouze o seznam všech děl, z nichž jsem nabyl své vědomosti a názory, a už vůbec nelze v bibliografii vypsat všechna díla, o nichž vím, že by je člověk měl studovat, aby si mohl nárokovat povolanost na poli tak širokém, jako je to, jímž se tato práce zabývá. Nemohu si ani činit naději na to, že bych uvedl všechny osoby, jimž jsem zavázán díky za ta mnohá léta, kdy bylo mé úsilí zaměřeno na fundamentálně stále stejný cíl. Rád bych však vyjádřil hlubokou vděčnost slečně Charlotte Cubittové, která mi v době přípravy rukopisu byla asistentkou a bez jejíž oddané pomoci by práce nikdy nebyla dokončena. Stejný dík si zaslouží také profesor W. W. Bartley III. z Hooverova institutu Stanfordské univerzity, který se - když jsem právě před dokončením konečné verze na nějakou dobu onemocněl - této knihy ujal a připravil ji k tisku.

F. A. Hayek
Freiburg im Breisgau
duben 1988

ÚVOD

JE SOCIALISMUS OMYLEM?

> Myšlenka socialismu je velkolepá i prostá zároveň... Vlastně se dá říci, že je jedním z nejambicióznějších výtvorů lidského ducha... tak vznešeným, tak smělým, že právem vyvolal největší obdiv. Chceme-li uchránit svět před barbarstvím, musíme prokázat nesprávnost socialismu, ne jej bezstarostně opomíjet.
>
> Ludwig von Mises

Tato kniha chce dokázat, že nejen původ naší civilizace, ale i její uchování závisí na tom, co lze přesně označit pouze jako rozšířený řád lidské spolupráce, který je spíše znám pod poněkud zavádějícím názvem kapitalismus. Máme-li naši civilizaci rozumět, je třeba si uvědomit, že rozšířený řád nebyl výsledkem lidského plánu či záměru, ale vznikl spontánně. Vyvstal z nezamýšleného přijetí jistých tradičních, zejména *mravních* praktik, z nichž mnohé lidé moc v lásce nemají, jejichž význam obvykle nechápou, jejichž oprávněnost neuměji prokázat, jež se však dosti rychle rozšířily prostřednictvím evolučního výběru - poměrného nárůstu populace a bohatství - těch skupin, jež se jimi shodou okolností řídily. Bezděčné, neochotné a dokonce i bolestivé přijetí těchto praktik drželo tyto skupiny pospolu, zvětšilo pro ně dostupnost cenných informací všeho druhu a umožnilo lidem, aby vyplnili slova: "Ploďtež se a rozmnožujte se, a naplňte zemi, a podmaňte ji." (*Genesis* 1:28). Tento proces je snad nejméně pochopenou stránkou lidské evoluce.

Socialisté se na tyto věci dívají jinak. Nedocházejí jen k odlišným závěrům, jiné je i jejich chápání faktů. To, že se socialisté mýlí *fakticky*, hraje v mé argumentaci - jak se ukáže na následujících stránkách - klíčovou roli. Jsem ochoten připustit, že kdyby socialistické analýzy fungování stávajícího ekonomického řádu a možných alternativ byly fakticky správné, byli bychom pravděpodobně nuceni zajistit, aby rozdělování důchodů vyhovělo jistým morálním principům, kterážto distribuce by se mohla dít pouze prostřednictvím centrální autority, jež by měla pravomoc usměrňovat využívání dostupných zdrojů a mohla by předpokládat zrušení individuálního vlastnictví výrobních prostředků. Kdyby na příklad platilo, že centrální řízení výrobních prostředků je s to vytvořit alespoň tak veliký kolektivní

produkt jako ten, který vytváříme nyní, pak by to skutečně vypovídalo o existenci vážného morálního problému, jak vyrábět a rozdělovat spravedlivě. V takovém postavení se však nenacházíme. Neznáme totiž žádný jiný způsob, jak jednotlivce informovat, kterým směrem musí zaměřit své dílčí úsilí, aby se v co největší možné míře přispělo k úhrnnému produktu, než je distribuce produktů výroby v tržní konkurenci.

Hlavním bodem mé argumentace tedy je, že konflikt mezi obhájci spontánně rozšířeného lidského řádu vytvořeného tržní konkurencí na jedné straně a těmi, kdo požadují záměrnou organizaci lidské součinnosti ústřední autoritou opírající se o kolektivní ovládání dostupných zdrojů, na straně druhé je zapříčiněn faktickým omylem, jehož se dopouštějí posledně jmenovaní v hodnocení toho, jak jsou a mohou být znalosti o těchto zdrojích získávány a využívány. Jako každou jinou faktickou otázku je nutno rozpor vyřešit vědeckým studiem. Takové studium ukazuje, že udržujeme-li spontánně vzniklé morální tradice, jež jsou základem řádu tržní konkurence (tradice, které nesplňují kánony a normy racionality zastávané většinou socialistů), dostáváme a shromažďujeme více znalostí a větší bohatství, než by kdy bylo možno získat či využít v centrálně řízené ekonomice, jejíž přívrženci tvrdí, že postupují v přísné shodě s "rozumem". Socialistických cílů a programů je fakticky nemožné dosáhnout či je uskutečnit a jsou také - jaksi nádavkem - nemožné logicky.

Celá problematika není z toho důvodu - na rozdíl od častých tvrzení - pouze záležitostí lišících se zájmů a hodnotových soudů. Ve skutečnosti je otázka, jak lidé začali přijímat jisté hodnoty a normy a jaký vliv měly tyto na vývoj jejich civilizace, sama především otázkou faktickou. Je jádrem této knihy a odpovědí na ni dávají první tři kapitoly. Požadavky socialismu nevyplývají z morálních soudů odvozených z tradice, jež utvářela rozšířený řád, který umožnil civilizaci. Spíše jim jde o vyvrácení této tradice pomocí racionálně vyprojektovaného morálního systému, jehož přitažlivost závisí na instinktivní přitažlivosti slibovaných výsledků. Předpokládají, že jelikož byli lidé schopni *vytvořit* jistý systém pravidel koordinujících jejich snažení, budou jistě také schopni *navrhnout* systém ještě lepší a uspokojivější. Ovšem vděčí-li lidstvo za samu svou existenci jedné, konkrétními pravidly se řídící formě chování, jejíž efektivita se již prokázala, nemá zkrátka a dobře volbu vybrat si jinou pouze kvůli zjevné příjemnosti jejích bezprostředně viditelných účinků. Spor mezi tržním řádem a socialis-

mem není ničím jiným než otázkou přežití. Kdybychom šli cestou socialistické morálky, byla by většina současného lidstva zničena a ze zbytku většina ožebračena.

Jeden důležitý bod bych rád vyjasnil už na začátku. I když napadám socialistické *zneužívání* rozumu, moje argumentace není v žádném případě zaměřena proti rozumu správně používanému. "Správně používaným rozumem" míním rozum, který uznává svá vlastní omezení a - sám poučen rozumem - přijímá důsledky udivujícího faktu odhaleného ekonomií a biologií, že řád vzniklý bez plánu může dalece předčit plány, které lidé záměrně vymýšlejí a uskutečňují. Jak bych koneckonců mohl útočit na rozum v knize, kde tvrdím, že socialismus je nejen fakticky, ale i logicky neudržitelný? Nepřu se ani o to, že rozum se může - ovšem obezřele, s pokorou a postupně - zaměřit na zkoumání, kritiku a odmítnutí tradičních institucí a mravních zásad. Tato kniha, stejně jako některé z mých dřívějších studií, zpochybňuje ty tradiční normy rozumu, které provázejí socialismus, normy, jež - jak se domnívám - vyjadřují naivní a nekritickou teorii racionality, překonanou a nevědeckou metodologii, kterou jsem jinde nazval "konstruktivistickým racionalismem" (1973).

Nechci ani upřít rozumu schopnost zdokonalovat normy a instituce, dokonce ani netrvám na tom, že by nemohl změnit celý náš mravní systém směrem k tomu, co se nyní běžně nazývá "sociální spravedlnost". Musíme však postupovat pouze důsledným zkoumáním každé části systému morálních zásad. Nárokuje-li si morálka něco, čeho není schopna, na příklad zastávat poznávací a organizační funkce, které její vlastní pravidla a normy brání splnit, pak sama tato nemožnost skýtá rozhodnou racionální kritiku onoho morálního systému. Je velice důležité mít tyto věci na paměti, protože představa, že celá rozepře je nakonec záležitostí hodnotových soudů, a ne faktů, zabraňuje teoretikům tržního řádu, aby dosti pádně zdůraznili, že socialismus není schopen dostát svým slibům.

Má tvrzení nemají ani znamenat, že nesdílím jisté hodnoty, na kterých pevně lpí i socialisté. Nevěřím ovšem, že široce přijímaná koncepce "sociální spravedlnosti" zachycuje možný stav věcí nebo že je vůbec smysluplná. Také se nedomnívám - na rozdíl od některých proponentů hédonické etiky -, že lze činit morální rozhodnutí pouze posouzením největšího pravděpodobného uspokojení.

Východiskem mé snahy by docela dobře mohla být myšlenka Davida Huma, že "pravidla morálky nejsou výsledkem úvah našeho ro-

zumu" (*Pojednání*, 1739/1888:II:235). Tento názor bude v tomto svazku hrát ústřední roli, protože rámuje základní otázku, na niž chce kniha odpovědět: *Odkud se bere morálka a jaké implikace může mít způsob jejího vzniku pro náš ekonomický a politický život?*

Přesvědčení, že jsme nuceni uchovat kapitalismus kvůli jeho větší schopnosti využívat rozptýlených znalostí, s sebou nese otázku další. Jak jsme takového nenahraditelného ekonomického řádu nabyli, zvláště když se, jak tvrdím, proti morálním pravidlům a institucím, které kapitalismus vyžaduje, bouří silné instinktivní i racionální pohnutky?

Odpověď je opět obsažena v prvních třech kapitolách. Opírá se o starou, v ekonomii dobře známou myšlenku, že naše hodnoty a instituce nejsou jednoduše determinovány předcházejícími příčinami, ale jsou utvářeny jako část procesu neuvědomované samoorganizace struktury či formy. To platí nejen v ekonomii, ale i v jiných, širších oblastech a dnes už to není ničím novým ani v biologických vědách. Tato myšlenka byla pouze první z rozrůstající se rodiny teorií, jež vysvětlují utváření složitých struktur na základě procesů, které přesahují naši schopnost zaznamenat všechny jednotlivé okolnosti podílející se na determinaci jejich konkrétních projevů. Když jsem započal své dílo, cítil jsem se ve zkoumání evolučního utváření tak vysoce složitých sebeudržujících řádů osamocen. Od té doby se však výzkumy tohoto problému - pod různými jmény jako autopoiesis, kybernetika, homeostáze, spontánní řád, sebeorganizace, synergetika, teorie systémů atd. - staly tak početnými, že jsem byl schopen blíže prostudovat pouze několik z nich. Tato kniha je tedy jen jedním z přítoků rostoucího proudu zjevně vedoucího k postupnému rozvoji evoluční (ovšem určitě ne pouze neodarwinovské) etiky, jenž je paralelou a doplňkem už značně pokročilého rozvoje evoluční epistemologie, ačkoli se od něj zcela liší.

V důsledku toho kniha pokládá jisté obtížné vědecké a filosofické otázky; jejím hlavním úkolem však je prokázat, že jedno z nejvlivnějších politických hnutí naší doby, socialismus, vychází z jasně chybných premis a že i přesto, že se inspirovalo dobrými záměry a ve svém čele mělo lidi, kteří patřili k nejinteligentnějším reprezentantům naší doby, ohrožuje životní úroveň i sám život většiny stávající populace. To je rozvedeno ve čtvrté až šesté kapitole, kde zkoumám a dokazuji nesprávnost socialistických výhrad vůči tomu pojetí vývoje a uchování naší civilizace, které nabízím v úvodních kapitolách. V kapitole sedmé si všímám jazyka, abych ukázal, jak byl pod socialistickým vlivem znehodnocen a jak opatrní musíme být, abychom se jím nenechali vtáhnout do socialistických způsobů myšlení. V osmé kapitole zvažuji námitku, s níž nepřicházejí jen socialisté, totiž že moji argumentaci vyvrací populační exploze. A konečně v kapitole deváté podávám ve stručnosti několik poznámek k roli náboženství v rozvoji našich mravních tradicí.

Protože v tomto díle hraje evoluční teorie tak zásadní úlohu, chtěl bych poznamenat, že jednou ze slibných stránek vývoje v posledních letech, tou, která přispěla k lepšímu chápání růstu a funkce poznání (Popper, 1934/1959) a složitých a spontánních řádů (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) různých druhů, byl rozvoj evoluční epistemologie (Campbell, 1977, 1987; Radnitzky & Bartley, 1987), teorie poznání, která vykládá rozum a výsledky jeho činnosti v evolučním vývoji. Ve své práci si všímám řady k tomu se vztahujících problémů, jež jsou přes svou značnou důležitost z velké části opomíjeny.

Tvrdím tedy, že nepotřebujeme jen evoluční epistemologii, ale také nahrazení stávajícího výkladu morálních tradicí výkladem zásadně odlišným, evolučním. Tradiční pravidla mezilidských vztahů samozřejmě představují - po jazyce, právu, trhu a penězích - oblast zkoumání, v níž má evoluční přístup svůj původ. Etika je tou poslední pevností, v níž nyní musí lidská pýcha kapitulovat a uznat evoluční původ morálky. Zásadním stanoviskem takové evoluční teorie morálky, která se skutečně začíná objevovat, je, že naše morální zvyklosti nejsou ani instinktivní, ani rozumem vytvořené, ale tvoří samostatnou tradici "mezi instinktem a rozumem" - jak napovídá název první kapitoly -, tradici ohromné důležitosti v tom, že nám umožňuje přizpůsobit se problémům a okolnostem dalece přesahujícím obzor našeho rozumu. Naše morální tradice se jako mnohé jiné aspekty naší kultury rozvíjely souběžně s rozumem, aniž by byly jeho produktem. Možná se to bude někomu zdát překvapivé a paradoxní, ale tyto morální tradice předčí naše racionální schopnosti.

Kapitola první

MEZI INSTINKTEM A ROZUMEM

Consuetudo est quasi altera natura.
[Zvyk je druhá přirozenost.]

Cicero

Les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissant de la coustume.
[Zákony svědomí, o kterých říkáme, že se rodí z přírody, se rodí ze zvyku.]

M. E. de Montaigne

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der anderen trennen.
[Dvě duše dlí v mé hrudi a jedna chce se s druhou rozloučit.]

J. W. von Goethe

Biologická a kulturní evoluce

Nejstarším myslitelům se zdálo, že není možný řád lidských činností, který by přesahoval představu uspořádávající mysli. Ještě Aristoteles, který žil o dost později, věřil, že počet lidí žijících v řádu nemůže o mnoho překročit množství, ke kterému by dolehla slova hlasatele, a proto je stát čítající sto tisíc lidí neuskutečnitelný (*Politika*, 1326a, b; *Etika Nikomachova*, IX, x). Co Aristoteles pokládal za nemožné, se však již v době, kdy tato slova psal, dálo. Aristoteles dosáhl jako vědec značných úspěchů, když však omezil lidský řád na doslech hlasatelova křiku, nečinil se pozorováním ani úvahou, ale instinktem.

Jeho přesvědčení je pochopitelné, neboť instinkty člověka se neutvořily v těch podmínkách, ve kterých lidé žijí dnes, a nemusely se vyrovnávat s početností novodobé populace, ale byly již dávno před Aristotelem plně vyvinuty. Byly uzpůsobeny životu v malých kočujících skupinách a tlupách, k nimž vývoj lidského druhu a jeho bezprostředních předků dospěl za těch několik miliónů let, kdy se formovala biologická konstituce *homo sapiens*. Geneticky děděné instinkty pomáhaly utvářet spolupráci členů tlupy, jež byla nutně úzce vymezenou součinností lidí, kteří se znali a navzájem na sebe spoléhali. Primitivní lidé se řídili konkrétními, společně sdílenými cíli a podobným vnímáním nebezpečí a příležitostí - především zdrojů obživy a možností úkrytu - svého prostředí. Nejenže všichni hlasatele poselství *slyšeli*, většinou jej i osobně *znali*.

Starší příslušníci skupin mohli mít díky své delší zkušenosti značnou autoritu, avšak činnost členů uváděly do souladu především společné cíle a představy. Způsoby koordinace rozhodnou měrou závisely na instinktech solidarity a altruismu, které se vztahovaly k příslušníkům vlastní skupiny, ale nikoli už k ostatním lidem. Jen tímto způsobem mohli členové těchto malých skupin uhájit svou existenci - osamocený člověk by záhy zahynul. Individualismus prvotních lidí, jak ho popisoval Thomas Hobbes, je tedy mýtem. Divoch není osamělý a jeho instinkty se týkají přežití kolektivu. "Válka všech proti všem" je výmysl.

I nám by věru bylo zatěžko uvěřit, že něco takového, jako je náš nynější řád, je vůbec možné, a vyprávění o něm bychom považovali, kdybychom v něm reálně nežili, za bájnou a zázračnou pověst o něčem, co nikdy nemůže nastat. Náš neobyčejný řád a existence lidstva v nynějších dimenzích a struktuře vznikly zejména díky pravidlům lidského chování (zvláště těm, která se vztahují k oddělenému vlastnictví, jako jsou poctivost, smlouva, směna, obchod, soutěž, zisk a soukromí), jež se postupně vyvinula. Tato pravidla se předávají spíše tradicí, učením a nápodobou než dědictvím instinktů a jejich obsahem jsou ve značné míře zákazy ("nebudeš" dělat to a to), které vymezují regulovatelné sféry individuálních rozhodnutí. Lidstvo dospělo k civilizaci tím, že rozvíjelo a učilo se dodržovat pravidla (nejdříve na území kmene, později v širším dosahu), která často člověku zakazovala dělat to, co po něm chtěly jeho instinkty, a přestalo být závislé na společných představách. Pravidla pak konstituovala novou a jinou morálku - a byl bych rád, kdyby se termín "morálka" omezil na tuto oblast - a potlačovala či limitovala "morálku přirozenou", tedy instinkty, které stmelovaly malbu skupinu, přičemž však zároveň stály v cestě jejímu rozšíření.

Termín "morálka" raději vyhrazují pro neinstinktivní pravidla, která lidstvu umožnila rozvinout se do obsažnějšího řádu, protože koncepce mravního jednání dává smysl pouze v kontrastu s impulzivním a neuváženým chováním na jedné straně a s racionálním vztahem ke specifickým výsledkům jednání na straně druhé. "Sociobiologové", kteří připisují vrozeným reflexům morální kvality, jež nemají, na příklad slovem altruismus, se zkrátka mýlí (a kdyby byli důslední, museli by za nejvyšší projev altruismu pokládat soulož). Altruismus se stává morálním pojmem pouze v tom smyslu, chceme-li říci, *že bychom se měli* řídit "altruistickými" emocemi.

Zmíněný způsob užití těchto termínů není zajisté jediným. Bernard Mandeville pohoršil své současníky, když tvrdil, "že hlavním principem,

STŘ. KNIHOVNA Č. BUDĚJOVICÍCH

který z nás dělá společenské tvory, pevným základem, náplní a oporou veškerých živností a zaměstnání je bez výjimky" *špatnost* (1715/1924), čímž měl na mysli právě to, že pravidla rozšířeného řádu odporují instinktům, které stmelovaly malou skupinu.

Jakmile nepojímáme morální zásady jako vrozené instinkty, ale jako naučené tradice, jejich vztah k tomu, co běžně označujeme slovy pocit, emoce nebo sentiment, přináší řadu zajímavých otázek. Na příklad, i když se mravním zásadám učíme jako jasně formulovaným pravidlům, mohou se projevovat jako skutečné instinkty v podobě vágní nechuti či odporu k určitým typům činnosti. Často nám říkají, jak volit mezi instinktivními pohnutkami nebo jak se jim vyhnout.

Někdo by se mohl zeptat, jak omezení instinktivních požadavků napomáhají koordinaci činnosti většího počtu lidí. Představme si společnost, v níž je přísně dodržován příkaz jednat se všemi lidmi jako se svými bližními. V takové společnosti by rozšířený řád nikdy nemohl vyrůst. Ti, kteří dnes v rozšířeném řádu žijí, mají prospěch z toho, že spolu navzájem *nezacházejí* jako s bližními a že ve vzájemných vztazích uplatňují pravidla tomuto řádu vlastní, jako jsou pravidla odděleného vlastnictví a smlouvy, místo pravidel solidarity a altruismu. V řádu, v němž by každý miloval svého bližního jako sebe sama, by bylo poměrně málo lidí, kteří by mohli být plodní a rozmnožovat se. Kdybychom ku příkladu měli reagovat na všechny výzvy k charitativní činnosti, jimiž nás bombardují sdělovací prostředky, způsobilo by nám to těžkou újmu, jelikož bychom byli odváděni od toho, co jsme nejzpůsobilejší dělat, a pravděpodobně bychom se stali toliko nástroji konkrétních skupinových zájmů nebo specifických názorů na relativní důležitost určitých potřeb. Nepřineslo by to ani odpovídající lék na neštěstí, jež se nás pochopitelně dotýkají. Stejně tak je nutno držet na uzdě instinktivní agresivitu k cizincům všeho druhu, mají-li se identická abstraktní pravidla uplatňovat ve vztazích všech lidí a přesahovat tak hranice - dokonce i hranice států.

Formování nadindividuálních vzorů a systémů spolupráce tudíž po jedincích vyžadovalo, aby změnili své "přirozené" a "instinktivní" reakce na jiné, tedy něco, čemu je kladen velký odpor. Že taková potlačení vrozených instinktů, "soukromé neřesti", jak jim říká Bernard Mandeville, mohou vyústit v "obecný prospěch" a že lidé museli překonat jisté "dobré" instinkty, aby rozvinuli obsažnější řád, jsou závěry, které byly také zdrojem pozdějších neshod. Rousseau na příklad stál na straně "přirozeného", zatímco jeho současník Hume jasně chápal, že "tak ušlechtilá vlastnost (jako štědrost), namísto aby lidi

vybavovala pro život ve velkých společnostech, je s ním v téměř takovém rozporu jako nejmalichernější sobectví" (1739/1886: II, 270).

Je zapotřebí opakovaně zdůrazňovat, že omezení kladená na způsoby jednání malé skupiny jsou lidmi *nenáviděna*. Jak totiž uvidíme, jedinec, který je na nich svým životem závislý, a přestože je dodržuje, obvykle nerozumí a rozumět nemůže jejich fungování a tomu, čím mu mohou být prospěšná. Zná mnoho věcí, jež se zdají žádoucí, které mu však není dovoleno si vzít, a nechápe, jakým způsobem závisí jiné, jemu prospěšné charakteristiky jeho prostředí na kázni, jíž je nucen se podřídit a jež mu zakazuje po těchto přitažlivých věcech sáhnout. Jelikož tato omezení chováme v takové nelásce, těžko se o nás může říci, že jsme si je vybrali, spíše si tato omezení vybrala nás - umožnila nám přežít.

Vůbec ne náhodou jsou mnohá abstraktní pravidla - na příklad ta, která se týkají individuální zodpovědnosti a odděleného vlastnictví - spojena s ekonomií. Ekonomie se od počátku zabývala tím, jak v procesu změny, tříbení a výběru daleko přesahujícím naši představivost či schopnost plánování vzniká rozšířený řád lidské součinnosti. Adam Smith byl prvním, kdo si uvědomil, že jsme náhodou narazili na metody uspořádání lidské ekonomické spolupráce, které překračují meze našeho vědění a vnímání. Jeho "neviditelnou ruku" lze snad nejlépe pojímat jako neviditelný nebo nezachytitelný vzorec. Jsme vedeni - na příklad cenovým systémem tržní směny - dělat věci za okolností, jež si ve velké míře neuvědomujeme, a naše jednání produkuje výsledky, jež nezamýšlíme. Skoro každý z nás slouží lidem, které nezná, a dokonce si ani nemusí uvědomovat jejich existenci. A téměř každý z nás také neustále využívá služeb jiných lidí, o nichž nic neví. Toto vše je možné díky tomu, že se nacházíme ve velkém systému institucí a tradicí - ekonomických, právních a morálních -, do kterého zapadáme, protože přijímáme jistá pravidla chování, která jsme nikdy neutvořili a kterým jsme nikdy nerozuměli tak, jak rozumíme fungování věcí, jež vyrábíme.

Moderní ekonomie vysvětluje, jak takový rozšířený řád vznikl a jak sám vytváří proces shromažďování informací, který je schopen aktivovat a poskytovat k použití nesmírně rozptýlené informace, jež by nemohl žádný centrální plánovací úřad, natož pak jedinec, v jejich celku znát, mít nebo řídit. Znalosti lidí jsou - jak věděl Smith - rozptýlené. "Je evidentní," napsal, "že každý člověk v důvěrně známé situaci, v níž se právě nachází, umí posoudit daleko lépe než kterýkoli

státník nebo zákonodárce, kteří by tak činili za něj, jaký druh místní aktivity může jeho kapitál využít a co pravděpodobně přinese největší hodnotu" (1776/1976:II, 487). Nebo jak uvedl jeden pronikavý ekonomický myslitel devatenáctého století, ekonomické podnikání vyžaduje "podrobnou znalost tisíce jednotlivostí, kterou nezvládne nikdo, kdo na tom, aby je znal, nemá zájem" (Bailey, 1840:3). Instituce, jako je trh, nám umožňují tyto rozptýlené a nepřehlédnutelné znalosti využít k formování nadindividuálních vzorců. Poté, co se vyvinuly instituce a tradice na takových vzorcích založené, nemuseli už lidé nadále usilovat o shodu ohledně jednoho záměru (jak tomu bylo v malé skupině), protože široce rozptýlené znalosti a dovednosti mohly být pohotově použity pro rozmanité cíle.

Tento vývoj je dobře patrný v biologii i v ekonomii. Dokonce i v úzkém, biologickém smyslu slova "směřuje evoluční změna obecně k maximální hospodárnosti ve využívání zdrojů" a "evoluce tak 'naslepo' sleduje cestu maximálního využití prostředků" (Howard, 1982:83). Jiný moderní biolog navíc správně poznamenal, že "etika je studiem způsobu alokace zdrojů" (Hardin, 1980:3). To vše dává tušit těsnou spojitost mezi evolucí, biologií a etikou.

Pojem řádu je složitý - stejně jako pojmy "systém", "struktura" a "vzorec", což jsou téměř jeho ekvivalenty. Musíme však rozlišovat dvě rozdílné, i když příbuzné koncepce řádu. Slovo "řád" lze *buď* použít k popisu výsledků *duševní* činnosti, jež uspořádává či třídí objekty nebo události z různých hledisek ve shodě s naším smyslovým vnímáním a podle vědeckého přeuspořádání smyslového světa (Hayek, 1952), *nebo* jím můžeme mínit konkrétní *fyzické* struktury, o nichž se domníváme, že je objekty nebo události mají, nebo které jim v určité době připisujeme. Pravidelnost (anglické slovo "regularity" je odvozeno od latinského *regula* - pravidlo) a řád jsou samozřejmě pouze časovým a prostorovým aspektem téhož druhu vztahů mezi prvky.

S vědomím tohoto rozdílu můžeme říci, že lidé nabyli schopnosti navodit fakticky uspořádané soustavy, jež slouží jejich potřebám, protože se naučili uspořádávat smyslové podněty ze svého prostředí podle několika různých principů, *navrstvit* nová přeuspořádání nad řád či klasifikaci, které byly vytvořeny jejich smysly a instinkty. Uspořádávání ve smyslu klasifikace objektů a událostí je způsobem aktivní systematizace těchto jevů tak, aby se dosáhlo žádoucích výsledků.

Třídit věci se učíme hlavně pomocí jazyka, kterým neoznačujeme jen známé druhy věcí, ale také specifikujeme, co *máme pokládat* za věci či události stejného nebo odlišného druhu. Ze zvyku, morálky a práva jsme se rovněž poučili o tom, jaké účinky se očekávají od různých druhů činností. Jiným příkladem jsou hodnoty nebo ceny vytvořené v interakci

na trzích, osvědčující se jako další prostředek klasifikace druhů činností podle významu, který mají pro řád, jehož je jedinec pouze jedním prvkem v celku, jejž v žádném případě nevytvořil.

Rozšířený řád se samozřejmě neobjevil najednou. Celý proces trval déle a přivodil větší rozmanitost forem, než bychom usuzovali z jeho posledního vývoje v celosvětovou civilizaci (nezabral jen pět nebo šest tisíc, ale snad statisíce let). Tržní řád je relativně nedávný. Různé struktury, tradice, instituce a jiné součásti tohoto řádu vznikaly postupně, tak jak se selektivně vyčleňovaly variace habituálních způsobů chování. Nová pravidla se rozšířila ne proto, že lidé chápali jejich větší účinnost a uměli si spočítat, že povedou k rozmachu, ale zkrátka a dobře díky tomu, že umožňovala skupinám, které se jimi řídily, úspěšněji se rozmnožovat a pojmout do sebe i ty, kdo předtím stáli mimo.

K této evoluci docházelo prostřednictvím rozšiřování nových způsobů jednání procesem přenosu získaných návyků, který byl analogický biologické evoluci, ovšem také se od ní ve významných aspektech lišil. Některé z těchto podobností a rozdílů prodiskutuji níže, zde by však bylo záhodno zmínit, že biologická evoluce byla příliš pomalá na to, aby stačila za těch deset či dvacet tisíc let, během nichž se civilizace vyvinula, změnit nebo nahradit vrozené reakce člověka, natož aby mohla ovlivnit daleko větší počet lidí, jejichž předkové se k tomuto procesu připojili teprve před několika málo staletími. Zdá se, že všechny v současné době civilizované skupiny mají podobnou schopnost dosahovat civilizace tím, že se učí jistým tradicím. Není proto moc pravděpodobné, že by civilizace a kultura byly determinovány a přenášeny geneticky. Všichni bez rozdílu se jim učíme prostřednictvím tradice.

Nejstarší mně známý výrok svědčící o jasném pochopení této problematiky pochází od A. M. Carr-Saunderse, jenž napsal, že "člověk a skupiny procházejí přirozenou selekcí podle zvyklostí, které mají, zrovna tak jako jí procházejí podle svých duševních a fyzických znaků. Skupiny, u nichž se uplatňují nejprospěšnější zvyky, budou mít v neustálém zápase mezi sousedícími skupinami lepší pozici než ty, jejichž zvyky jsou prospěšné méně" (1922:223, 302). Carr-Saunders však kladl důraz nikoli na schopnost zvětšovat populaci, ale spíše na schopnost početně ji omezovat. Z novějších studií pak viz Alland (1967); Farb (1968:13); Simpson, který vymezuje kulturu v protikladu k biologii jako "mocnější prostředek adaptace" (v Campbell, 1972); Popper, který dokazoval, že "kulturní evoluce je pokračováním evoluce genetické jinými prostředky" (Popper a Eccles, 1977:48); a Durham (v Chagnon a Irons, 1979:19), který zdůrazňuje vliv konkrétních zvyků a vlastností na růst lidské reprodukce.

Postupné nahrazování vrozených reakcí naučenými pravidly ve stále větší míře odlišovalo člověka od jiných živočichů, i když několik instinktivních živočišných znaků si člověk podržel - mezi nimi i sklon k davovému jednání (Trotter, 1916). Živočišní předchůdci člověka si osvojili určité "kulturní" tradice ještě dříve, než se po anatomické stránce stali moderními lidmi. Podobné kulturní tradice pomáhaly utvářet některá živočišná společenství - na příklad u ptáků a opic a pravděpodobně také u mnohých dalších savců (Bonner, 1980). K rozhodnému obratu od zvířete k člověku však došlo díky kulturně determinovaným omezením vrozených reakcí.

Naučená pravidla, kterými se jedinec ze zvyku a téměř stejně nevědomky jako dědičnými instinkty postupně začal řídit, nahrazovala instinktivní jednání. Tyto dva determinující činitele jednání však neumíme přesně rozlišit, neboť jsou spjaty složitou interakcí. Způsoby, jimž jsme se naučili v raném dětství, se stávají součástí naší osobnosti stejnou měrou jako to, co nás řídilo již v době, kdy jsme se začali učit. I k některým strukturálním změnám lidského těla došlo proto, že napomáhaly člověku plněji využívat příležitostí, které mu poskytoval kulturní vývoj. Pro naše nynější záměry není důležité zkoumat, nakolik je abstraktní struktura, již říkáme myšlení, přenášena geneticky a ztělesněna ve fyzické struktuře naší centrální nervové soustavy či jak dalece slouží pouze jako schránka umožňující nám vstřebávat a ukládat kulturní tradici. Výsledky obou - genetického i kulturního přenosu - lze nazvat tradicemi. Důležité je si uvědomit, že se dostávají již zmíněným způsobem do konfliktu.

Dokonce ani univerzálnost jistých kulturních znaků není dokladem jejich genetické podmíněnosti. Snad existuje jen jeden způsob uspokojení určitých požadavků, má-li vzniknout rozšířený řád - právě tak jako vývoj křídel je zjevně jediným způsobem, jímž se organismy mohou stát schopnými letu (křídla u hmyzu, ptáků a netopýrů mají zcela odlišný genetický původ). Možná, že i k rozvoji hláskové řeči vede v podstatě jen jedna cesta, takže ani existence jistých společných znaků, jež jsou vlastní všem jazykům, sama nedokazuje, že musí být vyvolány vrozenými kvalitami.

Dvě morálky v součinnosti a rozporu

Přestože kulturní evoluce a jí vytvořená civilizace přinesly lidstvu diferenciaci, individualizaci, rostoucí bohatství a velký rozmach, jejich povlovný nárůst nebyl bez problémů. Dosud jsme se nezbavili dě-

dictví, které nám odkázala divoká horda, a ani jím dané instinkty se zcela "nepřizpůsobily" našemu relativně novému rozšířenému řádu a nestaly se v něm neškodnými.

Neměli bychom však přehlížet trvalou užitečnost jistých instinktů, včetně zvláštní vlohy, která umožnila alespoň částečně nahradit některé jiné instinktivní způsoby. Než začala kultura vytlačovat některé z vrozených způsobů chování, lidé už pravděpodobně byli genetickou evolucí obdařeni velkou rozmanitostí vlastností, která jim pomohla vyrovnávat se s množstvím různých prostředí, do nichž člověk pronikl, a nalézat v nich útočiště snadněji než kterýkoli nedomestikovaný živočich. Tak tomu bylo patrně ještě předtím, než nárůst dělby práce uvnitř skupin poskytl nové naděje na přežití zvláštním typům. Mezi nejdůležitější z těch vrozených instinktů, které pomáhaly odstranit instinkty jiné, patří ohromná schopnost učit se, především nápodobou, od svých bližních. Prodloužení dětství a dospívání, jež této schopnosti přispělo, bylo pravděpodobně posledním rozhodujícím krokem podmíněným biologickou evolucí.

Strukturu rozšířeného řádu navíc netvoří jenom jedinci, ale také mnoho často se navzájem překrývajících subsystémů, v jejichž rámci si staré instinktivní reakce - jako solidarita a altruismus - uchovávají značný význam, protože podporují dobrovolnou spoluúčast, i když samy o sobě nejsou schopny vytvořit základ pro širší řád. Součástí našich nynějších obtíží je, že musíme svůj život, myšlenky a city neustále přizpůsobovat, abychom mohli žít zároveň v různých řádech a podle různých pravidel. Kdybychom použili nemodifikovaná, ničím nebrzděná pravidla mikrokosmu (tj. malé skupiny či tlupy, nebo, řekněme, své rodiny) na makrokosmos (naši širší civilizaci) - a naše instinkty a sentimentální tužby v nás často takové přání podněcují -, *zničili* bychom jej. Kdybychom měli vždy uplatňovat pravidla rozšířeného řádu v intimnějších seskupeních, *rozdrtili* bychom zase je. Musíme se tedy učit žít ve dvou světech zároveň. Oba najednou nazývat "společností" či dokonce pro každý z nich jednotlivě používat stejné slovo společnost ničemu neprospívá, naopak, může to být nanejvýš zavádějící (viz kapitola sedmá).

Přes výhody spojené s naší omezenou schopností žít zároveň v rámci *dvou* soustav pravidel a navzájem je rozlišovat, není rozhodně jedno ani druhé jednoduché. Naše instinkty představují faktické nebezpečí, že se celá impozantní stavba zřítí. Námět této knihy se tak svým způsobem podobá tématu práce *Nespokojenost v kultuře* (1930),

ovšem s tou výhradou, že mé závěry se od Freudových značně liší. Konflikt mezi tím, co mají lidé instinktivně rádi, a naučenými pravidly chování, která jim umožnila se rozvíjet, konflikt zažehnutý soustavou "represivních či inhibičních morálních tradicí", jak tomu říká D. T. Campbell, je snad hlavním tématem historie civilizace. I Kolumbus si nejspíše ihned uvědomil, že život "divochů", na něž narazil, více vyhovuje vrozeným lidským instinktům. Domnívám se a budu se snažit dokázat, že atavistická touha po životě ušlechtilého divocha je hlavním zdrojem kolektivismu.

Přirozený člověk je pro rozšířený řád nevhodný

Stěží lze očekávat, že se lidem bude rozšířený řád, postupující proti některým z jejich nejsilnějších instinktů, líbit nebo že budou snadno chápat, že jim poskytuje - což je také jejich přáním - lepší materiální zabezpečení. Tento řád je dokonce "nepřirozený" v tom běžném smyslu, že se nepřizpůsobuje biologickému vybavení člověka. Mnohé z dobrého, co člověk činí v rámci rozšířeného řádu, není výsledkem jeho jakési přirozené dobroty; je ovšem pošetilé civilizaci z tohoto důvodu bagatelizovat a odmítat jakožto umělou. Civilizace je umělá pouze tím způsobem, jako je umělá většina našich hodnot - náš jazyk, dovednosti i samotný rozum -, jelikož nejsou geneticky zakódovány v našich biologických strukturách. Z jiného pohledu je však rozšířený řád naprosto přirozený, a to proto, že se vyvinul - stejně jako biologické jevy - přirozeně v procesu přírodního výběru (viz Dodatek A).

Je nicméně pravda, že větší část našeho každodenního života a vykonávání většiny zaměstnání příliš neuspokojuje hluboce zakořeněné "altruistické" tužby konat viditelné dobro. Přijaté způsoby jednání po nás často spíše vyžadují, abychom zanechali nedoděláno to, k čemu nás podněcují naše instinkty. Nejedná se ani tak o střet citu a rozumu, jak se často předpokládá, jako o rozpor mezi vrozenými instinkty a naučenými pravidly. Přesto, jak uvidíme, přináší zachovávání těchto naučených pravidel obecně větší celkový prospěch společenství než ty nejpřímější "altruistické" činy, které může podniknout konkrétní jedinec.

Jasným dokladem toho, jak mylně lidé rozumí uspořádávajícímu tržnímu principu, je běžně rozšířený názor, že "spolupráce je lepší než konkurence". Spolupráce předpokládá - stejně jako solidárnost - velkou míru shody ohledně cílů i metod uplatňovaných při jejich uskutečňování. To má význam v malé skupině, jejímž členům jsou spo-

lečné konkrétní návyky, znalosti a představy o možnostech. Sotva v tom však najdeme nějaký smysl v situaci, kdy jde o to, abychom se přizpůsobili neznámým okolnostem. A právě o tuto adaptaci na neznámé se opírá koordinace činností v rozšířeném řádu. Konkurence je metodou objevování, procedurou propojenou s veškerým vývojem, jíž je člověk, aniž by si to uvědomoval, veden k tomu, aby reagoval na nové situace. Svoji výkonnost postupně nezvyšujeme prostřednictvím dohody, ale další konkurencí.

Má-li být konkurence prospěšná, je třeba, aby lidé na ní zúčastnění nespoléhali na fyzickou sílu, ale dodržovali pravidla. Jedině pravidla mohou sjednocovat rozšířený řád. (Společné cíle mohou tuto funkci plnit pouze v přechodném období výjimečných okolností, které plodí obecné ohrožení. "Morální ekvivalent války", který má vybudit vzájemnost, není nic jiného než opětovný pád do primitivnějších principů koordinace.) Všechny sledované cíle ani všechny užívané prostředky nezná nikdo a k tomu, aby byly v rámci spontánního řádu vzaty v úvahu, je ani nikdo znát nemusí. Spontánní řád se formuje sám ze sebe. Nepřetržité přizpůsobování pravidel jednání vznikajícímu řádu nenastává v důsledku toho, že lidé lépe rozumí jejich fungování, ale díky prosperitě těch skupin, které je náhodou mění způsobem, jenž je uvádí s řádem do většího souladu. Tento vývoj nebyl lineární. Vycházel z neustálých pokusů a omylů, ustavičného "experimentování" v oblastech, v nichž spolu soupeřily různé systémy. Nešlo samozřejmě o experimenty záměrné, ale přesto změny navozené historickou náhodou, analogicky genetickým mutacím, působily stejným účinkem.

Evoluce pravidel se rozhodně neobešla bez překážek, protože síly uplatňující pravidla se změnám, jež byly v rozporu s tradičními názory na to, co je správné či spravedlivé, obecně spíše stavěly na odpor, než aby jim napomáhaly. Prosazování nově naučených pravidel, která si už probojovala cestu k přijetí, pak zase někdy brzdilo další stupeň evoluce nebo omezovalo další rozšíření koordinace individuálních snah. Donucovací autorita jen zřídka iniciovala rozšíření koordinace, kromě případů, kdy šířila nové morální zásady, které se již setkaly s přijetím u vládnoucí skupiny.

Toto vše potvrzuje, že pocity, jež se bouří proti civilizačním omezením, jsou anachronické, uzpůsobené velikosti a podmínkám skupin ze vzdálené minulosti. Nadto, jestliže byla civilizace výsledkem nechtěných postupných změn v morálce, pak - ať už se nám to líbí nebo ne - neexistuje žádný poznatelný univerzálně platný etický systém.

Chybou by však bylo činit z takových evolučních premis striktní závěr, že ať už se vyvinou jakákoli pravidla, vždy či nutně přispívají přežití a růstu té populace, která se jimi řídí. Proto je třeba, abychom ukázali - pomocí ekonomického rozboru (viz kapitola pátá) - způsob, jakým spontánně se objevivší pravidla k lidskému přežití přispívají. Uznává-li se, že u pravidel existuje obecná tendence k tomu, aby prošla - prostřednictvím konkurence - selekcí na základě své hodnoty pro lidské přežití, není to ještě na překážku tomu, abychom tato pravidla podrobili kritickému zkoumání. Ne-li z žádného jiného důvodu, tedy proto, že v procesu kulturní evoluce velmi často docházelo k nátlakové interferenci.

Výklad kulturní evoluce bude však přece jen mít, v případě pochybností o zavedených pravidlech, snahu zatížit důkazním břemenem ty, kteří si je přejí reformovat. I když historický a evoluční přehled vzniku kapitalismu (jak jej předkládám v kapitole druhé a třetí) nemůže prokázat nadřazenost tržních institucí, pomáhá objasnit, jak se produktivní, byť i nepopulární a nezamýšlené tradice najednou objevily a jak hluboký význam mají pro ty, kdož žijí v rozšířeném řádu. Nejdříve však chci z právě naznačené cesty odstranit kámen úrazu, jejž představuje široce sdílené mylné chápání podstaty naší schopnosti osvojovat si užitečné způsoby jednání.

Myšlení není strůjcem, ale produktem kulturní evoluce a zakládá se více na nápodobě než na chápání nebo rozumu

Již jsme zmínili schopnost učit se nápodobou coby jednu z největších výhod, jež jsme získali během dlouhého vývoje našich instinktů. Kromě jednoduchých instinktivních reakcí je skutečně snad nejdůležitější schopností, kterou lidský jedinec přebírá z genetické výbavy, nadání dosahovat dovedností především imitativním učením. Zde je třeba se hned na počátku vypořádat s názorem, který má původ v tom, čemu říkám "osudná domýšlivost", tedy s myšlenkou, že schopnost nabývat dovedností je dána rozumem. Je to totiž právě naopak - náš rozum je ve stejné míře výsledkem evolučního selektivního procesu jako naše morálka. Má však původ v poněkud odděleném vývoji, takže bychom nikdy neměli uvažovat tak, že náš rozum se nachází ve vyšším kritickém postavení a že platná jsou pouze ta morální pravidla, s nimiž rozum souhlasí.

Tyto otázky budu zkoumat v následujících kapitolách, možná však zde bude na místě naznačit něco z mých záměrů. Název této kapitoly

"Mezi instinktem a rozumem" myslím doslovně. Chci upozornit na to, co opravdu leží *mezi* instinktem a rozumem a co se z tohoto důvodu často přehlíží, protože se předpokládá, že mezi nimi nic není. Zajímám se hlavně o kulturní a morální evoluci, evoluci rozšířeného řádu, která se odehrává jednak (jak jsme právě viděli) vně instinktů a často stojí proti nim a která na druhé straně (jak uvidíme později) nemůže být tvořena či navržena rozumem.

Mé názory k tomuto tématu, z nichž některé jsem publikoval již dříve (1952/79, 1973, 1976, 1979), lze shrnout následovně. Učení se tomu, jak se chovat, je více *zdrojem* než *výsledkem* vhledu, rozumu a chápání. Člověk se nerodí moudrý, rozumný a dobrý - musí se učit, aby se takovým stal. Naši morálku nevytváří náš intelekt. Je to spíše tak, že lidské interakce ovládané morálními zásadami umožňují vzestup rozumu a k němu se pojících schopností. Člověk se stal inteligentním, protože existovala *tradice* - to, co leží mezi instinktem a rozumem -, jíž se mohl učit. Tato tradice nevzešla ze schopnosti racionálně vykládat pozorovaná fakta, nýbrž z habituálních reakcí. Člověku spíše říkala, co by měl nebo neměl v jistých podmínkách dělat, než co musí očekávat, že se stane.

Přiznám se, že se musím usmívat vždy, když knihy o evoluci, dokonce i knihy napsané velkými vědci, v nichž se uznává, že se vše až dosud vyvíjelo procesem spontánního řádu, končí - a je tomu tak často - apelem na lidský rozum, aby se teď, když věci začaly být tak složitými, chopil otěží a řídil budoucí vývoj. Taková iluze je povzbuzována tím, co jsem jinde nazval "konstruktivistickým racionalismem" (1973). Ten má neblahý vliv na velkou část vědeckého myšlení a zcela jasně byl formulován v názvu nadmíru úspěšné knihy jednoho známého socialistického antropologa *Člověk tvoří sám sebe* (V. Gordon Childe, 1936). Název přijali mnozí socialisté za jakési heslo (Heilbroner, 1970:106). Jejich předpoklady obsahují nevědecký až animistický názor, že v jistém stadiu vstoupila do vyvíjejícího se lidského těla racionální lidská mysl či duše, aby se stala novým, aktivním vůdcem dalšího kulturního vývoje (místo aby se uznalo, že ve skutečnosti toto tělo postupně nabylo schopnosti absorbovat stále složitější principy, které mu umožnily úspěšněji se pohybovat v okolním prostředí). Představa, že kulturní evoluce následuje evoluci biologickou či genetickou a zcela ji nahrazuje, naprosto opomíjí nejdůležitější část evolučního procesu, totiž tu, v níž se formoval sám rozum. Idea, že by rozum - sám vytvořený v průběhu evoluce - měl nyní

určovat svoji vlastní budoucí evoluci (a to ani nemluvíme o tom, kolik dalších věcí není rozum schopen dělat), je inherentně rozporná a snadno lze prokázat její nesprávnost (viz kapitola pátá a šestá). Skutečnosti odpovídá více předpoklad, že lidský rozum vytvořily kultura a evoluce, než tvrzení, že myslící člověk tvoří a ovládá svoji kulturní evoluci. Názor, že v jistém okamžiku do evoluce vstoupil a ji nahradil vědomý záměr, dosazuje na místo vědeckého vysvětlení v podstatě nadpřirozený postulát. Chceme-li podat vědecké vysvětlení, není možno tvrdit, že civilizaci vyvinulo to, co nyní známe jako myšlení, nebo že myšlení řídilo její evoluci; spíše je třeba ukázat, jak se civilizace a myšlení vyvíjely či rozvíjely souběžně. Tak zvané myšlení není něčím, s čím by se člověk narodil, jako se rodí s mozkem, ani něčím, co mozek produkuje, ale čímsi, co mu jeho genetická výbava (např. mozek jisté velikosti a struktury) pomáhá - jak člověk dospívá - získávat od jeho rodiny a dospělých lidí vstřebáváním výsledků tradice, která není geneticky předávána. Myšlení se v tomto smyslu ani tak neskládá z ověřitelných znalostí o světě a nespočívá ani tak v interpretaci okolního prostředí, jako ve schopnosti omezovat instinkty - ve schopnosti, již nelze prověřit individuálním rozumem, protože její výsledky se dotýkají skupiny. Myšlení, utvářené prostředím, v němž lidé vyrůstají, jako svou podmínku vyžaduje uchování, rozvoj, bohatství a rozmanitost tradicí, na něž se lidé spoléhají. Protože se myšlení předává zejména rodinou, uchovává rozmanitost konkurujících si proudů, do nichž se každý nově příchozí do společenství může ponořit. Zde je možno položit otázku, zda lze o jedinci, který neměl příležitost setkat se s takovou kulturní tradicí, vůbec tvrdit, že myslí.

Tak jako je instinkt starší než zvyk a tradice, jsou zvyk i tradice starší než rozum. Zvyk a tradice stojí *mezi* instinktem a rozumem - logicky, psychologicky i časově. Nejsou důsledkem ani toho, čemu se někdy říká nevědomí, ani intuice, ani racionálního chápání. I když se v jistém smyslu opírají o lidské zkušenosti, protože nabývaly své podoby během kulturní evoluce, nezformovaly se tím, že jsme z určitých faktů či na základě vědomí, že se věci chovají konkrétním způsobem, činili zdůvodněné závěry. Přestože se ve svém chování řídíme tím, čemu jsme se naučili, často ani nevíme, proč děláme to, co děláme. Naučená morální pravidla a zvyky nahrazovaly stále větší měrou vrozené reakce nikoli kvůli rozumovému poznání jejich užitečnosti, ale protože umožnily rozmach rozšířeného řádu, který předčil všechny představy a v němž účinnější spolupráce jeho členů umožňovala - ač bezděky - uživit více lidí a vytlačit jiné skupiny.

Mechanismus kulturní evoluce není darwinovský

Naše argumentace dospěla k okamžiku, kdy je třeba se blíže zabývat vztahem mezi evoluční teorií a rozvojem kultury. Ten s sebou přináší jisté zajímavé otázky a ekonomie k nim nabízí způsoby přístupu, jaké mnoho jiných oborů neskýtá.

V této věci však panuje značný zmatek a nepochopení, z nichž některá je záhodno zde zmínit, už jen proto, aby čtenář věděl, že se jich nemíníme znovu dopouštět. Zvláště sociální darwinismus vycházel z předpokladu, že každý, kdo zkoumá evoluci lidské kultury, musí být Darwinovým žákem. To je omyl. Chovám k Charlesu Darwinovi největší obdiv, protože byl prvním, komu se podařilo vypracovat důslednou (byť ne ještě úplnou) evoluční teorii v nějaké oblasti. Jeho neúnavná snaha vyložit, jak probíhal evoluční proces u živých organismů, přesvědčila přírodovědeckou obec o tom, co bylo v klasické filologii samozřejmostí již dávno - přinejmenším od roku 1787, kdy Sir William Jones rozpoznal, že latina a řečtina se nápadně podobají sanskrtu, a z něj také vysvětlil původ všech "indogermánských" jazyků. Tento příklad nás upozorňuje na to, že darwinovská či biologická evoluční teorie nebyla ani první, ani jedinou teorií tohoto druhu a že se vlastně od jiných evolučních pojetí hodně liší. Idea biologické evoluce vzešla ze studia procesů kulturního vývoje, který byl zkoumán již dříve, totiž procesů, jež vedly k utváření institucí, jako jazyk (např. v Jonesově díle), právo, morálka, trh a peníze.

> Snad nejčastějším omylem současné "sociobiologie" je předpoklad, že jazyk, morálka, právo a podobně se přenášejí "genetickými" procesy, které nyní objasňuje molekulární biologie, a že tedy nejsou produkty selektivní evoluce předávanými učením se napodobou. Tato idea je stejně chybná jako představa z opačného konce spektra, že člověk instituce, jako morálku, právo, jazyk či peníze, vědomě vynalezl či naplánoval, a může je tudíž podle své vůle vylepšovat. Tento názor je pozůstatkem pověry, s níž musela evoluční teorie v biologii bojovat, že kdekoli nacházíme řád, musí se vyskytovat i osobní strůjce řádu. Zde opět zjišťujeme, že odpovídající pojetí je *mezi* instinktem a rozumem.

Idea evoluce je v klasických studiích a společenských vědách nejen starší než ve vědách přírodních, jsem ochoten i tvrdit, že Darwin převzal základní myšlenky o evoluci z ekonomie. Z jeho zápisníků se dozvídáme, že právě v roce 1838, kdy formuloval svoji teorii, četl Adama Smitha (viz Dodatek A a poznámka redaktora anglického vydání tamtéž). Darwinovu dílu rozhodně předcházela desetiletí, vlastně jedno celé století, výzkumů zabývajících se vznikem vysoce složitých

spontánních řádů v evolučním procesu. Dokonce i slova "genetický" a "genetika", která se dnes stala odbornými termíny biologie, v žádném případě nevymysleli biologové. Prvním člověkem, který mluvil o genetickém vývoji, byl - pokud je mi známo - německý filosof a kulturní historik Herder. Tuto myšlenku pak nalézáme u Wielanda a znovu u Humboldta. Moderní biologie si tedy pojem evoluce vypůjčila ze studií o kultuře, které měly starší rodokmen. Jde o věc v jistém smyslu celkem známou, přesto se na ni téměř vždy zapomíná.

Teorie kulturní evoluce (někdy též označované jako evoluce psychosociální, nadorganická či exosomatická) a teorie biologické evoluce jsou si v jistých důležitých ohledech podobné, avšak rozhodně nejsou identické. Často vycházejí ze zcela odlišných předpokladů. Kulturní evoluce je - jak správně uvedl Julian Huxley - "procesem zásadně se lišícím od evoluce biologické; má své vlastní zákony, mechanismy a formy a nedá se vysvětlit na čistě biologických základech" (Huxley, 1947). Zmíním jen několik významných rozdílů. Biologická teorie dnes již vylučuje dědičnost získaných vlastností a naopak veškerý kulturní vývoj na takovém dědictví spočívá - na charakteristikách v podobě pravidel usměrňujících vzájemné vztahy mezi lidmi, která nejsou vrozená, ale naučená. Abychom použili něco z výraziva běžného v biologické diskusi - kulturní evoluce *simuluje* lamarkismus (Popper, 1972). Kulturní evoluce *navíc* probíhá předáváním zvyků a informací nejen od fyzických rodičů jedince, ale i od ohromného počtu "předků". Procesy podporující tuto transmisi a rozšiřování kulturních charakteristik učením činí také - jak už bylo řečeno - kulturní evoluci nesrovnatelně rychlejší, než je evoluce biologická. A konečně, kulturní evoluce postupuje zejména prostřednictvím skupinové selekce. Otevřenou otázkou zůstává, zda je výběr skupin také součástí biologické evoluce; to však není pro moji argumentaci tak důležité (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969:57-9, 132-3; Hardy, 1965:153 a dále, 206; Mayr, 1970:114; Medawar, 1983:134-5; Ruse, 1982:190-5, 203-6, 235-6).

Bonner (1980:10) se mýlí, když tvrdí, že kultura je "stejně biologickou jako kterákoli jiná funkce organismu, na příklad dýchání nebo pohyb". Označovat formování tradice řeči, morálky, práva, peněz či dokonce myšlení za "biologické" znamená zneužívat jazyk a nechápat teorii. Naše genetická dědičnost může určovat, co budeme schopni se naučit, rozhodně však ne to, jakou tradici k učení máme. To, co se můžeme učit, není ani dílem lidského mozku. Co se nepřenáší geny, není biologickým jevem.

Přes všechny tyto rozdíly je veškerá evoluce, kulturní i biologická, procesem průběžné adaptace na nepředvídatelné události, nahodilé okolnosti, které se nedají předem odhadnout. To je dalším důvodem, proč nás evoluční teorie nikdy nemůže postavit do pozice, v níž budeme racionálně předpovídat a ovládat budoucí evoluci. Vše, co může udělat, je ukázat, jak s sebou složité struktury přinášejí prostředky korekce, která vede k dalšímu evolučnímu vývoji, jenž je vzhledem ke své podstatě nepředvídatelný.

Když už jsem uvedl několik rozdílů mezi kulturní a biologickou evolucí, měl bych nyní poznamenat, že v jednom důležitém bodě se obě shodují - ani biologická, ani kulturní evoluce nezná nic takového jako "zákony evoluce" či "nevyhnutelné zákony historického vývoje" ve smyslu zákonů pojících se k nutným stadiím nebo fázím, jimiž musí produkty evoluce projít, a umožňujících předpovídat budoucí vývoj. Kulturní evoluce není determinována geneticky ani jiným způsobem a její výsledky tvoří rozmanitost, nikoli uniformitu. Filosofové, kteří podobně jako Marx a Auguste Comte tvrdí, že nás naše bádání může přivést k objevu zákonů evoluce, jež by nám umožnily předpovídat nevyhnutelný budoucí vývoj, se mýlí. V minulosti byly evoluční přístupy k etice zdiskreditovány zejména díky tomu, že se evoluce nesprávně spojovala s takovými údajnými "zákony evoluce", zatímco ve skutečnosti je nutné, aby evoluční teorie nekompromisně zdůraznila nemožnost takových zákonů a odmítla je. Jak jsem vyložil jinde (1952, 1952/79, 1967), složité jevy nám umožňují pouze vysvětlovat princip, jemuž jsou tyto jevy podřízeny; na tom základě pak nemůžeme předvídat konkrétní události, jako je tomu u jednoduchých jevů, ale jen definovat prostor možností a předpovídat abstraktní typ událostí, jehož konkrétní naplnění závisí na souboru nám neznámých okolností.

Jeden z hlavních zdrojů tohoto nedorozumění pramení ze zaměňování dvou naprosto odlišných procesů, které biologové vymezují jako *ontogenezi* a *fylogenezi*. Ontogeneze se vztahuje k předurčenému vývoji jednotlivců, tedy k něčemu, co je skutečně dáno vrozenými mechanismy vestavěnými v genofondu zárodečné buňky. Oproti tomu ve fylogenezi - s níž souvisí evoluce - jde o evoluční historii druhu nebo typu. Zatímco biologové se díky své odborné přípravě obecně směšování těchto dvou procesů vyvarovali, společenskovědní teoretikové neobeznámení s biologií se často stávají obětí své neznalosti a jsou vedeni k "historizujícímu" přesvědčení, podle kterého fylogeneze probíhá stejným způsobem jako ontogeneze. Tyto historizující teorie pádně vyvrátil Sir Karl Popper (1945, 1957).

Biologická a kulturní evoluce mají společné i jiné znaky. Na příklad se obě opírají o stejný princip selekce - přežití či reprodukčního zvýhodnění. Variace, adaptace a konkurence jsou v podstatě stejným druhem procesu, i když se jejich jednotlivé mechanismy mohou lišit - zvláště ty, které se vztahují k rozmnožování. Nejenže se celá evoluce zakládá na konkurenci; neustálá konkurence je nezbytná i pro zachování toho, čeho již bylo dosaženo.

Přestože se snažím, aby byla teorie evoluce chápána v širším historickém rámci, aby se rozumělo rozdílům mezi biologickou a kulturní evolucí a uznal se příspěvek společenských věd našemu poznání evoluce, nechci nijak zpochybňovat, že rozpracování Darwinovy teorie biologické evoluce je - se všemi svými odvětvími - jedním z nejvýznamnějších úspěchů moderní doby a že představuje úplně nový pohled na svět. Její univerzálnost jako prostředku vysvětlení vyjadřují také nové práce některých význačných vědců zabývajících se neživou přírodou, jež ukazují, že idea evoluce se rozhodně neomezuje na organismy a že v jistém smyslu můžeme začít již u atomů, které se vyvinuly z elementárních částic, a tak vysvětlovat pomocí různých procesů evoluce molekuly, nejprimitivnější organismy i složitý moderní svět (viz Dodatek A).

Nikdo, kdo přistupuje ke studiu kultury evolučním způsobem, si však nemůže neuvědomovat nepřátelství, jež je často proti takovým přístupům namířeno. Tato zášť obvykle vychází z reakcí právě na ty "společenské vědce", kteří v devatenáctém století potřebovali Darwina, aby za ně rozpoznal to, co se měli naučit od svých vlastních předchůdců, a kteří po dlouhou dobu prokazovali rozvoji teorie kulturní evoluce medvědí službu a vlastně ji zdiskreditovali.

Sociální darwinismus se v mnohém mýlil, ale silný odpor, který je dnes vůči němu znát, je částečně způsoben také tím, že se neslučuje s osudnou domýšlivostí, že člověk je schopen utvářet okolní svět podle svých přání. Stoupenci konstruktivismu využili jasných chyb sociálního darwinismu - přestože ten nemá se správně pojímanou kulturní evolucí nic společného - jako záminky k tomu, aby odmítli jakýkoliv evoluční přístup.

Dobrý příklad nám poskytuje Bertrand Russell svým tvrzením, že "kdyby byla evoluční etika správná, pak by nám mohlo být naprosto jedno, jaký bude směr evoluce, protože ať už je jakýkoli, už tím je tím nejlepším" (1910/1966:24). Tato námitka, již A. G. N. Flew (1967:48) pokládá za "rozhodující", vychází z jednoduchého nedoro-

zumění. Nechci se dopustit toho, co se často označuje za genetický či naturalistický klam. Netvrdím, že výsledky selekce skupinových tradic musí být "dobré", stejně jako netvrdím, že jiné věci, které dlouho přežívají v průběhu evoluce, na příklad švábi, mají morální hodnotu. Tvrdím jen, že ať už se nám to líbí, či nikoli, bez konkrétních tradic, jež jsem zmínil, by nemohl rozšířený řád nadále existovat (kdežto kdyby zmizeli švábi, pak by výsledná ekologická "katastrofa" působící permanentní pohromy lidstva patrně nenastala), a když tyto tradice na základě neuvážených představ (které se skutečně mohou dopouštět naturalistického omylu) o tom, co je rozumné, opustíme, odsoudíme velkou část lidstva k chudobě a smrti. Pouze tehdy, vidíme-li tato fakta plně a jasně, můžeme vůbec být kompetentní posuzovat, co by mohlo být správné a dobré.

Zatímco fakta samotná nikdy nemohou určit, co je správné, neuvážené názory o tom, co je rozumné, správné a dobré, mohou tato fakta a s nimi i okolnosti, v nichž žijeme, změnit. Mohou snad navždy zničit nejenom jednotlivce a výsledky jejich úsilí a dovednosti i společenství, k nimž vývoj dospěl (a o jejichž zranitelnosti různými morálními zásadami a ideologiemi již dlouho víme), ale také tradice, instituce a vzájemné vztahy, bez nichž by takové výtvory sotva mohly vzniknout či opět se obnovit.

Kapitola druhá

PŮVOD SVOBODY, VLASTNICTVÍ A SPRAVEDLNOSTI

> Nelze napadat oddělené vlastnictví a zároveň ctít civilizaci. Jejich historie je nerozlučně spojena.
>
> Henry Sumner Maine

> Vlastnictví ... nelze tudíž oddělit od lidského hospodaření v jeho společenské formě.
>
> Carl Menger

> Lidé jsou způsobilí k občanským svobodám v přímé závislosti na své ochotě omezovat své choutky morálními pouty - úměrně tomu, jak jejich láska ke spravedlnosti převyšuje jejich chamtivou dravost.
>
> Edmund Burke

Svoboda a rozšířený řád

Připustíme-li, že lidi pozvedly ze stavu divošství spíše morálka a tradice než inteligence a kalkulující rozum, pak byly základy charakterizující moderní civilizaci položeny ve starověku v oblasti kolem Středozemního moře. Díky možnosti obchodovat na delší vzdálenosti se společenství, jejichž členové mohli po své vůli využívat svých individuálních znalostí, dostala do výhody oproti těm, v nichž určovalo společné, místem omezené vědění či znalosti vládce aktivity všech. Středozemní oblast byla, pokud víme, první, v níž bylo lze zaznamenat přijetí práva člověka volně působit v uznávané soukromé sféře, čímž se jedincům umožnilo, aby rozvíjeli hustou síť obchodních vztahů s jinými společenstvími. Taková síť fungovala nezávisle na názorech a přáních místních náčelníků, jelikož počínání námořních obchodníků se v té době sotva dalo řídit centrálně. Mohli bychom snad souhlasit s vysoce uznávaným odborníkem (člověkem, který rozhodně netrpí předpojatostí ve prospěch tržního systému), že "řecko-římský svět byl podstatně a právě světem soukromého vlastnictví, ať už se jednalo o pár akrů, či ohromná panství římských senátorů a císařů, světem soukromého obchodu a výroby" (Finley, 1973:29).

Řád sloužící rozmanitým soukromým záměrům se mohl skutečně zformovat pouze díky *oddělenému vlastnictví*. Dávám raději přednost tomuto termínu, kterým H. S. Maine přesněji označil to, o čem se obvykle mluví jako o vlastnictví soukromém. Je-li oddělené vlastnictví jádrem morálky každé rozvinuté civilizace, pak - zdá se - byli starověcí Řekové prvními lidmi, kteří také chápali jeho neodlučitelnost od svobody jednotlivce. Tvůrci ústavy na starověké Krétě podle Ephora "považovali za dané, že svoboda je nejvyšším státním dobrem, a jedině proto zařídili, aby majetek patřil výslovně těm, kteří ho nabývají, zatímco v podmínkách otroctví všechno patří vládcům, nikoli ovládaným" (Strabón, 10, 4, 16).

Důležitá stránka této svobody - svobody pro různé jedince či menší skupiny sledovat odlišné cíle, dané jejich lišícími se znalostmi a dovednostmi - nebyla umožněna pouze odděleným ovládáním různých výrobních prostředků, ale také další obvyklou praxí, která se k tomuto ovládání úzce pojila, totiž uznáváním schválených metod jejich převodu. Možnost jednotlivce za sebe si rozhodnout, jak bude využívat specifických věcí, a řídit se při tom vlastními znalostmi a očekáváními stejně jako těmi, jež jsou vlastní skupině, k níž se může připojit, závisí na obecném respektování soukromé sféry, v níž může jedinec svobodně působit, a na stejně uznávaném způsobu, jímž lze právo na konkrétní věci převádět z jednoho člověka na jiného. Nezbytná podmínka existence takového vlastnictví, svobody a řádu se od dob starověkých Řeků až doposud nezměnila. Je jí právo ve smyslu abstraktních pravidel umožňující každému jedinci kdykoli zjistit, kdo je oprávněn volně disponovat jakoukoli konkrétní věcí.

Pokud jde o jisté předměty, představa individuálního vlastnictví se musela objevit velice záhy a první ručně vyrobené nástroje jsou toho snad vhodným příkladem. Vazba jedinečného a vysoce užitečného nástroje nebo zbraně k jejich tvůrci však nutně byla natolik silná a převod se stal z psychologického hlediska tak složitým, že nástroj musel následovat svého tvůrce až do hrobu - jako tomu bylo v *tholos* minojské kultury nebo úlových hrobech mykénského období. Zde vystupuje jako "právoplatný vlastník" tvůrce, který je s ním ztotožněn. Toto základní pojetí bylo četnými způsoby rozvíjeno a příležitostně i doplňováno legendou, jako je tomu i u pozdějšího příběhu krále Artuše a jeho meče Excaliburu, ve kterém se meč *nepředával* podle lidského práva, ale podle "vyššího" zákona magie či nadpřirozených "mocností".

Rozšiřování a pročišťování pojmu vlastnictví bylo - jak příklady naznačují - nutně postupným procesem, který dodnes není ukončen. Pojem vlastnictví však ještě nemůže mít velký význam v kočujících loveckých či sběračských tlupách, v nichž je ten, kdo objeví zdroj

potravy či místo úkrytu, povinen seznámit se svým nálezem své bližní. První individuálně vyrobené trvanlivé nástroje začaly být se svým výrobcem spojovány pravděpodobně proto, že jedině on jich uměl používat. Příběh o králi Artušovi je i zde vhodnou ilustrací, neboť přestože Artuš meč nevyrobil, byl jediným, kdo věděl, jak jej použít. Oddělené vlastnictví věcí podléhajících rychlé zkáze se oproti tomu mohlo objevit až později, s oslabováním solidarity skupiny a s tím, jak se jednotlivci stávali zodpovědnými za menší skupinu - na příklad rodinu. Půda z kmenového a občinového majetku se dostávala do individuálního vlastnictví pravděpodobně s potřebou zvětšovat plochy obdělávaných polí.

Nemá však velký smysl spekulovat o konkrétním sledu tohoto vývoje, protože nepochybně docházelo ke značným rozdílům mezi národy, které šly cestou kočovného pastevectví, a těmi, které se věnovaly zemědělství. Pro nás je podstatné, že dřívější rozvoj oddělenéhо vlastnictví je nepostradatelný pro rozvoj obchodu, a tedy i pro utvoření větších soudržných a kooperujících struktur a pro to, aby se objevily ony signály, jimž říkáme ceny. Zda byli za vlastníky konkrétních předmětů uznáváni jednotlivci, rozšířené rodiny či dobrovolná seskupení jednotlivců, není tak důležité jako to, že všem byla umožněna volba, již mohli jedinci určit, jak bude jejich majetek využit. Rozvinou se také - zvláště pokud jde o půdu - taková opatření jako "vertikální" dělba majetkových práv mezi vyššími a nižšími vlastníky či původními vlastníky a nájemci, podobná těm, jež jsou využívána ve vývoji moderního nemovitého vlastnictví a která snad dnes mohou být využita více, než připouštějí některé jednodušší koncepce vlastnictví.

Počátek a zdroj kulturní evoluce bychom neměli hledat v kmenové pospolitosti. Kmenová struktura byla spíše nejranějším evolučním produktem. Tyto "nejranější" soudržné skupiny měly stejný původ a podobné způsoby jednání jako jiné skupiny a jedinci, jež nemusely nutně znát (jak bude rozebráno v další kapitole). Stěží můžeme říci, kdy se kmeny poprvé objevily jako ochránci sdílených tradicí a kdy začala kulturní evoluce. A přece se jaksi, byť pomalu a s řadou nezdarů, rozšiřovala uspořádaná kooperace větších společenství a společné konkrétní cíle byly nahrazovány obecnými, na cíli nezávislými abstraktními pravidly jednání.

Zdá se, že to byli opět Řekové - zvláště stoičtí filosofové s kosmopolitním světonázorem -, kteří jako první zformulovali morální tradici, tutéž tradici, již Římané později rozšířili po celé své říši. Že tato tradice vzbuzuje velký odpor, už víme a budeme toho svědky znovu a znovu. V Řecku se samozřejmě proti komerční revoluci nejostřeji stavěli Sparťané, kteří neuznávali individuální vlastnictví a připouštěli a dokonce i podněcovali krádež. Až do naší doby zůstali prototypem divochů odmítajících civilizaci (srov. s typickým názorem, který na ně mělo osmnácté století, reprezentovaným Dr. Samuelem Johnsonem v Boswellově *Životě* či esejem Friedricha Schillera *Über die Gesetzgebung des Lykurgos und Solon*). Nostalgické toužení po návratu sparťanského způsobu života však nacházíme už u Platóna a Aristotela a tato nostalgie přetrvává až do současnosti. Jedná se o neodolatelnou touhu po mikrořádu, jehož velikost je vymezena tím, co je s to přehlédnout vševědoucí autorita.

Je pravda, že po nějakou dobu byly velké obchodní komunity, které vyrostly v oblasti kolem Středozemního moře, proti své vůli před nájezdníky chráněny ještě bojovnějšími Římany, kteří - jak nám říká Cicero - mohli oblast ovládnout, protože si podmanili nejrozvinutější obchodnická centra Korint a Kartágo, jež obětovala vojenskou chrabrost *mercandi et navigandi cupiditas* [obchodní a námořní chtivosti] (*De re publica*, 2, 7-10). Ovšem v posledních letech republiky a v prvních stoletích císařství ovládaného senátem, jehož členové byli na obchodě značně zainteresováni, poskytl Řím světu model soukromého práva založeného na nejpřímějším pojetí odděleného vlastnictví. Úpadek a konečné zhroucení tohoto prvního rozšířeného řádu se dostavily až poté, co v Římě začala nezávislé snažení nahrazovat centrální správa. Takový sled událostí se opakoval znovu a znovu - civilizace se může rozšířit, není však pravděpodobné, že se bude dále rozvíjet pod vládou, která od občanů převezme řízení každodenních záležitostí. Zdá se, že až dosud se ještě žádná pokročilá civilizace nerozvinula bez vlády, která viděla svůj hlavní smysl v ochraně soukromého vlastnictví, ovšem opakovaně dochází k tomu, že další evoluce a růst, jemuž takový stav dal vzniknout, jsou "silnou" vládou zastaveny. Vlády dostatečně silné na to, aby chránily jedince před násilím ze strany jejich bližních, umožňují evoluci stále složitějšího řádu spontánní a dobrovolné spolupráce. Dříve či později však sklouznou ke zneužívání své moci a omezování svobody, již dříve chránily,

čímž chtějí prosadit svoji údajně hlubší moudrost a zabránit tomu, aby se "společenské instituce rozvíjely nahodile" (abychom použili charakteristického vyjádření, jež pochází z hesla "sociální inženýrství" ve *Slovníku moderního myšlení* (nakl. Fontana/Harper, 1977)).

V Evropě neznamenal úpadek Říma trvalé ukončení evolučních procesů, v Asii (a později nezávisle na tom v Mezoamerice) byl však podobný vývoj přerušován a posléze ukončen mocnými vládami, které (ač podobné vládám středověkých feudálních systémů v Evropě, velikostí moci je dalece převyšující) také účinně potlačovaly soukromou iniciativu. K nejpozoruhodnějším historickým dokladům takového vývoje patří císařská Čína, kde k významným krokům vpřed k civilizaci a směrem ke složité industriální technologii docházelo během opakujících se "problematických období nepokojů", za nichž došlo k přechodnému oslabení vládní kontroly. Státní moc, jejímž výsadním zájmem bylo absolutní uchování tradičního řádu, tyto rebelie a odchylky pravidelně udusila (J. Needham, 1954).

> Jako vhodná ilustrace nám může posloužit i Egypt, z něhož máme celkem dobré zprávy o roli, již soukromé vlastnictví plnilo v počátečním vzestupu této velké civilizace. Jacques Pirenne píše ve své studii o egyptských institucích a soukromém právu o podstatně individualistickém charakteru práva na konci třetí dynastie, kdy byl majetek "individuální a nezcizitelný a plně závisel na vlastníkovi" (Pirenne, 1934:II, 338-9), počátek jeho úpadku však spatřuje už v období páté dynastie. Osmnáctá dynastie dospěla až ke státnímu socialismu, zachycenému v jiném díle francouzské provenience z téže doby (Dairaines, 1934), který převládl po další dvě tisíciletí a ve velké míře vysvětluje stagnující charakter egyptské civilizace v tomto dějinném úseku.

Podobně lze říci o oživení evropské civilizace ke konci středověku, že rozmach kapitalismu - a evropské civilizace - vděčí za své počátky a *raison d'être* politické anarchii (Baechler, 1975:77). Moderní industrialismus nevzkvétal pod mocnými vládami, ale ve městech italské renesance, v jižním Německu a v Nizozemsku a konečně také v benevolentně spravované Anglii, tedy spíše za vlády buržoazie než válečníků. Základ pro rozšíření hustého přediva směny služeb, jež utvářelo rozšířený řád, položila ochrana odděleného vlastnictví, nikoli vládní usměrňování jeho využití.

Nic tedy není scestnější než obvyklé fráze historiků, kteří prezentují silný stát jako vyvrcholení kulturní evoluce. Stejně často znamenal její konec. V tomto ohledu se nechali ti, kdož studují ranou historii, až příliš ovlivnit a zmást monumenty a dokumenty, jež zde zanechali

držitelé politické moci. Skuteční budovatelé rozšířeného řádu, ač téměř vždy vytvářeli bohatství, jež ony monumenty umožnilo, zůstavili méně hmatatelné a okázalé doklady svého snažení.

"Kde není vlastnictví, není spravedlnosti"

Moudří pozorovatelé rodícího se obsažnějšího řádu nepochybovali mnoho o tom, že je zakořeněn ve vládami zaručované jistotě, že nátlak bude omezen na prosazování abstraktních pravidel stanovujících, co komu náleží. "Vlastnický individualismus" Johna Locka nebyl například tolik politickou teorií, ale výsledkem analýzy podmínek, jimž vděčily Anglie a Holandsko za svoji prosperitu. Zakládal se na pochopení toho, že *spravedlnost*, jíž musí politická autorita uplatňovat, chce-li zabezpečit mírumilovnou spolupráci mezi lidmi, na níž prosperita závisí, nemůže existovat bez uznání soukromého vlastnictví. " 'Kde není vlastnictví, není spravedlnost' je věta stejně zaručená jako kterýkoli Eukleidův důkaz. Je-li totiž idea vlastnictví právem na něco a znamená-li idea, jež dostala jméno nespravedlnost, pošlapání a znásilnění tohoto práva, je zřejmé, že jsou-li tyto ideje takto ustaveny a připojena k nim tato označení, mohu se stejnou jistotou vědět, že je tato věta pravdivá, jako je pravda, že trojúhelník má tři úhly rovnající se dvěma úhlům pravým." (John Locke, 1690/1924:IV, iii, 18.) Brzy nato sdělil veřejnosti výsledky svého bádání Montesquieu - tím, co rozšířilo mezi barbary severní Evropy civilizaci a uhlazené způsoby, byl obchod.

Davidu Humovi a dalším skotským morálním filosofům a teoretikům osmnáctého století bylo jasné, že přijetí odděleného vlastnictví vymezuje počátek civilizace. Pravidla regulující vlastnictví se Humovi zdála být mezi všemi morálními zásadami tak prvořadá, že jim věnoval většinu úvah o morálce ve svém *Pojednání*. Později, v *Historii Anglie* (sv. V), připsal velikost této země právě na vrub restrikcím možnosti vlády zasahovat do vlastnictví a ve *Zkoumání principů morálky* (III, ii) jasně vyložil, že kdyby lidstvo mělo vykonávat právo, které by namísto ustavení obecných pravidel řídících vlastnictví a směnu majetku "přidělovalo největší majetek nejušlechtilejší ctnosti, ... nejistota ohledně zásluhy či hodnoty by byla tak velká - jak kvůli přirozené nejasnosti, tak pro samolibost každého člověka -, že by z ní nikdy nevzešlo žádné určité pravidlo chování a bezprostředním důsledkem by musel být totální rozklad společnosti". A dále uvádí: "Fanatici se snad domnívají, že *nadvláda se zakládá na ctnosti a že*

dědictví země se mají ujmout sami světci; vládní úředník však zcela oprávněně staví tyto ušlechtilé teoretiky do stejné řady s obyčejnými loupežníky a učí je s drsnou přísností, že pravidlo, které se spekulaci může jevit pro společnost nejvýhodnějším, je přesto možná v praxi naprosto zhoubné a destruktivní" (1777/1882:187).

Hume si dobře uvědomoval těsnou spojitost těchto myšlenek se svobodou, a že maximální svoboda všech vyžaduje stejná omezení svobody každého prostřednictvím toho, čemu říkal tři "základní přirozené zákony", tedy "stability vlastnictví, jeho přenosu dohodou a plnění slibů" (1739/1886:II, 288, 293). Byl snad prvním - i když se jeho názory prokazatelně inspirují tradicí anglického zvykového práva, jak je vyložil na příklad Sir Matthew Hale (1609-76) -, kdo jasně chápal, že všeobecná svoboda se stává možnou tím, že vrozené morální instinkty začnou být "kroceny a potlačovány pozdějším úsudkem" v souladu se "*spravedlnosti*, tedy s ohledem na vlastnictví jiných, a *věrnosti* či dodržováním slibů, (jež se) staly závaznými a nabyly nad lidstvem autoritativní vliv" (1741, 1742/1886:III, 455). Hume se nedopouštěl později tak běžné chyby spočívající v zaměňování dvou významů svobody - onoho podivného smyslu, v němž je prý osamocený člověk schopen být svobodný, a toho významu, podle něhož může být svobodno množství lidí, pokud navzájem spolupracují. V tomto druhém kontextu, ve spolupráci, zaručují svobodu pouze abstraktní pravidla vlastnictví, tj. právní normy.

Když Adam Ferguson shrnul toto učení do definice, že divoch je člověk, jenž ještě nezná vlastnictví (1767/73:136), a když Adam Smith poznamenal, že "ještě nikdo nikdy neviděl jediné zvíře, které by svou gestikulací či přirozenými zvuky naznačovalo jinému: toto je mé, tamto je tvé" (1776/1976:26), vyjádřili to, co bylo přes opakující se revolty násilnických nebo hladových tlup prakticky po dvě tisíciletí stanoviskem všech vzdělanců. Jak píše Ferguson: "Rozhodně je zcela evidentní, že vlastnictví je věcí pokroku" (tamtéž). Takové záležitosti byly tehdy - jak jsem už zmínil - také předmětem lingvistického a právního studia. Správně jim rozuměl klasický liberalismus devatenáctého století a pravděpodobně prostřednictvím Edmunda Burka, avšak snad ještě více díky vlivu německých lingvistů a právníků, jako byl na příklad F. C. von Savigny, převzal tyto náměty také H. S. Maine. Savignyho prohlášení (v reakci proti kodifikaci občanského práva) si zaslouží být uvedeno v úplnosti: "Mají-li v takových vztazích vedle sebe existovat svobodní činitelé, navzájem se ve svém rozvoji

podporovat a ne si v něm bránit, lze toho dosáhnout pouze uznáním neviditelných hranic, v jejichž rámci má existence a činnost každého jedince zajištěn určitý volný prostor. Pravidla, jimiž jsou tyto hranice - a skrze ně volné pole působnosti každého - dány, jsou právem" (Savigny, 1840:I, 331-2).

Rozmanité formy a obsahy vlastnictví a jeho zdokonalování

Instituce vlastnictví - jak je v současné době známe - nejsou zdaleka dokonalé a vlastně ani neumíme říci, v čem by jejich vylepšení mohlo spočívat. Kulturní a morální evoluce vyžaduje zajisté další kroky, mají-li být instituce odděleného vlastnictví skutečně natolik prospěšná, jak naznačují její možnosti. Potřebujeme na příklad všeobecně ustálené způsoby konkurence, aby se předešlo zneužívání vlastnictví. To si vynucuje další oslabení vrozených sympatií pojících se k mikrořádu, malé skupině, jíž jsme se věnovali výše (viz kapitola první a Schoeck, 1966/69), protože tyto instinktivní pocity jsou často ohrožovány nejenom odděleným vlastnictvím, ale také a někdy dokonce ve větší míře konkurencí, což jen umocňuje touhu lidí po nekonkurenční "solidaritě".

Vlastnictví je původně produktem zvyku a jurisdikce s legislativou je v průběhu několika tisíciletí pouze rozvíjely; nemáme tedy žádný důvod domnívat se, že konkrétní formy, které přijalo v současném moderním světě, jsou definitivní. V tradiční koncepci vlastnických práv byla v poslední době rozpoznána modifikovatelná a velmi složitá spleť vztahů, jejíž nejefektivnější kombinace dosud nebyly ve všech oblastech odhaleny. Novým zkoumáním těchto záležitostí, která vycházejí z podnětného, bohužel však nedokončeného díla zesnulého Sira Arnolda Planta, se v několika stručných, ale nanejvýš přínosných esejích věnoval jeho někdejší žák Ronald Coase (1937 a 1960), čímž inspiroval vznik rozsáhlé "školy vlastnických práv" (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Výsledky tohoto bádání, o jejichž shrnutí se zde nemůžeme pokoušet, otevřely nové možnosti pro budoucí zdokonalení právní soustavy tržního řádu.

Pouze pro znázornění rozsahu naší nevědomosti v otázce optimálních forem vymezení různých práv, která trvá navzdory našemu přesvědčení o nepostradatelnosti obecné instituce odděleného vlastnictví, lze učinit několik poznámek k jedné zvláštní formě vlastnictví.

Pomalá selekce, z níž cestou pokusu a omylu vzešel systém pravidel vymezujících individuální pole působnosti pro ovládání různých zdrojů, vytvořila podivnou situaci. Samotní intelektuálové, kteří většinou inklinují k tomu, aby zpochybňovali ony formy materiálního vlastnictví, jež jsou pro efektivní organizaci hmotných výrobních prostředků nepostradatelné, se stali nejzanícenějšími zastánci určitých práv pojících se k nehmotnému majetku, jež byla vynalezena teprve nedávno a týkají se na příklad literární tvorby a technických vynálezů (tj. autorská práva a patenty).

Rozdíl mezi těmito a ostatními vlastnickými právy je následující. Zatímco vlastnictví hmotného zboží usměrňuje využití vzácně se vyskytujících a omezených zdrojů k jejich nejdůležitějšímu uplatnění, v případě nemateriálního zboží, jako jsou literární tvorba a technické vynálezy, ač je schopnost je produkovat rovněž omezená, jakmile jednou vzniknou, lze je po libosti rozmnožovat. Aby se vytvořilo stimulující prostředí k produkci těchto idejí, je třeba je učinit vzácnými, a to v tomto případě lze pouze zákonem. Není však jasné, je-li tento vynucený nedostatek tím nejúčinnějším způsobem k podpoře lidské kreativity. Pochybuji o tom, že existuje jediné významné literární dílo, jež by nespatřilo světlo světa, nebyl-li by autor schopen na ně získat výhradní autorské právo. Připadá mi, že argumenty ve prospěch copyrightu se musí téměř výlučně opírat o okolnost, že taková neobyčejně užitečná díla, jako encyklopedie, slovníky, učebnice a další informační příručky, by nemohla vznikat, kdyby - jakmile už jednou existují - je bylo lze libovolně reprodukovat.

Podobně pak opakovaná přezkoumání tohoto problému neprokázala, že udělování patentů na vynálezy skutečně zvyšuje tok nových technických znalostí a že nevede toliko k nadměrnému a marnotratnému soustředění výzkumu na problémy, jejichž řešení lze tušit v blízké budoucnosti, protože v důsledku patentového zákona ten, kdo náhodou narazí na řešení o okamžik dříve, získává výlučné právo na jeho uplatnění po dlouhé období (Machlup, 1962).

Organizace jako prvky spontánních řádů

Psal jsem již o neoprávněných nárocích rozumu a riziku "racionálního" zasahování do spontánního řádu a chci k tomu dodat ještě jedno varování. Můj přednostní zájem způsobil, že bylo nutno podtrhnout spontánní evoluci pravidel chování, jež napomáhají utváření samoorganizujících struktur. Toto zdůraznění spontánní povahy rozšířeného

řádu či makrořádu by mohlo být zavádějící, kdyby působilo dojmem, že v rámci makrořádu není záměrná organizace nikdy důležitá.

Prvky spontánního makrořádu jsou osobní ekonomická opatření jedinců *stejně jako* mechanismy záměrně vytvořených organizací. Vývoj individualistického práva ve skutečnosti ve velké míře spočívá v bezproblémovém vznikání dobrovolných společenství bez donucovací moci. S tím, jak se rozšiřuje souhrnný spontánní řád, roste i velikost jednotek, z nichž se skládá. Jeho elementy postupně přestávají být hospodářství jednotlivců a čím dál tím víc se jimi stávají takové organizace jako firmy a sdružení, ale také správní orgány. Některá z pravidel chování, jež umožňují zformování spontánních řádů, budou také užitečná pro záměrně vytvářené organizace, které mají působit uvnitř obsáhlejších vědomě organizovaných systémů. Většina z těchto obsáhlých, s určitým cílem budovaných systémů má ovšem své místo jen v rámci ještě obsažnějšího spontánního řádu a nezapadala by do totálního řádu, jenž by byl záměrně organizován.

K mylnému výkladu může vést ještě jiný, příbuzný problém. Již dříve jsme se zmínili o rostoucí diferenciaci různých druhů vlastnických práv ve vertikální či hierarchické dimenzi. Jestliže na jiných místech v této knize příležitostně hovoříme o pravidlech odděleného vlastnictví, jako by náplň individuálního vlastnictví byla jednotná a konstantní, mělo by to být chápáno jako nutné zjednodušení, jež může vést na scestí, pokud se k němu přistupuje bez zřetele na právě vysvětlené omezení. Ve skutečnosti je oddělené vlastnictví sférou, u níž lze v řídícím rámci spontánního řádu očekávat největší rozvoj; na tomto místě se jí však nemůžeme více věnovat.

Kapitola třetí

EVOLUCE TRHU - OBCHOD A CIVILIZACE

Cenou každé věci stane se,
jen kolik peněz vynese.
Samuel Butler

Ou il y a du commerce
Il y a des moeurs douces.
[Tam, kde se obchoduje,
mravy se zjemňují.]
Montesquieu

Řád se rozšiřuje do neznáma

Když už jsme probrali některé okolnosti vzniku rozšířeného řádu a také si ukázali, jak tento řád zároveň plodí i vyžaduje oddělené vlastnictví, svobodu a spravedlnost, můžeme se nyní věnovat sledování některých dalších souvislostí, a to tím způsobem, že se blíže zaměříme na určité další už naznačené otázky - zvláště na rozvoj obchodu a s ním spojenou specializaci. Tomuto vývoji, jenž také významně přispěl k rozmachu rozšířeného řádu, se v oněch dobách a vlastně ani v následujících staletích mnoho nerozumělo a nechápali ho dosti dobře ani velcí vědci a filosofové. Rozhodně jej nikdy nikdo záměrně nezosnoval.

Události, okolnosti a procesy, o kterých píšeme, jsou zastřeny mlžným oparem času a jednotlivosti nelze dosti přesně rozlišit. Jistá specializace a výměna se mohly rozvinout již v nejstarších malých společenstvích řízených výhradně shodnými představami svých příslušníků. K čemusi, co se podobalo obchodu, snad docházelo, když se prvobytní lidé na svých cestách za migrujícími stády setkávali s jinými lidmi a skupinami. Archeologické doklady velmi časného obchodu jsou na jedné straně sice přesvědčivé, na druhé straně jsou však pouze skrovné a často také mohou být zavádějící. K životu nezbytné druhy zboží, jejichž získávání obchod sloužil, se většinou spotřebovaly, aniž by po nich zbyla nějaká stopa, kdežto rarity, věci zvláštní a výjimečné, přinášené proto, aby původní vlastníky životně důležitých věcí zlákaly k jejich směně, si nový majitel zamýšlel podržet natrvalo. Ozdoby, zbraně a nástroje jsou tudíž pro nás hlavním pozitivním svědectvím a jenom z toho, že v dané lokalitě chybějí přírodní suroviny nezbytné pro jejich výrobu, můžeme usuzovat, že byly získány obchodem. Archeologie pochopitelně nemůže nalézt sůl, již lidé získávali ze vzdálených míst, ovšem protihodnota, kterou producenti soli dostávali, někdy zůstává. Obchod se však nestal nepostradatelnou institucí, které starověké komunity stále více vděčily za samu svoji existenci, kvůli touze po luxusu, ale z nutnosti.

Ať už je tomu jakkoli, obchod se jistě objevil velmi záhy a obchodování na velké vzdálenosti a s předměty, jejichž původ pravděpodobně obchodníci, kteří se jím zabývali, ani neznali, je daleko starší než jakýkoli jiný styk mezi vzdálenými skupinami, který lze nyní pozorovat. Moderní archeologie potvrzuje, že obchod je starší než zemědělství či jiné druhy pravidelné výroby (Leakey, 1981:212). V Evropě máme důkazy o obchodování na velké vzdálenosti dokonce již z paleolitu, z doby nejméně před 30 000 lety (Herskovits, 1948, 1960). Před osmi tisíci lety, tedy ještě dříve, než se začalo obchodovat s keramikou a kovy, se staly centry obchodu mezi Černým a Rudým mořem Catal Hüyük v Anatolii a Jericho v Palestině. Tato centra jsou také ranými doklady "dramatického nárůstu populace", který je často charakterizován jako kulturní revoluce. "Na konci sedmého tisíciletí před Kristem už existovala síť námořních i suchozemských tras, po nichž se z ostrova Melos dopravoval obsidián na pevninu Malé Asie a Řecka (viz úvod k Childovi, 1936/1981 od S. Greena; Renfrew, 1973:29, srov. též Renfrew, 1972:297-307). Máme i "doklady o tom, že už před rokem 3200 př. Kr. spojovaly rozsáhlé obchodní sítě Balúčistán (v západním Pákistánu) s oblastmi v západní Asii" (Childe, 1936/1981:19). Víme také, že o obchod se pevně opíralo i hospodářství Egypta v předdynastické době (Pirenne, 1934).

Na význam pravidelného obchodu v Řecku doby Homérovy můžeme usuzovat z příběhu v Odysseji (I, 180-184), v němž se Athéna objevuje před Telemachem přestrojena za kapitána lodi vezoucí náklad železa, jež má být směněno za měď. Archeologie dokládá velké rozšíření obchodu, které umožnilo pozdější rychlý rozmach antické civilizace, také pro dobu, z níž se nedochovalo téměř žádné písemné svědectví, tedy pro dvousetleté období přibližně od roku 750 do roku 550 př. Kr. Rozšíření obchodu také, zdá se, přivodilo - zhruba v téže době - rychlý nárůst počtu obyvatelstva v řeckých a fénických střediscích obchodu. Tato centra navzájem soupeřila v zakládání kolonií, takže na počátku klasické éry se stal život ve velkých kulturních centrech již zcela závislým na každodenním tržním procesu.

Je nesporné, že obchod existoval již v těchto raných dobách, a stejně nesporná je i jeho role v rozšiřujícím se řádu. Přesto nebylo

ustavení tržního procesu vůbec jednoduché. Muselo být provázeno masivním rozpadem raných rodových společenství. I tam, kde se už objevil značný respekt k oddělenému vlastnictví, bylo nutné, aby se uplatnily další, do té doby neslýchané způsoby jednání, než byly komunity ochotny souhlasit s tím, aby někteří členové odnášeli jisté žádoucí věci, jež byly ve společném vlastnictví a jež měly nyní být (z důvodů, kterým dokonce i sami obchodníci rozuměli jen zčásti, natož aby je chápalo místní obyvatelstvo) užívány cizinci, tedy věci, jež by jinak mohly sloužit společnému použití v původní komunitě. Příkladem nám mohou být lodní zásilatelé, kteří z rostoucích řeckých měst vozili do černomořské oblasti, do Egypta či na Sicílii nádoby s olejem a vínem, aby je směnili za obilí, čímž odváželi lidem, o nichž místní obyvatelstvo prakticky nic nevědělo, zboží, které toužilo spotřebovat doma. Aby to bylo možné, museli se členové malé skupiny zříci svých běžných představ a světonázoru a přeorientovat se na nové chápání světa, v němž se zásadně snižoval význam malé skupiny. Piggott to vysvětluje ve *Starověké Evropě*: "Prospektoři a horníci, obchodníci a zprostředkovatelé, organizace lodní přepravy a karavan, koncese a smlouvy, představy o cizích národech a neznámých zvycích v dalekých zemích - to vše má svůj podíl na rozšíření společenského vědomí, které si vynutil technologický krok ... do doby bronzové" (Piggott, 1965:72). A tentýž autor píše o střední době bronzové druhého tisíciletí: "Síť cest po moři, řekách i zemi dává tehdejšímu zpracování bronzu v podstatě internacionální charakter a techniky a styly se rychle rozšiřují z jednoho konce Evropy na druhý" (tamtéž, 118).

Jaké způsoby jednání uvolnily tyto nové směry a ohlásily nové chápání světa a s ním i jakousi "internacionalizaci" (slovo je samozřejmě anachronismem) stylu, techniky a přístupů? Přinejmenším k nim patřily pohostinnost, záštita a záruka bezpečného průchodu (viz následující část). Vágně vymezenými teritorii primitivních kmenů podle všeho už velmi záhy křižovala obchodní spojení mezi jedinci založená na těchto zvycích. Tato osobní spojení znamenala další a další články v řetězu, jímž bylo sice malé, ale nezanedbatelné množství "stopových prvků" přenášeno na velké vzdálenosti. To v mnoha nových lokalitách umožnilo usedlá zaměstnání, a tedy i specializaci a nakonec i zvýšení hustoty populace. Spustila se řetězová reakce - větší hustota osídlení vedla k odkrývání příležitostí pro specializaci či dělbu práce, a tím k dalšímu zvýšení počtu obyvatel a příjmu na hlavu, který opět umožňoval růst populace. A tak dále.

Obchod umožňuje velkou hustotu osídlení světa

Tuto "řetězovou reakci", na jejímž počátku stály kolonizace a obchod, můžeme prozkoumat ještě podrobněji. Oproti podstatné části živočichů, kteří se adaptovali na zvláštní a dosti omezené niky v prostředí, mimo něž mohou jen stěží přežít, byli lidé (a nemnozí další živočichové) schopni se přizpůsobit a žít téměř všude na zemském povrchu. Sotva je to dáno pouze adaptací *jednotlivců*. Jen málo a relativně malých lokalit skýtalo nevelkým tlupám lovců a sběračů vše, co ke své trvalé existenci potřebovaly skupiny užívající byť i ty nejprimitivnější nástroje, a ještě menší byla taková pravděpodobnost v případě uspokojení potřeb, jež přinášelo obdělávání půdy. Kdyby nebylo pomoci od bližních odjinud, připadala by lidem místa, na nichž se chtějí usadit, buď neobyvatelná, či umožňující pouze řídké osídlení.

Těch několik málo relativně soběstačných nik, které se vyskytovaly, nejspíše představovalo v každé konkrétní oblasti první místa, jež byla trvale osídlena a bráněna před vetřelci. Lidé v nich žijící však postupně poznávali své okolí, jež sice nebylo schopno vyhovět všem jejich potřebám, ovšem většinu požadavků splňovat mohlo. Obvykle se v takových místech nedostávalo nějaké podstatné věci potřebné pouze příležitostně - chyběl tam na příklad pazourek, vlákna na tětivy luků, tmel k upevnění ostrých čepelí do rukojetí, třísloviny k vyčinění kůží atd. Když se přesvědčili, že takové potřeby lze uspokojit občasnými návštěvami svých původních domovů, opouštěli své skupiny a usazovali se na některých z těchto sousedních míst či dokonce ještě dále, na nových územích v jiných částech řídce osídlených kontinentů. Význam těchto raných přesunů lidí a nezbytných věcí nelze poměřovat pouze rozsahem a objemem. První kolonisté by se na nových místech neudrželi, natož aby se mohli rozrůst, nebýt možnosti importovat jisté věci, i když tvořily jenom nepodstatný zlomek v množství, jež se běžně spotřebovalo v kterékoli konkrétní lokalitě.

Zpáteční návštěvy s cílem doplnit zásoby neznamenaly žádný problém, dokud lidé, kteří zůstali doma, vystěhovalce znali. Za několik generací si však potomci těchto původních skupin začali být navzájem cizí a ti, kteří obývali výchozí, soběstačnější oblast, se pak snažili sebe a své zásoby různými způsoby uhájit. Aby bylo návštěvníkům dovoleno vstoupit na původní území za účelem získání speciálních důležitých věcí obstaratelných pouze tam, museli přinášet dary, jimiž chtěli naznačit své mírumilovné pohnutky a zároveň nalákat domo-

rodé obyvatelstvo. Měly-li být tyto dary skutečně působivé, nemohly být zaměřeny na každodenní potřeby, jež bylo lze pohotově uspokojit z místních zdrojů; musely být naopak něčím svůdně novým a neobvyklým. Tuto funkci dobře plnily na příklad ozdoby a různé pochoutky. To je jedním z důvodů, proč předměty nabízené jednou stranou v této transakci byly vlastně tak často jakýmsi "luxusem", ovšem vůbec to neznamená, že předměty směňované stranou druhou nebyly pro ni nezbytnostmi.

Zpočátku se pravidelný styk zahrnující i výměnu dárků rozvíjel nejspíše mezi rodinami spojenými vzájemnými závazky pohostinnosti, jež složitým způsobem souvisely s rituály exogamie. Přechod od praxe obdarovávání členů takových rodin a jedinců s příbuzenskými vztahy k prvním méně osobním institucím hostitelů či "prostředníků", kteří obvykle za návštěvníky ručili a získávali pro ně svolení, aby mohli zůstat tak dlouho, dokud neobstarají, co potřebují, a dále k praxi výměny určitých věcí v poměru k jejich relativní vzácnosti byl nepochybně pomalý. Byla-li však rozpoznána minimální hodnota, která se ještě dala pokládat za přiměřenou, a maximum, při němž se už transakce přestávala vyplácet, začaly se postupně objevovat i specifické ceny za konkrétní předměty. Samozřejmě bylo také nevyhnutelné, aby se tradiční ekvivalenty plynule přizpůsobovaly měnícím se podmínkám.

V rané řecké historii nacházíme důležitou instituci, jíž byl *xenos*, host-přítel, zajišťující individuální vstup na cizí území a ochranu na něm. Obchod se musel z velké části rozvíjet jako věc osobních vztahů a vojenská aristokracie jej skrývala za roušku pouhé vzájemné výměny darů. Pohostinnost vůči členům určitých rodů z jiných oblastí nebyla věcí pouze lidí už bohatých - podobná spojení lidi obohacovala, protože poskytovala kanály, skrze něž bylo možno vyhovět důležitým potřebám jejich komunity. Takovým obchodním partnerem, který se díky svému bohatství pozvedl natolik, že se stal králem, byl podle všeho *xenos* v Pylosu a Spartě, za nímž se vypravil Telemachos, aby "tu po svém otci, tak dlouho vzdáleném, pátral" (Odysseia: III).

Větší příležitosti mít ze styku s cizinci prospěch nepochybně napomohly prosadit již tehdy se objevivší odklon od solidarity dané společnými cíli a od původního kolektivismu malých skupin. Ať tomu bylo jakkoliv, někteří jedinci se od těchto malých skupin odtrhli, zprostili se jejich pout a závazků a začali nejen zakládat komunity jiné, ale také spolu se členy jiných komunit budovat síť spojení - síť,

která se svými nespočetnými uzlovými body šafetovitě šířila a větvila, až pokryla celou zemi. Tito jedinci pak přispěli svým dílem - byť i nevědomky a nechtěně - k budování složitějšího a rozsáhlejšího řádu, který daleko přesáhl obzor jejich současníků.

Aby se takový řád mohl vytvořit, bylo nutné, aby oni jednotlivci mohli ke svým záměrům užívat informací, jež znali pouze oni sami. To by nemohli činit, kdyby neměli prospěch z jistých druhů jednání (např. z působení jako *xenos*) sdílených se vzdálenými skupinami. Zmíněné praktiky musely být společné, ovšem jednotlivé vědomosti a cíle těch, kdo se jimi řídili, se mohly lišit a mohly stavět na ne všem dostupných informacích, což pak zase dále podněcovalo individuální iniciativu.

Pouze jedinec - nikoli jeho skupina - totiž mohl získat svolení k pokojnému vstupu na cizí území, a nabýt tak znalosti, které neměli jeho soukmenovci. Obchod se nedal budovat na kolektivním vědění, ale výhradně na zvláštních znalostech jednotlivého člověka. A umožnit využití individuální iniciativy mohl jen rostoucí respekt k oddělenému vlastnictví. Námořní přepravci a jiní obchodníci podřizovali vše osobnímu prospěchu; bohatství a zdroje obživy stále početnější populace jejich domovských měst, kterým napomohli právě díky tomu, že zisku dosahovali spíše skrze obchodní transakce než výrobou, bylo však zdroje možno udržet pouze jejich neutuchající iniciativou, jež se zaměřovala na odkrývání nových a nových příležitostí.

> Aby náhodou nebylo to, co jsme zde právě uvedli, špatně chápáno, je třeba mít na paměti, že otázka, *proč* by lidé vůbec měli přijímat konkrétní nový úzus či inovaci, má jen druhořadý význam. Důležitější je, že pro to, aby se nějaký zvyk či inovace udržely, existovaly dva odlišné nezbytné předpoklady. Za prvé, musely existovat podmínky, které umožnily po generace uchovat způsoby jednání, jejichž výhody nebyly nutně chápány či oceňovány. Za druhé, skupiny, které se takových zvyků držely, musely dosáhnout nesporných výhod, což způsobilo, že se rozrůstaly rychleji než jiné a posléze ty, kdo podobné zvyky neměli, vytlačily (nebo je pohltily).

Obchod starší než stát

Lidstvu se nakonec podařilo hustě osídlit většinu zeměkoule a možnost udržet velké počty obyvatel i v oblastech, kde se téměř žádné pro život nezbytné věci nedaly vyrábět z místních zdrojů, se stala reálnou. Bylo to způsobeno tím, že se lidstvo naučilo - jako jednolitý rozpínající se kolos - prolínat do nejvzdálenějších koutů a ze všech oblastí

odebírat různé ingredience k nasycení celku. Nebude snad opravdu dlouho trvat a i Antarktida poskytne tisícům horníků více než dostatečné živobytí. Pozorovateli z vesmíru by mohlo toto pokrývání zemského povrchu neustále proměňující svůj tvar připadat jako organické bujení. Nešlo však o nic takového - uskutečňovali je jedinci řídící se nikoli instinktivními potřebami, ale tradičními zvyky a pravidly.

Individuální obchodníci a jejich hostitelé většinou mnoho nevědí (stejně jako nevěděli jejich předchůdci) o konkrétních individuálních potřebách, jimž slouží. Vlastně ani takovou znalost nepotřebují. Mnoho z těchto potřeb vznikne až někdy ve vzdálené budoucnosti, již nemůže nikdo ani v hrubých obrysech předvídat.

Čím více se toho dovídáme o dějinách ekonomických vztahů, tím mylnější se zdá být představa, že vyvrcholením raného vývoje civilizace byl vysoce organizovaný stát. V historických zprávách je role vlády značně zveličena, protože samozřejmě víme mnohem více o tom, co prováděla organizovaná vláda, než o tom, co bylo výsledkem spontánní koordinace individuálních snažení. Příkladem omylu podobného těm, které vyplývají z povahy věcí, jež se uchovaly, tedy z dokumentů a monumentů, může být příběh (jak doufám apokryfní) archeologa, který z faktu, že nejstarší zprávy o konkrétních cenách byly vyryty do kamenného sloupu, usoudil, že ceny byly vždy stanoveny vládami. Ještě horší však je, když najdeme v jistém slavném díle tvrzení, že v době rozkvětu babylónských měst se nemohly konat pravidelné trhy, protože tam archeologické průzkumy neodkryly žádné pro ně přihodné otevřené plochy - jako by se musely takové trhy v horkém podnebí odehrávat pod širým nebem!

Vlády častěji obchodu na velké vzdálenosti překážely, než aby jej iniciovaly. Avšak ty, jež poskytly lidem zabývajícím se obchodem větší volnost a ochranu, těžily pak z většího množství informací a početnějšího obyvatelstva. Když si pak vlády začaly uvědomovat míru závislosti obyvatelstva na dovozu určitých základních potravin a materiálů, samy často usilovaly o to, aby tím či oním způsobem zabezpečily jejich zásoby. Některé nejstarší vlády se tak na příklad, jakmile se z individuálního obchodu poučily o výskytu vhodných zdrojů, snažily tyto zdroje získat tím, že pořádaly vojenské a kolonizační výpravy. Athéňané nebyli prvními a zajisté ani posledními, kteří se o to pokusili. Je ale absurdní činit z toho závěr - jako někteří moderní autoři (Polanyi, 1945, 1977) -, že v době, kdy byly Athény na vrcholu své prosperity a růstu, byl jejich obchod "spravován", regulován vládními smlouvami a veden v pevných cenách.

Vypadá to spíše tak, že silné vlády znovu a znovu natolik závažně škodily spontánnímu vývoji, že záhy dováděly proces kulturní evoluce k zániku. Ilustruje to ku příkladu byzantská forma vlády Východořímské říše (Rostovtzeff, 1930; Einaudi, 1948). Také dějiny Číny nám skýtají mnoho příkladů vládních snah o prosazení tak dokonalého řádu, že se inovace staly nemožnými (Needham, 1954). Čína, která byla v technice i vědě daleko před Evropou - měla na příklad už ve dvanáctém století v povodí řeky Po deset ropných vrtů -, mohla manipulující moci svých vlád děkovat nikoliv za svůj raný rozvoj, ale za svou pozdější stagnaci. Vláda potlačovala každou iniciativu a pro další rozvoj prostor nenechávala, což způsobilo, že tato nesmírně rozvinutá civilizace zůstala tak pozadu za Evropou. Oproti tomu - jak jsme již poznamenali v předešlé kapitole - Evropa za svůj neobyčejný rozmach ve středověku vděčí podle všeho politické anarchii (Baechler, 1975:77)

Filosofova zaslepenost

Jak málo bylo bohatství hlavních řeckých obchodních center, především Athén a později Korinthu, výsledkem záměrné vládní strategie a jak málo se chápal skutečný zdroj jejich prosperity, snad nejlépe dokládá Aristotelovo naprosté neporozumění pokročilému tržnímu řádu, v němž žil. Přestože je příležitostně označován za prvního ekonoma, to, o čem mluvil jako o *oikonomia*, se vztahovalo výhradně k vedení domácnosti nebo nanejvýš jednotlivého podniku - ku příkladu statku. Pro sháněcí snažení trhu, jehož studiem se zabývala *chrematistika*, měl toliko opovržení. Život Athéňanů byl v jeho době závislý na obchodu obilím s dalekými zeměmi, navzdory tomu zůstával pro něj ideálem soběstačný řád - *autarkos*. Aristoteles je také prohlašován za biologa, i když naprosto postrádal jakoukoli představu dvou klíčových aspektů utváření každé komplexní struktury, totiž evoluce a sebeformování řádu. Ernst Mayr (1982:306) k tomu uvádí: "Idea, že by se vesmír mohl vyvinout z původního chaosu nebo že by se vyšší organismy mohly vyvinout z organismů nižších, byla Aristotelovu způsobu myšlení absolutně cizí. Zopakujme tedy: Aristoteles neuznával evoluci jakéhokoliv druhu." Zdá se, že si nepovšiml toho významu slova "přirozenost" (či *physis*), který zachycuje proces růstu (viz Dodatek A), a také to vypadá na to, že vůbec nebyl obeznámen s jednotlivými charakteristikami sebeutvářejících řádů, jež byly známy předsokratovským filosofům rozlišujícím mezi spontánně rostoucím *kosmos* a úmyslně organizovaným řádem ku příkladu armády, kterému dřívější myslitelé říkali *taxis* (Hayek, 1973:37). Podle Aris-

totela byl veškerý řád lidských činností *taxis* - výsledkem záměrné organizace individuální činnosti uspořádávající mysli. Jak jsme si mohli všimnout výše (kapitola první), výslovně prohlásil, že řádu lze dosáhnout pouze v prostoru dostatečně malém na to, aby každý mohl slyšet slova hlasatele, v místě, které by se dalo snadno přehlédnout (*eusynoptos, Politika*: 1326b a 1327a). "Nadmíru veliký počet," prohlásil (1326a), "nemůže býti účasten žádného řádu."

Podle Aristotela byly přirozeným nebo legitimním ospravedlněním ekonomického snažení pouze známé potřeby tehdejší populace. K lidstvu a dokonce i k přírodě přistupoval tak, jako by vždy existovaly v přítomné formě. Takový statický pohled nenechával koncepci evoluce žádný prostor a zabránil Aristotelovi, aby se i jen zeptal, jak stávající instituce vznikly. To, že většina tehdejších obcí a jistěže ani větší množství jeho athénských současníků by se nemohly zrodit, kdyby se jejich předkové spokojili s naplňováním svých soudobých potřeb, jej asi nikdy nenapadlo. Byl mu cizí experimentální proces adaptace na nepředvídanou změnu pomocí dodržování abstraktních pravidel, který - byl-li úspěšný - mohl vést k nárůstu počtu lidí a ke zformování pravidelných vzorců chování. Aristoteles se tak stal prototypem obecného pojetí etické teorie, v němž se nerozeznávají klíčová vodítka nabízená nám historií k tomu, abychom pochopili užitečnost pravidel, protože se tato pravidla neanalyzují z hlediska ekonomické prospěšnosti a teoretik zapomíná na problémy, k jejichž řešení tato pravidla vznikla.

Jelikož lze podle Aristotela morálně schválit pouze činy *vědomě usilující o prospěch pro jiné lidi*, musí být činy zaměřené výhradně na osobní zisk špatné. Komerční faktory nemusí ovlivňovat každodenní činnost většiny lidí, avšak to ještě neznamená, že v rámci delšího období nebyli tito lidé samým svým životem závislí na fungování obchodu, jenž jim umožnil nakupovat věci k životu nezbytné. Výroba pro zisk, kterou Aristoteles odsuzoval jako nepřirozenou, se stala - už dávno před dobou, v níž žil - základem rozšířeného řádu dalece přesahujícího individuální znalost potřeb jiných lidí.

Jak víme, ve vývoji struktury lidských činností působí lukrativnost jako ukazatel směrující výběr k tomu, co činí člověka plodnějším. Jen to, co je výnosnější činnosti, zpravidla nasytí více lidí, protože obětuje méně, než přináší. Alespoň tolik chápali někteří Řekové žijící dříve než Aristoteles. Vždyť v pátém století - tedy před Aristotelem - zahájil první skutečně velký historik své dějiny peloponéské války úvahou,

jak se nejstarší lidé "bez obchodu, bez možnosti spojení po zemi či po moři, neobdělávající více svého území, než je pro přežití nezbytně nutné, nikdy nemohli pozdvihnout nad nomádský způsob života", a tedy "ani budovat velká města, ani dospět k nějaké jiné formě velikosti" (Thukydides, přel. Crawly, I, 1,2). Aristoteles si však této myšlenky nevšímal.

Kdyby se Athéňané řídili radami Aristotelovými - radami slepými jak k ekonomii, tak i k evoluci -, jejich obec by se záhy scvrkla ve vesnici, protože jeho názor na lidské uspořádání jej dovedl k etice přiměřené - pokud vůbec něčemu - stacionárnímu stavu. Nicméně jeho učení po následující dva tisíce let postupně ovládlo filosofické a náboženské myšlení i přesto, že se podstatná část tohoto filosofického a náboženského myšlení odvíjela uvnitř vysoce dynamického, rychle se rozšiřujícího řádu.

Vliv Aristotelovy systematizace morálních zásad mikrořádu byl ještě posílen, když ve třináctém století přijal aristotelovské učení Tomáš Akvinský, což později fakticky vedlo k přijetí aristotelovské etiky za oficiální učení římskokatolické církve. Antikomerční postoj středověké a raně moderní církve, odsouzení úroků jako lichvy, její učení o spravedlivé ceně a opovržlivý pohled na zisk jsou veskrze aristotelovské.

Do osmnáctého století Aristotelův vliv v těchto otázkách (stejně jako v jiných) samozřejmě postupně slábl. David Hume viděl, že trh umožnil "sloužit jinému bez toho, že by se mu prokazovala skutečná laskavost" (1739/1886:II, 289), nebo aniž by člověk toho druhého vůbec musel znát; umožnil jednat ve "prospěch veřejnosti, i když to nebylo nikým vědomě zamýšleno" (1739/1886:II, 296); byl řádem, v němž bylo v "zájmu dokonce i špatných lidí, aby jednali pro obecné dobro". S takovými myšlenkami začala lidstvu svítat koncepce sebeorganizující struktury a od té doby se již stala základem našeho chápání všech složitých systémů, které se až dosud zdály být zázrakem, jejž mohla učinit jen jakási nadlidská obdoba toho, co člověk zná jako svou vlastní mysl. Dnes se již začíná chápat, jakým způsobem umožnil trh každému - v rámci daných mezí - užívat svých individuálních znalostí ke svým osobním cílům a přitom zůstat neznalým větší části řádu, do něhož musel nějak zasadit své činy.

Přesto však názor, dodnes prostoupený aristotelovskými myšlenkami, naivní a dětinský animistický pohled na svět (Piaget, 1929:359), který opomíjí a ani nechce vzít v úvahu tento velký pokrok, postupně ovládl teorii společnosti a stal se základem socialistického způsobu myšlení.

Kapitola čtvrtá

REVOLTA INSTINKTU A ROZUMU

> Musíme se mít na pozoru před domněnkou, že zvládnutí vědecké metody rozšiřuje způsobilost myšlení obecně. Zkušenost ničemu tak jasně neodporuje jako přesvědčení, že člověk, který vyniká v jednom nebo i více oborech, je v otázkách každodenních záležitostí moudřejší než kdokoli jiný.
>
> Wilfred Trotter

Zpochybnění vlastnictví

Přehlížení významu obchodu a nepochopení evoluce je sice charakteristické už pro Aristotela, a jakmile si aristotelovské myšlení našlo své pevné místo v systému Tomáše Akvinského, stalo se východiskem protikomerčních postojů středověké a raně moderní církve, nicméně k účinnému zpochybnění ústředních hodnot a institucí rozšířeného řádu došlo až o něco později, především mezi francouzskými mysliteli sedmnáctého a osmnáctého století.

Prvním ze souhrnně působících aspektů tohoto vývoje bylo, že se díky nástupu moderní vědy připisovala stále větší důležitost jisté formě racionalismu, které říkám "konstruktivismus" nebo (podle Francouzů) "scientismus", jež si na několik dalších století v podstatě uzurpovala seriózní úvahy o rozumu a jeho roli v lidských záležitostech. Tato zvláštní forma racionalismu byla výchozím bodem zkoumání, jimž jsem se věnoval po šedesát minulých let a v nichž jsem se snažil dokázat, že je nepodložená, že obsahuje nepravdivou teorii vědy a racionality, ve které je rozum *zneužíván* a která - což je na tomto místě nejdůležitější - nutně vede k chybnému výkladu podstaty a původu lidských institucí. Díky tomuto výkladu nakonec moralisté - *jménem* rozumu a nejvyšších hodnot civilizace - lichotí lidem relativně neúspěšným a podněcují je k tomu, aby dali průchod svým primitivním tužbám.

Zmíněná forma racionalismu se v moderním období odvíjí od René Descarta. Zbavuje se tradice a nadto tvrdí, že čistý rozum je schopen přímo sloužit našim přáním, aniž by k tomu nějakého podobného prostředníka potřeboval, a může - sám od sebe - vybudovat nový svět, novou morálku, nové právo a dokonce i nový a očištěný jazyk. A tato teorie, byť je nepochybně falešná (viz též Popper, 1934/1959 a

1945/1966), dosud zaujímá dominující postavení v myšlení většiny vědců a také většiny literátů, umělců a intelektuálů.

Snad bych měl to, co jsem zde právě napsal, upřesnit a dodat, že v rámci tzv. racionalismu jsou i jiné proudy a ty k těmto otázkám přistupují jinak. Jeden z nich na příklad považuje samotná pravidla morálního chování za *součást* rozumu. John Locke v souladu s tím vysvětloval, že "rozumem se však zde podle mne nemíní schopnost pochopení, jež tvoří myšlenkové postupy a dedukuje důkazy, ale přesně vymezené principy činnosti, z nichž vyvěrají všechny ctnosti a vše, co je nezbytné pro utváření morálních zásad" (1954:11). Názory podobné Lockovým však mezi těmi, kdo se označují za racionalisty, zůstávají v menšině.

Další, příbuzná stránka vývoje, který zaútočil na rozšířený řád, vyvstala z díla a vlivu Jean-Jacquesa Rousseaua. I tento výstřední myslitel se přidržel karteziánské inspirace a byl na racionalistickém myšlení hluboce závislý, přestože jej mnozí mají za iracionalistu či romantika. Rousseauova opojná směs idejí postupně ovládla "pokrokové" myšlení a způsobila, že lidé zapomněli, že svoboda jako lidská instituce *nevznikla* tím, že lidé "o svobodu usilovali" ve smyslu vymanění se z omezení, ale tím, že se snažili ochraňovat rozpoznanou a bezpečnou individuální sféru. Díky Rousseauovi si lidé přestali uvědomovat, že mají-li pravidla chování vyústit v řád, musí být donucovací, a že právě omezováním rozsahu prostředků, jichž může každý jednotlivec použít k dosažení svých záměrů, významně rozšiřují okruh cílů, které může každý úspěšně realizovat.

Byl to Rousseau, kdo v úvodu své *Společenské smlouvy* vyhlásil, že "člověk se narodil svoboden a všude je v okovech", kdo chtěl osvobodit lidi od všech "umělých" zábran a učinil skutečným hrdinou pokrokových intelektuálů tzv. divocha, kdo žádal lidi, aby ze sebe setřásli přesně ta omezení, jimž vděčili za svoji produktivitu a početnost, a kdo vytvořil koncepci svobody, která se stala největší překážkou v jejím uskutečňování. Nejprve postuloval, že živočišný instinkt je lepším vodítkem k uspořádané spolupráci mezi lidmi než tradice nebo rozum, a poté si vymyslel údajnou vůli lidu neboli "obecnou vůli", jíž se lid "stává jednoduchou bytostí, jedincem" (*O společenské smlouvě*, I, vii; viz Popper, 1945/1966:II, 54). To představuje snad hlavní zdroj osudné domýšlivosti moderního racionalismu slibujícího nás dovést zpět do ráje, kde nám naše přirozené instinkty - spíše než na ně uvalované získané zábrany - umožní, abychom si, jak nás vybízí kniha *Genesis*, "podmanili svět".

Svůdnost této představy je nepochybně ohromná, za svou sílu však sotva může děkovat (ať už si nárokuje cokoli) rozumu nebo průkazným faktům. Jak jsme si již všimli, divoch nebyl ani zdaleka svobodný a vůbec si už neuměl podmanit svět. Ve skutečnosti toho mohl dělat velmi málo, jestliže s tím nesouhlasila celá tlupa, jejímž byl členem. Individuální rozhodnutí předpokládá existenci individuálně ovládané sféry, a je tudíž možné pouze s vývojem odděleného vlastnictví, který pak staví základy pro růst rozšířeného řádu přesahujícího představu nejen náčelníka a vůdce, ale i celého kolektivu.

Rousseauovu volání nelze přes veškeré tyto rozpory upřít působivost - vždyť v uplynulých dvou stoletích otřáslo naší civilizací. Jeho výzva je iracionální, přesto však působila na pokrokáře karteziánským našeptáváním, že bychom mohli k dosažení a ospravedlnění přímého ukojení našich přirozených instinktů použít *rozumu*. Jakmile Rousseau intelektuálně oprávnil odhození kulturních zábran, legitimizoval snahy "osvobodit" se od omezení, která svobodu umožnila, a tento útok na základy svobody *nazval* "volností", stalo se vlastnictví nanejvýš podezřelým a přestalo být chápáno jako klíčový faktor, jehož působením jsme dospěli k rozšířenému řádu. Začal spíše převládat názor, že pravidla regulující hranice a převod odděleného vlastnictví je možno nahradit centrálním rozhodováním o jeho využití.

V devatenáctém století jako by už seriózní intelektuální ocenění vlastnictví i diskuse o jeho roli v rozvoji civilizace upadly v mnoha směrech do určité klatby. Vlastnictví se tehdy postupně stávalo podezřelým pro mnohé z těch, od kterých by se za jiných okolností dalo očekávat, že je budou zkoumat. Pro pokrokové zastánce racionálního přetváření struktury lidské spolupráce začalo být námětem, kterému je lépe se vyhnout. (Že tato klatba přetrvala i do století dvacátého, ukazují na příklad proklamace Briana Barryho (1961:80) o obvyklé "analytické" praxi, v níž je spravedlnost "nyní analyticky spojena se 'zásluhou' a 'potřebou', takže lze celkem správně říci, že některá z Humových 'pravidel spravedlnosti' jsou nespravedlivá". Dalším dokladem nechť je uštěpačná poznámka o něco později vyslovená Gunnarem Myrdalem o "tabu vlastnictví a smlouvy" (1969:17).) Zakladatelé antropologie na příklad stále větší měrou opomíjeli kulturní funkci vlastnictví, takže třeba ve dvousvazkové *Primitivní kultuře* od E. B. Tylora (1871) nenajdeme ve věcném rejstříku heslo vlastnictví ani majetek. Oproti tomu E. Westermarck, který věnoval vlastnictví rozsáhlou kapitolu, už pod vlivem Saint-Simona a Marxe přistupuje

k majetku jako k nežádoucímu zdroji "bezpracného příjmu" a dochází k závěru, že "vlastnické právo projde dříve či později radikální změnou" (1908:II, 71). Socialistická předpojatost konstruktivismu ovlivnila také soudobou archeologii, ale zcela nepokrytě projevuje svou neschopnost obsáhnou ekonomické jevy v sociologii (a dokonce v ještě horší podobě v tzv. "sociologii poznání"). Sociologii by vlastně šlo téměř nazvat socialistickou vědou, když se tak otevřeně prezentovala její schopnost vytvářet nový socialistický řád (Ferri, 1875) nebo - v poslední době - schopnost "předvídat budoucí vývoj a modelovat budoucnost či ... utvářet budoucnost lidstva" (Segerstedt, 1969:441). Podobně jako si kdysi "naturologie" nárokovala, že nahradí veškerá specializovaná zkoumání přírody, sociologie si dnes vykračuje v povznesené nevšímavosti k vědění nabytému tradičními obory, jež už dlouho studují takové zakořeněné struktury, jako jsou právo, jazyk a trh.

Před chvílí jsem uvedl, že studium tradičních institucí - na příklad vlastnictví - "upadlo do klatby". To se nebude zdát vůbec přehnané, pokud si uvědomíme, jak velmi podivné je, že tak zajímavý a důležitý proces, jakým je evoluční selekce morálních tradic, byl tak málo studován a že směr, který tyto tradice daly vývoji civilizace, byl v tak velké míře ignorován. Jistě, konstruktivistovi to tak zvláštní připadat nebude. Trpí-li někdo falešnou představou "sociálního inženýrství", představou, že si člověk může vědomě volit, kam chce jít, nebude mít pro něj velký význam otázka, jak člověk dospěl do své nynější situace.

Chci zde mimochodem zmínit - ovšem nemohu nyní tuto věc zkoumat hlouběji -, že útoky na vlastnictví a tradiční hodnoty nevycházely jen od Rousseauových následovníků, ale též, byť snad s méně závažnými důsledky, z náboženství. Revoluční hnutí naší doby (racionalistický socialismus a později komunismus) totiž napomohla oživit staré heretické tradice náboženské revolty proti základním institucím vlastnictví a rodiny. V dřívějších staletích podněcovali tyto vzpoury heretikové z řad gnostiků, manichejců, bogomilců a katarzitů. Do devatenáctého století sice tito konkrétní heretikové vymizeli, ale objevily se tisíce nových náboženských revolucionářů, kteří zaměřovali velkou část svého zápalu proti vlastnictví a rodině, přičemž se také dovolávali primitivních instinktů odporujících takovým omezením. Rebelantství proti soukromému vlastnictví a rodině zkrátka nevycházelo jen od socialistů. Mysticismus a víra v nadpřirozeno byly využity nejen k ospravedlnění zábran spoutávajících instinkty, jak tomu bylo v převládajících proudech římskokatolické i protestantské denominace, ale v okrajových náboženských hnutích našly uplatnění i v obhajobě uvolnění těchto omezení.

Nedostatek prostoru i kompetence mi nedovolují, abych se v této knize zabýval oním druhým z obvyklých terčů atavistické reakce, jež jsem právě zmínil - rodinou. Chtěl bych však alespoň sdělit své přesvědčení, že znalosti nových faktů zbavily do jisté míry tradiční morální pravidla vztahu mezi pohlavími jejich základu a že zásadní změny v této oblasti se zdají pravděpodobně nevyhnutelnými.

Předestřel jsem stručně Rousseauovo myšlení a jeho pronikavý vliv i jiné aspekty historického vývoje přinejmenším proto, abychom snad nezapomněli, že vzpoura proti vlastnictví a tradiční morálce ze strany seriózních myslitelů není ničím novým. Nyní se však obraťme k některým Rousseauovým a Descartovým intelektuálním dědicům ve dvacátém století.

Nejdříve je však třeba, abych zdůraznil, že zde z velké části opomíjím dlouhou historii této revolty a také různé podoby, které na sebe brala v jednotlivých zemích. Dávno před tím, než Auguste Comte zavedl pojem "pozitivismus", představující názor, že "zdůvodněná etika" (tedy zdůvodněná rozumem) je jedinou možnou alternativou nadpřirozeně "zjevené etice" (1854:I, 356), rozvinul Jeremy Bentham pevné základy tzv. právního a morálního pozitivismu, spočívajícího v konstruktivistickém výkladu systémů práva a morálky, podle kterého jejich platnost a význam plně závisí na vůli a záměru těch, kdo je navrhli. Sám Bentham je v tomto vývoji poměrně nedávnou postavou. Konstruktivismus nezahrnuje pouze benthamovskou tradici, jíž mj. představoval a v níž pokračoval John Stuart Mill a pozdější anglická liberální strana, ale prakticky také všechny současné Američany, kteří se nazývají "liberály" (nesmíme je ztotožňovat se zcela odlišnými mysliteli, především evropskými, kterým se rovněž říká liberálové, jež by však bylo lépe označit "staří whigové" a jejichž nejvýznamnějšími představiteli byli Alexis de Tocqueville a Lord Acton). Konstruktivistický způsob myšlení se stává skutečně nevyhnutelným, jestliže - jak poznamenává jistý současný pronikavý švýcarský analytik - člověk přijme převládající liberální (rozuměj "socialistickou") filosofii, podle které člověk musí a může, má-li pro něj mít vůbec nějaký význam rozlišení mezi dobrým a špatným, mezi nimi sám vytyčovat hranici (Kirsch, 1981:17).

Naši intelektuálové a jejich tradice rozumného socialismu

Má tvrzení o morálce a tradici, ekonomii a trhu a o evoluci jasně odporují mnohým vlivným ideám. Nelze je sloučit nejen se zastaralým sociálním darwinismem, jímž jsme se zabývali v první kapitole a

který již není obecně zastáván, ale ani s četnými dalšími minulými i současnými stanovisky: ani s názory Platóna a Aristotela, Rousseaua a zakladatelů socialismu, ani s představami Saint-Simona a Karla Marxe a mnohých jiných.

Stěžejní tvrzení mé argumentace - že morálka zahrnující zvláště naše instituce vlastnictví, svobody a spravedlnosti není výtvorem lidského rozumu, ale dalším pozoruhodným darem, který nám poskytla kulturní evoluce - je přímo protikladné převládajícímu intelektuálnímu směru dvacátého století. Vliv racionalismu byl skutku tak hluboký a všezachvacující, že obecně platí, čím inteligentnější a vzdělanější někdo je, s tím větší pravděpodobností bude nejen racionalistou, ale také zastáncem socialismu (bez ohledu na to, zda je dostatečně doktrinářský, aby spojil své názory s nějakou nálepkou, třeba s označením "socialista"). Čím výše se dostaneme po žebříčku inteligence, čím více hovoříme s intelektuály, tím spíše se střetneme se socialistickým přesvědčením. Racionalisté mají sklon být inteligentní a intelektuálští a inteligentní intelektuálové tíhnou k socialismu.

Sem si dovolím vsunout dvě osobní poznámky. Mám za to, že si mohu stran tohoto názoru činit nárok na jistou zkušenost, protože stejné racionalistické domněnky, které dnes už po tolik let podrobuji systematickému zkoumání a kritice, představovaly východisko, na němž jsem si - tak jako většina nenábožensky orientovaných myslitelů mé generace - v počátcích utvářel svůj vlastní náhled. Tehdy se zdály být evidentní a v jejich přijetí jako by spočívala cesta, jak uniknout škodlivým pověrám všeho druhu. Protože jsem sám věnoval dosti času snaze se z těchto představ vymanit - a při tom jsem vlastně poznal, že i ony samy jsou pověrami -, rozhodně nemíním své poněkud ostré komentáře na adresu konkrétních autorů na následujících stránkách osobně.

Aby si snad čtenáři neučinili mylný závěr, bude je na tomto místě vhodné upozornit na můj esej "Proč nejsem konzervativcem" (1960: Postscriptum). Přestože je moje argumentace namířena proti socialismu, jsem stejně málo toryovským konzervativcem, jako jím byl Edmund Burke. Můj konzervatismus se omezuje výhradně na morálku uvnitř jistých hranic. Zcela souhlasím s experimentálním přístupem a ve skutečnosti prosazuji daleko větší množství svobody, než jsou konzervativní vlády ochotny umožnit. Racionalistickým intelektuálům - mezi nimi i těm, jimž se budu dále věnovat - nevytýkám, že experimentují; oni spíše experimentují příliš málo a z toho, co pokládají za experiment, vychází většinou banalita. Vždyť idea návratu k instinktu je opravdu tak všední jako střídání dne a noci a do dnešní doby prošla už tolikerými zkouškami, že přestává být jasné, v jakém smyslu ji lze označit

za novátorskou. Racionalistům vytýkám, že vyhlašují své experimenty za výsledek rozumového úsilí, vyšňořují je pseudovědeckou metodologií, čímž - zatímco usilují o přízeň nových vlivných stoupenců a vystavují neocenitelné tradiční zvyklosti (které jsou výsledkem po věky se odehrávajícího evolučního experimentu pokusů a omylů) ničím nepodloženému útoku - své vlastní "experimenty" před bližším prozkoumáním skrývají.

Počáteční údiv nad zjištěním, že inteligentní lidé mají sklon být socialisty, se zmírní, když si uvědomíme, že inteligentní lidé budou samosebou náchylní nadhodnocovat inteligenci a předpokládat, že za všechny výhody a příležitosti, jež skýtá naše civilizace, vděčíme spíše promyšlenému plánu než dodržování tradičních pravidel. Podobně lze u nich pozorovat i tendenci myslet si, že uplatňováním našeho rozumu můžeme eliminovat všechny zbývající nežádoucí rysy, pokud budeme uvažovat ještě inteligentněji a mít ještě lepší plány a "racionálnější koordinaci" našeho počínání. To vše vede intelektuála k tomu, aby byl příznivě nakloněn centrálnímu ekonomickému plánování a řízení, v nichž spočívá jádro socialismu. Intelektuálové budou zajisté vyžadovat zdůvodnění pro všechny činnosti, jež se od nich požadují, a budou se zdráhat přijmout určité zvyklosti jenom proto, že náhodou převládají ve společenství, do kterého se náhodou narodili, což je vžene do konfliktu s lidmi, kteří klidně přijímají panující pravidla chování, a pokud ke konfliktu nedojde, budou mít o těchto lidech přinejmenším velice špatné mínění. Navíc se - také pochopitelně - budou chtít spojit s vědou a rozumem a podílet se na neobyčejném pokroku zaznamenaném vědami o neživé přírodě v průběhu několika uplynulých staletí. Bylo jim řečeno, že konstruktivismus a scientismus jsou právě tím, o co vědě a rozumu jde, a je pro ně těžké uvěřit, že by mohlo existovat nějaké užitečné poznání, které nevzešlo ze záměrného experimentování. Nejsou ani schopni akceptovat účelnost jakékoli tradice kromě své vlastní tradice rozumu. Jeden význačný historik v tomto duchu napsal: "Tradice je téměř už z definice hanebná, musíme se jí vysmát a odsoudit ji" (Seton-Watson, 1983:1270).

Z definice: Barry (1961, zmíněno výše) chtěl učinit morálku a spravedlnost nemorálními a nespravedlivými pomocí "analytické definice"; Seton-Watson se zde snaží o stejný manévr s tradicí a činí ji zavrženíhodnou z definice. K těmto *slovům*, k tomuto "newspeaku", se vrátíme v sedmé kapitole. Zatím se blíže seznámíme s fakty.

Všechny tyto reakce jsou pochopitelné, mají však své důsledky. Ty jsou pak obzvláště nebezpečné - pro rozum i pro morálku -, když

upřednostnění ani ne tak reálných výdobytků rozumu jako konvenční racionální tradice vede intelektuály k opomíjení teoretických mezí rozumu, k ignorování sféry historických a vědeckých informací, k tomu, že zůstávají nepoučeni v biologických vědách a ve vědách o člověku, na příklad ekonomii, a ke zkreslování původu a funkcí našich tradičních morálních pravidel.

Tak jako jiné tradice ani tradice rozumu není vrozená, nýbrž je získaná. Také ona leží *mezi instinktem a rozumem a otázka skutečné racionality a správnosti této tradice vynášející rozum a pravdu musí být nyní pečlivě prozkoumána.*

Morálka a rozum - několik příkladů

Abych dokázal, že nepřeháním, předložím za okamžik několik příkladů. Nerad bych však byl vůči našim významným vědcům a filosofům, jejichž některé ideje budu rozebírat, nespravedlivý. Přestože svými názory dokládají závažnost problému - totiž že naše filosofie a přírodní věda mají daleko k tomu, aby chápaly roli, již hrají naše nejdůležitější tradice -, nejsou většinou sami přímo zodpovědní za obecné rozšíření těchto myšlenek, protože mají na práci lepší věci. Na druhé straně však nejsou tvrzení, která hodlám uvést, pouze přechodnými nebo idiosynkratickými úchylkami význačných autorů. Spíše jsou logickými závěry vyvozenými z etablované racionalistické tradice. Rozhodně nepochybuji o tom, že se někteří z těchto velkých myslitelů opravdu snažili rozšířený řád lidské spolupráce pochopit - byť někdy jen proto, aby skončili jako jeho zarytí a často bezděční oponenti.

Opravdoví poslové konstruktivistického racionalismu a socialismu, ti, kteří na rozšiřování nebezpečných idejí skutečně odvedli nejvíce práce, však mezi tyto vynikající vědce nepatří. Jsou to většinou tzv. "intelektuálové", které jsem v jiné své práci nelichotivě nazval profesionálními "obchodníky použitými myšlenkami" - učitelé, přednášející, publicisté, novináři a vůbec "zástupci masmédií", vydávající se, neboť zachytili šeptandu ve vědeckých kuloárech, za reprezentanty moderního myšlení, za lidi větších znalostí a morálních ctností, než jsou ti, kdož chovají ve velké úctě tradiční hodnoty. Mají se za osoby, jejichž přímou povinností je předkládat veřejnosti nové myšlenky a jež se musí, chtějí-li, aby jejich zboží vypadalo nově, vysmívat všemu, co je tradiční. Pro takové lidi se díky postavení, v němž se nacházejí, stává preferovanou hodnotou nikoli pravda, ale "novost" či "novinka", jakkoli to není jejich záměrem a i když to, co nabízejí, je většinou

stejně málo nové jako pravdivé. Můžeme se navíc ptát, zda tito intelektuálové nejsou vedeni záští pramenící z toho, že jsou, přestože vědí lépe, co by se mělo dělat, honorováni nepoměrně méně než ti, jejichž pokyny a činnost fakticky řídí praktické záležitosti. Literární popularizátoři vědeckého a technologického pokroku - jako jejich skvělý příklad nechť nám poslouží, díky nezvykle vysoké kvalitě díla, H. G. Wells - udělali daleko více pro rozšíření socialistického ideálu centrálně řízeného hospodářství, v němž je každému stanoven spravedlivý podíl, než opravdoví vědci, na jejichž myšlenkách se přiživují. Podobným příkladem může být rané dílo George Orwella, který kdysi prohlásil, že "každý, kdo používá svůj mozek, velmi dobře ví, že svět je, přinejmenším potenciálně, nesmírně bohatý", takže bychom "jej mohli využít, jak je to v jeho možnostech, a všichni, pokud bychom chtěli, by mohli žít jako králové".

Nebudu se zde zabývat dílem Wellse a Orwella a jim podobných, ale názory, které předkládali někteří významní vědci. Mohli bychom začít u Jacquesa Monoda. Monod byl velkou postavou a jeho vědecké dílo velmi obdivuji. Byl v podstatě tvůrcem moderní molekulární biologie. Jinou úroveň však mají jeho úvahy o morálce. V roce 1970 na symposiu Nobelovy nadace, jehož tématem bylo "Místo hodnot ve světě faktů", prohlásil: "Představa, že morálka a hodnoty nejsou otázkou naší svobodné volby a že pro nás spíše znamenají věc závazku, byla již konečně díky vědeckému vývoji vyvrácena, zredukovala se na pouhý nesmysl a byla vykázána do sféry absurdních zbožných iluzí" (1970:20-21). Později téhož roku, aby znovu zdůraznil svá stanoviska, tvrdil stejnou věc v dnes slavné knize *Náhoda a nutnost* (1970/1977). V ní nás nabádá, abychom se asketicky zřekli jakékoli jiné duchovní stravy a uznali za nový a ve skutečnosti výlučný zdroj pravdy vědu a v souladu s tím revidovali základy etiky. Kniha končí - jako mnoho podobných projevů - myšlenkou, že "etika, jejíž základ je *neobjektivní*, je navždy vyloučena ze sféry poznání" (1970/77:162). Nová, "na poznání založená etika" není člověku vnucena, *naopak, ukládá si ji on sám* (1970/77:164). Podle Monoda je "jediným postojem, který je jak racionálním, tak i důsledně idealistickým, jediným, na němž by se mohl budovat opravdový socialismus" (1970/77:165-166). Monodovy ideje jsou příznačné tím, že mají hluboké kořeny v teorii poznání, která se pokusila rozvinout vědu o chování - ať už v podobě eudaimonismu, utilitarismu, socialismu či čehokoli jiného - na základě toho, že *jisté druhy chování lépe uspokojují naše přání*. Radí se nám,

abychom se chovali takovým způsobem, který umožní daným situacím uspokojovat naše tužby a učinit nás šťastnějšími. Jinak řečeno, hledá se etika, kterou by lidé mohli *záměrně* dodržovat, aby dosáhli *známých*, chtěných a předem vybraných cílů.

Monodovy závěry vycházejí z jeho domněnky, že jediným dalším možným způsobem, jak vysvětlit původ morálky - tedy nepřipíšeme-li ji lidské vynalézavosti -, je přijetí animistických nebo antropomorfních pojetí, jaká nám podávají mnohá náboženství. A je skutečně pravda, že "pro lidstvo jako celek byla všechna náboženství spojena s antropomorfním chápáním božské podstaty jako otce, přítele či nadřízeného, jemuž lidé musí prokazovat služby, modlit se atd." (M. R. Cohen, 1931:112). Tuto stránku náboženství jsem schopen akceptovat stejně málo jako Monod a většina přírodovědců. Připadá mi, že snižuje cosi dalece transcendujícího naše chápání na úroveň jen mírně vyšší, než je mysl člověka. Ovšem odmítnutí tohoto aspektu náboženství nám nezabraňuje, abychom uznali, že snad právě těmto náboženstvím - která k tomu vedly třeba i mylné důvody - vděčíme za uchování způsobů jednání, jež hrály v tom, aby člověk mohl ve velkém počtu přežít, významnější roli než většina toho, co se uskutečnilo pomocí rozumu (viz dále, kapitola devátá).

Monod není mezi biology jediným, kdo tvrdí takové věci. Snad nejlépe ze všech vyjádření, na něž jsem narazil, ilustruje absurdnosti, do nichž lze svrchovanou inteligenci uvést mylným výkladem "zákonů evoluce" (viz kapitola první), co řekl další velký biolog a nesmírně vzdělaný odborník Joseph Needham. Píše, že "nový světový řád sociální spravedlnosti a soudružských vztahů, racionální a beztřídní stav, není žádným fantastickým idealistickým snem, ale logickou extrapolací celého průběhu evoluce, a proto víra v něj je ze všech přesvědčení tím nejracionálnějším a má autoritu stejně velkou jako to, co k ní vedlo" (Needham, 1943:41).

Znovu se vrátím k Monodovi, ale nejdříve chci ještě uvést několik dalších příkladů. Zvláště vhodným a mnou už i jinde diskutovaným (1978) je John Maynard Keynes, jeden z nejtypičtějších vůdců generace emancipované od tradičních morálních hodnot. Keynes se domníval, že bude-li brát v úvahu předvídatelné účinky, mohl by vybudovat lepší svět, než jaký vyplývá z podřízenosti tradičním abstraktním pravidlům. Keynes rád vyjadřoval své opovržení morálkou slovy "konvenční moudrost" a ve svých mnoho prozrazujících autobiografických vzpomínkách (1938/49/72:X, 446) vypráví o tom, jak Cam-

stejně málo nové jako pravdivé. Můžeme se navíc ptát, zda tito intelektuálové nejsou vedeni zášti pramenící z toho, že jsou, přestože vědí lépe, co by se mělo dělat, honorováni nepoměrně méně než ti, jejichž pokyny a činnost fakticky řídí praktické záležitosti. Literární popularizátoři vědeckého a technologického pokroku - jako jejich skvělý příklad nechť nám poslouží, díky nezvykle vysoké kvalitě díla, H. G. Wells - udělali daleko více pro rozšíření socialistického ideálu centrálně řízeného hospodářství, v němž je každému stanoven spravedlivý podíl, než opravdoví vědci, na jejichž myšlenkách se přiživují. Podobným příkladem může být rané dílo George Orwella, který kdysi prohlásil, že "každý, kdo používá svůj mozek, velmi dobře ví, že svět je, přinejmenším potenciálně, nesmírně bohatý", takže bychom "jej mohli využít, jak je to v jeho možnostech, a všichni, pokud bychom chtěli, by mohli žít jako králové".

Nebudu se zde zabývat dílem Wellse a Orwella a jim podobných, ale názory, které předkládali někteří významní vědci. Mohli bychom začít u Jacquesa Monoda. Monod byl velkou postavou a jeho vědecké dílo velmi obdivuji. Byl v podstatě tvůrcem moderní molekulární biologie. Jinou úroveň však mají jeho úvahy o morálce. V roce 1970 na symposiu Nobelovy nadace, jehož tématem bylo "Místo hodnot ve světě faktů", prohlásil: "Představa, že morálka a hodnoty nejsou otázkou naší svobodné volby a že pro nás spíše znamenají věc závazku, byla již konečně díky vědeckému vývoji vyvrácena, zredukovala se na pouhý nesmysl a byla vykázána do sféry absurdních zbožných iluzí" (1970:20-21). Později téhož roku, aby znovu zdůraznil svá stanoviska, tvrdil stejnou věc v dnes slavné knize *Náhoda a nutnost* (1970/1977). V ní nás nabádá, abychom se asketicky zřekli jakékoli jiné duchovní stravy a uznali za nový a ve skutečnosti výlučný zdroj pravdy vědu a v souladu s tím revidovali základy etiky. Kniha končí - jako mnoho podobných projevů - myšlenkou, že "etika, jejíž základ je *neobjektivní*, je navždy vyloučena ze sféry poznání" (1970/77:162). Nová, "na poznání založená etika" není člověku vnucena, *naopak, ukládá si ji on sám* (1970/77:164). Podle Monoda je "jediným postojem, který je jak racionálním, tak i důsledně idealistickým, jediným, na němž by se mohl budovat opravdový socialismus" (1970/77:165-166). Monodovy ideje jsou příznačné tím, že mají hluboké kořeny v teorii poznání, která se pokusila rozvinout vědu o chování - ať už v podobě eudaimonismu, utilitarismu, socialismu či čehokoli jiného - na základě toho, že *jisté druhy chování lépe uspokojují naše přání*. Radí se nám,

abychom se chovali takovým způsobem, který umožní daným situacím uspokojovat naše tužby a učinit nás šťastnějšími. Jinak řečeno, hledá se etika, kterou by lidé mohli *záměrně* dodržovat, aby dosáhli *známých*, chtěných a předem vybraných cílů.

Monodovy závěry vycházejí z jeho domněnky, že jediným dalším možným způsobem, jak vysvětlit původ morálky - tedy nepřipíšeme-li ji lidské vynalézavosti -, je přijetí animistických nebo antropomorfních pojetí, jaká nám podávají mnohá náboženství. A je skutečně pravda, že "pro lidstvo jako celek byla všechna náboženství spojena s antropomorfním chápáním božské podstaty jako otce, přítele či nadřízeného, jemuž lidé musí prokazovat služby, modlit se atd." (M. R. Cohen, 1931:112). Tuto stránku náboženství jsem schopen akceptovat stejně málo jako Monod a většina přírodovědců. Připadá mi, že snižuje cosi dalece transcendujícího naše chápání na úroveň jen mírně vyšší, než je mysl člověka. Ovšem odmítnutí tohoto aspektu náboženství nám nezabraňuje, abychom uznali, že snad právě těmto náboženstvím - která k tomu vedly třeba i mylné důvody - vděčíme za uchování způsobů jednání, jež hrály v tom, aby člověk mohl ve velkém počtu přežít, významnější roli než většina toho, co se uskutečnilo pomocí rozumu (viz dále, kapitola devátá).

Monod není mezi biology jediným, kdo tvrdí takové věci. Snad nejlépe ze všech vyjádření, na něž jsem narazil, ilustruje absurdnosti, do nichž lze svrchovanou inteligenci uvést mylným výkladem "zákonů evoluce" (viz kapitola první), co řekl další velký biolog a nesmírně vzdělaný odborník Joseph Needham. Píše, že "nový světový řád sociální spravedlnosti a soudružských vztahů, racionální a beztřídní stav, není žádným fantastickým idealistickým snem, ale logickou extrapolací celého průběhu evoluce, a proto víra v něj je ze všech přesvědčení tím nejracionálnějším a má autoritu stejně velkou jako to, co k ní vedlo" (Needham, 1943:41).

Znovu se vrátím k Monodovi, ale nejdříve chci ještě uvést několik dalších příkladů. Zvláště vhodným a mnou už i jinde diskutovaným (1978) je John Maynard Keynes, jeden z nejtypičtějších vůdců generace emancipované od tradičních morálních hodnot. Keynes se domníval, že bude-li brát v úvahu předvídatelné účinky, mohl by vybudovat lepší svět, než jaký vyplývá z podřízenosti tradičním abstraktním pravidlům. Keynes rád vyjadřoval své opovržení morálkou slovy "konvenční moudrost" a ve svých mnoho prozrazujících autobiografických vzpomínkách (1938/49/72:X, 446) vypráví o tom, jak Cam-

bridgeský kruh, k němuž v době svého mládí patřil a většina jehož členů se později stala členy Bloomsburské skupiny, "naprosto odmítal osobní závaznost obecných pravidel" a jak on i jeho přátelé byli "v přísném slova smyslu amorální". Skromně dodal, že když mu bylo padesát pět, byl již příliš starým na to, aby se mohl změnit, a tak amorálním zůstal. Tento výjimečný muž také typicky ospravedlňoval své názory na ekonomiku a svoji obecnou víru v řízení tržního řádu tím, že "z dlouhodobého hlediska jsme koneckonců všichni mrtví" (to znamená, že nezáleží na tom, jaké škody natropíme v dlouhodobé perspektivě; význam má jedině přítomný okamžik, krátkodobý zřetel na uspokojení veřejného mínění, vyhovění požadavkům, získání volebních hlasů a ostatní věci poplatné demagogii). Slogan "z dlouhodobého hlediska jsme všichni mrtví" je též charakteristickým projevem neochoty uznat, že morální zásady jsou tu pro dlouhodobé účinky - účinky *přesahující naše možné představy* -, a tendence odmítat získané ukazňující prostředky, které směřují k budoucnosti.

Keynes rovněž napadal morální zásadu, že "šetrnost je ctností", a spolu s tisíci potrhlých ekonomů odmítal připustit, že musí nastat snížení poptávky po spotřebním zboží, má-li se zvýšit produkce kapitálových statků (tj. investic). To jej pak dále mělo k tomu, aby věnoval své ohromné intelektuální schopnosti rozvoji "obecné" ekonomické teorie, jíž vděčíme za unikátní celosvětovou inflaci ve třetí čtvrtině našeho století a za její nevyhnutelný důsledek - tíživě doléhající nezaměstnanost (Hayek, 1972/1978).

Keynes tedy neměl zmatek pouze ve filosofii, ale také v ekonomii. Alfred Marshall, který věci rozuměl, neuměl, zdá se, Keynesovi adekvátně vštípit důležitou myšlenku, jež byla jasná už mladému Johnu Stuartu Millovi, totiž že "poptávka po spotřebním zboží není poptávkou po práci". Sir Leslie Stephen (otec Virginie Woolfové - další z členů Bloomsburské skupiny) v roce 1876 tuto poučku charakterizoval jako "učení tak zřídka pochopené, že jeho úplné přijetí je snad tím nejlepším testem ekonoma", za což sklidil od Keynese výsměch. (Viz Hayek, 1970/78:15-16, 1973:25 a - k Millovi a Stephenovi - 1941:433 a násl.)

I když Keynes tak proti své vůli významně přispěl k oslabení svobody, znepokojoval své přátele z Bloomsburské skupiny, protože s nimi nesdílel povšechně socialistické ideály. Navzdory tomu však byla většina jeho žáků socialisty toho či onoho druhu. Ani on, ani jeho žáci nerozpoznali, že rozšířený řád musí být podložen dlouhodobou perspektivou.

Za Keynesovými názory leží filosofická iluze, že existuje jakýsi nedefinovatelný atribut "dobra", který musí každý jedinec odhalit sám

v sobě, který každému ukládá povinnost o dobro usilovat a jehož rozpoznání omlouvá pohrdání podstatnou částí tradičních morálních zásad a jejich podceňování (tento názor převládl v Bloomsburské skupině vlivem díla G. E. Moora (1903)). Zmíněná filosofická iluze zplodila u Keynese příznačné nepřátelství ke zdrojům, z nichž byl živ. Zjevně tomu tak bylo na příklad i u E. M. Forstera, jenž s vážnou tváří tvrdil, že osvobození lidstva od zla "komercialismu" se stalo stejně naléhavým jako jeho osvobození od otroctví.

Myšlenky podobné Monodovým a Keynesovým rozvíjel i méně význačný, ovšem stále ještě dosti vlivný vědec - psychoanalytik, jenž se stal prvním generálním tajemníkem Světové zdravotnické organizace, G. B. Chisholm. Chisholm neobhajoval nic menšího než "vykořenění pojmu správného a špatného" a měl za to, že úkolem psychiatra je osvobodit lidstvo od "mrzačícího břemene dobra a zla", čemuž se tehdy dostalo pochvalné odezvy od vysoce postaveného amerického právního odborníka. Zde se morálka opět pokládá - protože není podložena "vědecky" - za iracionální a její status jako ztělesnění nahromaděných kulturních znalostí zůstává nerozpoznán.

Nyní se však obraťme k vědci ještě významnějšímu než Monod a Keynes, k Albertu Einsteinovi, snad největšímu géniovi naší doby. Einstein se zabýval poněkud odlišným, přesto však úzce spřízněným tématem. Užívaje oblíbeného socialistického sloganu, napsal, že "výroba pro užitek" by měla nahradit "výrobu pro zisk", jež charakterizuje kapitalistický řád (1956:129).

"Výroba pro užitek" zde znamená ten druh práce, u něhož lze - v malé skupině - předjímat, pro čí použití je výrobek zamýšlen. Přitom se však někdy neberou v úvahu všechny zřetele, jež jsme rozvíjeli v předcházejících kapitolách a s nimiž se opět setkáme v kapitolách následujících. Pouze rozdíly mezi očekávanými cenami různého zboží a služeb a náklady na jejich výrobu v rámci samočinně se vytvářejícího systému trhu jedinci řeknou, jak nejlépe přispět do studnice bohatství, z níž čerpáme všichni v závislosti na svém přispění. Einstein si patrně neuvědomoval, že pouze kalkulace a distribuce podle tržních cen umožňuje intenzívně využívat naše zjistitelné zdroje, vést produkci tak, aby sloužila cílům přesahujícím okruh představ výrobce, a uskutečňovat užitečnou participaci jednotlivce na produktivní výměně (nejdříve tím, že slouží lidem, které většinou nezná, k uspokojení jejichž potřeb může nicméně účinně přispět, dále pak tím, že je sám také zásobován pouze díky tomu, že lidé, kteří o *jeho* existenci pranic nevědí, jsou signály trhu pobízeni, aby vyhověli jeho potřebám; viz předchozí kapitolu). Zde Einsteinovi chybí pochopení vlastních procesů, jimiž jsou koordinována lidská úsilí, či skutečný zájem o ně.

Einsteinův životopisec nám sděluje, že Einstein pokládal za samozřejmé, že "je v možnostech lidského rozumu, aby nalezl metodu distribuce, jež by fungovala stejně efektivně jako metoda produkce" (Clark, 1971:559). To připomíná jeden z výroků filosofa Bertranda Russella, totiž že společnost nelze považovat za "plně vědeckou", pokud "nebyla vytvořena záměrně s jistou strukturou, aby splnila jisté účely" (1931:203). Takové požadavky - zvláště když je vyřkl Einstein - pak navenek vypadaly natolik věrohodně, že dokonce i jeden citlivý filosof, vyčítající Einsteinovi, že v některých svých populárních spisech hovoří o něčem, co je mimo jeho kompetenci, souhlasně uvedl, že "Einstein si je jasně vědom, že současná ekonomická krize je způsobena naším systémem výroby sledujícím spíše zisk než užitek, skutečnosti, že obrovský nárůst produktivní síly není reálně provázen odpovídajícím nárůstem kupní síly velkých mas" (M. R. Cohen, 1931:119).

Einstein také (v uvedeném eseji) zopakoval otřepané fráze socialistické agitace o "hospodářské anarchii kapitalistické společnosti", ve které "nejsou pracující odměňováni podle hodnoty výrobku", zatímco "plánovaná ekonomika ... by rozdělila práci mezi všechny ty, kdož jsou schopni pracovat", a podobně.

Podobný, i když opatrnější názor se objevuje v eseji Einsteinova spolupracovníka Maxe Borna (1968:kap. 5). Born si byl evidentně vědom, že rozšířený řád nevyhovuje primitivním instinktům, avšak ani on blíže neprozkoumal struktury, které tento řád vytvářejí a uchovávají, a nezaznamenal, že naše původní, instinktem dané morální zásady byly v průběhu minulých pěti tisíců let či ještě povlovněji nahrazeny nebo omezeny. Cítil, že "věda a technologie zničily etický základ civilizace, a to snad neodčinitelně", ale měl za to, že se tak stalo díky faktům, které odkryly, nikoli tím, že systematicky zpochybňovaly víry neuspokojující jisté "standardy přijatelnosti", jichž se dožaduje konstruktivistický racionalismus (viz níže). Born sice připouští, že "dosud ještě nikdo nevynalezl prostředek, jak udržet společnost pohromadě bez tradičních etických principů", doufá však, že ty lze nahradit "obvyklými prostředky používanými ve vědě". Ani jemu se nedaří pochopit, že to, co leží *mezi* instinktem a rozumem, nemohou "tradiční vědecké prostředky" nahradit.

Příklady jsem vybral z výroků významných postav dvacátého století. Nespočet dalších, které lze mezi ně zahrnout a kteří o ekonomické problematice napovídali spoustu nesmyslů, jsem nezmínil - patří k nim i R. A. Millikan, Arthur Eddington, F. Soddy, W. Ostwald,

E. Solvay, J. D. Bernal. Mohl bych citovat stovky podobných prohlášení vědců a filosofů srovnatelného věhlasu - jak z minulých století, tak i ze současné doby. Domnívám se však, že poučnější než vršit další citáty a příklady pro nás bude, zaměříme-li se podrobněji na již uvedené a na to, co je jejich pozadím. Snad první věcí, jež zde stojí za povšimnutí, je, že tyto příklady - i když vůbec nejsou identické - mají určitou rodovou podobu.

Litanie omylů

Myšlenky, které se objevily v uvedených příkladech, čerpají z několika společných, úzce provázaných tematických zdrojů, jež nejsou dány pouze shodnými historickými okolnostmi. Čtenáři neznající výchozí literaturu si možná těchto vzájemných spojení hned nepovšimnou. Proto bych rád, než se pustím do zkoumání samotných těchto ideji, rozlišil několik navracejících se námětů. Na první pohled se snad může zdát, že proti většině z nich nelze nic namítat; všechny jsou známé. Vezmeme-li je v celku, pak tvoří jakýsi argument. Tento "argument" by bylo lze také charakterizovat jako litanii omylů nebo jako recept na vytvoření předpokládaného racionalismu, jemuž říkám scientismus a konstruktivismus. Abychom mohli začít, nahlédněme do pohotového "zdroje vědomostí" - do slovníku, knihy obsahující mnoho návodů, jak věci pojímat. Ze *Slovníku moderního myšlení* (nakl. Fontana/Harper, 1977) - pro náš záměr velmi užitečného - jsem vybral krátké definice čtyř základních filosofických pojmů, jež obecně provázejí současné myslitele vzdělané v duchu scientismu a konstruktivismu, totiž racionalismu, empirismu, pozitivismu a utilitarismu, pojmů, z nichž se staly během několika uplynulých století reprezentativní výrazy vědeckého "ducha doby". Zmíněné definice napsal Lord Quinton, britský filosof, děkan oxfordské Trinity College. *Racionalismus* podle něj popírá přijatelnost vět, jež se zakládají na něčem jiném než na zkušenosti a deduktivním či induktivním rozumovém zdůvodňování. *Empirismus* tvrdí, že veškeré výroky, které si mohou činit nárok na vyjádření poznání, se omezují na ty, jež svým zdůvodněním závisí na ověřitelné zkušenosti. *Pozitivismus* je definován jako názor, že jen vědecké poznání je pravdivé, protože popisuje nutnou koexistenci a následnost pozorovatelných jevů. A *utilitarismus* "vidí kritérium správnosti jednání v potěšení a bolesti, jež působí člověku, který je jím ovlivněn".

V těchto definicích nacházíme zcela explicitně - jako jsme implicitně nacházeli v citacích uvedených v předcházející podkapitole - vyhlášení víry v moderní vědu a filosofii vědy a vypovězení války morálním tradicím. Tyto deklarace, definice a postuláty daly vzniknout dojmu, že jedině to, co je racionálně zdůvodnitelné, pouze to, co lze prokázat experimentem založeným na pozorování, jen to, co spadá do zkušenosti a může být přehlédnuto, si zaslouží důvěru; jen podle toho, co působí potěšení, bychom měli jednat a vše ostatní je nutno odmítnout. Tyto myšlenky přímo vyústí do tvrzení, že hlavní morální tradice, jež tvořily a tvoří naši kulturu a které rozhodně těmito způsoby nelze ospravedlnit a často je nemáme v lásce, si nezasluhují naši oddanost a že naším úkolem musí být konstrukce nové morálky podmíněné vědeckým poznáním - většinou nové socialistické morálky.

Po bližším prozkoumání se v těchto definicích - a také v našich předchozích ukázkách - prokáže přítomnost následujících předpokladů:

1. Myšlenka, že není rozumné držet se toho, co nelze vědecky zdůvodnit či dokázat pozorováním (Monod, Born).

2. Domněnka, že není rozumné dodržovat to, co člověk nechápe. Tento názor je implicitně obsažen ve všech našich ukázkách a i já se musím přiznat k tomu, že jsem jej kdysi zastával. Podařilo se mi jej objevit i v díle filosofa, s nímž velku souhlasím. Sir Karl Popper jednou prohlásil (1948/1963:122; podtrženo mnou), že racionalističtí myslitelé "se nebudou *žádné* tradici slepě podřizovat", což je samozřejmě stejně nemožné jako žádnou tradici nedodržovat. Siru Popperovi však muselo uklouznout pero, protože jinde správně podotýká, že "nikdy nevíme, o čem mluvíme" (1974/1976:27, k tomu viz také Bartley, 1985/1987). (Svobodný člověk bude trvat na svém právu podrobit zkoumání a tam, kde je to vhodné, i odmítnout jakoukoliv tradici, mezi lidmi by však nemohl žít, kdyby neakceptoval nespočet tradic, aniž by o nich vůbec uvažoval a aniž by si byl vědom jejich účinků.)

3. Příbuzná představa, že není rozumné sledovat nějaký konkrétní směr, pokud se předem plně nespecifikuje jeho *cíl* (Einstein, Russell, Keynes).

4. Další úzce spřízněná představa, že není rozumné cokoli dělat, nejsou-li předem zcela poznány *účinky* a nejsou-li tyto naprosto ověřitelné a shledány prospěšnými (utilitaristé). (Předpoklady 2, 3 a 4 jsou navzdory tomu, že kladou důraz na odlišné momenty, téměř totožné; rozlišil jsem je zde však proto, abych upozornil na skuteč-

nost, že argumenty v jejich prospěch se zaměřují - podle toho, kdo je obhajuje - buď na nedostatek srozumitelnosti obecně, nebo, konkrétněji, na absenci specifikovaného účelu, či na to, že chybí úplná a pozorováním ověřitelná znalost účinků.)

Mohli bychom jmenovat i další požadavky, ovšem tyto čtyři - jimž se budu věnovat v příštích dvou kapitolách - pro náš záměr (který je především ilustrativní) postačují. Na samém počátku je vhodné zmínit se ve vztahu k těmto požadavkům o dvou věcech. Za prvé, ani jeden z nich nejeví sebemenší náznak vědomí, že by se v jistých oblastech mohly vyskytnout meze našeho poznání a rozumu, a ani jeden tedy neuvažuje o tom, že nejdůležitějším úkolem vědy by mohl být objev místa a povahy těchto hranic. Později se dozvíme, že takové hranice skutečně existují a že je lze i částečně překonat - na příklad pomocí ekonomické vědy či "katallaxie" -, že je však *nelze překonat, lpí-li někdo na čtyřech výše zmíněných předpokladech.* Za druhé, v postoji, jenž je v základu oněch předpokladů, shledáváme nejen nedostatek pochopení, nejen neschopnost uvažovat o takových problémech nebo se s nimi vypořádat, ale také podivně malou zvídavost v otázce, jak vlastně rozšířený řád vznikl, čím se uchovává a jaké důsledky by mohly vzejít ze zničení tradicí, které ho utvořily a udržují.

Pozitivní a negativní svoboda

Někteří racionalisté by mohli přednést ještě jednu stížnost, o níž jsme zatím vůbec neuvažovali, totiž že morálka a instituce kapitalismu nejen neuspokojují již uvedené logické, metodologické a epistemologické požadavky, ale také vnucují ochromující břemeno naší svobodě - zejména naší svobodě neomezovaně se "realizovat".

Takovou stížnost nelze vyřešit popřením samozřejmé pravdy, s níž jsme otvírali tuto knihu, že morální tradice skutečně mnohým připadají tíživé, ale jen tím, že si znovu - zde i v následujících kapitolách - uvědomíme, co z toho, že toto břímě neseme, máme a jaká by k tomu byla alternativa. Myslím, že v podstatě všechny výhody civilizace a vlastně i naše samotná existence spočívají v naší trvalé ochotě nést břímě tradice. Náš prospěch její tíživost nijak "neospravedlňuje". Avšak alternativou jsou bída s nouzí.

Aniž bych se nyní pokoušel vypočítat či přehlédnout všechny tyto výhody, aniž bych "počítal naše požehnání", mohu zde, v poněkud jiném kontextu, opět připomenout snad nejvíce paradoxní přínos - samu naši svobodu. Svoboda vyžaduje, aby jedinec mohl sledovat *své*

vlastní cíle. Člověk, který je svobodný, není v době míru vázán konkrétními společnými cíli své komunity. Svobodu individuálního rozhodnutí umožňuje vymezení zvláštních osobních práv (např. práv majetkových) a určení sfér, v nichž může každý jedinec samostatně disponovat jemu známými prostředky v zájmu dosažení svých vlastních cílů. Pro každého je tedy vyhrazena rozpoznatelná svobodná oblast. To je nanejvýš důležité. Mít něco jen sám pro sebe, ať je toho třeba málo, totiž zároveň představuje základ, na němž se může formovat zvláštní osobnost a zvláštní prostředí, v němž může jedinec dosahovat svých cílů.

Obecný předpoklad, že můžeme mít tento druh svobody i bez omezení, však mnohé věci znejasnil. Tento předpoklad se objevuje ve slovech "quand je peux faire ce que je veux, voilá la liberté" [svoboda je, když si mohu dělat, co chci] připisovaných Voltairovi, v Benthamově prohlášení, že "každý zákon je zlem, protože každý zákon je přestoupením svobody" (1789/1887:48), v Russellově definici svobody jako "nepřítomnosti překážek v realizaci našich přání" (1940:251) a u mnoha a mnoha dalších autorů. Všeobecná svoboda je v tomto smyslu nicméně nemožná, protože svoboda každého by troskotala na neomezené svobodě, tj. absenci zábran, všech ostatních.

Otázka tedy zní: Jak zajistit největší možnou svobodu pro všechny? Lze ji zajistit jednotným omezením svobody všech prostřednictvím abstraktních pravidel, která vylučují, aby jiní lidé ve vztahu k někomu uplatňovali svévolný a diskriminační nátlak nebo aby jej tento někdo používal ve vztahu k nim, a která zabraňují, aby kdokoli napadal svobodnou sféru kohokoli jiného (viz Hayek, 1960 a 1973, a zde kapitola druhá). Společné konkrétní cíle jsou zkrátka nahrazeny společnými abstraktními pravidly. Vláda je potřebná pouze k tomu, aby tato abstraktní pravidla prosazovala a tím jedince ochraňovala před nátlakem či vstupem jiných do jeho svobodné sféry. Zatímco vynucenou poslušnost vůči společným konkrétním cílům lze ztotožnit s otroctvím, respektování společných abstraktních pravidel (byť jsou pociťována tíživě) vytváří prostor pro nejneobyčejnější svobodu a rozmanitost. Někdy se může zdát, že taková rozmanitost přináší zmatek a ohrožuje relativní pořádek, který také spojujeme s civilizací, ale vychází najevo, že větší rozmanitost je zdrojem obsažnějšího řádu. Svoboda, jíž umožňuje dodržování abstraktních pravidel, je na rozdíl od svobody od omezení - Proudhonovými slovy - "matkou, ne dcerou pořádku".

Fakticky nemáme žádný důvod očekávat, že evoluční výběr habituálních způsobů jednání bude přinášet jen bezprostřední štěstí. Štěstí postavili do středu zájmu racionalističtí filosofové, kteří se domnívali, že pro volbu lidské morálky je třeba najít vědomé důvody a že se může prokázat, že takovým důvodem je záměrná cesta ke štěstí. Chtít, aby vědomé důvody vysvětlily, proč člověk přijal své morální zásady, je však stejně nesmyslné jako se ptát, z jakého vědomého důvodu přijal člověk svůj rozum.

Neměli bychom nicméně odmítat možnost, že rozvinutý řád, v němž žijeme, nám skýtá příležitosti ke štěstí, jež se těm, které daleko menšímu počtu lidí přinášely primitivní systémy, vyrovnají nebo je dokonce předčí (tím nechceme říci, že takové věci lze vypočítat). "Odcizení" či neštěstí moderního života ve velké míře pramení ze dvou zdrojů, z nichž jeden působí zejména na intelektuály, druhý na držitele hmotného nadbytku. Tím prvním je sebesplňující proroctví o neštěstí těch, kteří musí žít v "systému" neodpovídajícímu racionalistickým kritériím vědomého řízení. Intelektuálové od Rousseaua až k současným postavám francouzského a německého myšlení, jako jsou Foucault a Habermas, mají za to, že odcizení bují v každém systému, kde je řád jedincům "vnucován" bez jejich vědomého souhlasu. Konsekventně pak mají sklon jaksi apriorně pokládat civilizaci za nesnesitelnou. Druhý typ nespokojenosti je způsoben přetrvávajícími instinktivními pocity altruismu a solidarity, jež uvádějí ty, kdo dodržují pravidla rozšířeného řádu, do stavu, jemuž je nyní v módě říkat "špatné svědomí"; podobně jsou s dosažením hmotného nadbytku spojovány pocity viny (či "sociální svědomí"). Uprostřed hojnosti nacházíme neštěstí, jež se nerodí pouze z periferní chudoby, ale také z neslučitelnosti instinktu a arogantního rozumu s řádem esenciálně neinstinktivní a neracionální povahy.

"Osvobození" a řád

Na méně sofistikované úrovni než argumenty proti "odcizení" nacházíme požadavky na "osvobození" od zátěží civilizace - od břemene ukázněné práce, zodpovědnosti, nutnosti riskovat, šetrnosti, poctivosti, plnění slibů a také od obtíží spojených s tlumením našich vrozených nepřátelských reakcí vůči cizincům a solidarity s těmi, kdož se nám podobají, pomocí obecných pravidel -, které představují snad ještě větší ohrožení politické svobody. Údajně nová idea "osvobození" je ve skutečnosti svými požadavky po odpoutání se od tradiční mo-

rálky archaická. Bojovníci za takové osvobození podkopávají základ svobody a umožňují lidem, aby dělali to, co nenapravitelně ničí podmínky, díky kterým civilizace existuje. Jedním z příkladů je tzv. "teologie osvobození" rozvíjená v rámci římskokatolické církve zejména v Jižní Americe. Toto hnutí se však neomezuje pouze na Jižní Ameriku. Všude na světě se lidé ve jménu osvobození odvracejí od způsobů jednání, jež lidstvu umožnily dospět k nynější velikosti a stupni spolupráce, protože ze svého hlediska nemohou *racionálně* pochopit, že určitá omezení individuální svobody právními a morálními pravidly zakládají řád větší - a svobodnější! -, než jakého lze dosáhnout centralizovaným řízením.

Zmíněné požadavky se rodí především z tradice racionalistického liberalismu, jímž jsme se již zabývali (a který je naprosto odlišný od politického liberalismu, jenž se odvozuje od anglických starých whigů). Svoboda je podle ní neslučitelná s jakýmkoli obecným omezením individuální činnosti. Tato tradice zaznívá z dříve citovaných úryvků z Voltaira, Benthama a Russella. Naneštěstí prostupuje i dílem anglického "patrona racionalismu", Johna Stuarta Milla.

Vlivem těchto autorů - a možná především Milla - se skutečnosti, že musíme platit za svobodu umožňující nám utvářet rozšířený řád tím, že se podřídíme určitým pravidlům jednání, využívalo k ospravedlnění požadavku návratu ke stavu "svobody", jemuž se těšil divoch, který - podle myslitelů osmnáctého století - "ještě neznal majetek". Stav divošství, zahrnující závazek či povinnost podílet se na uskutečňování konkrétních cílů svých bližních a poslouchat příkazy náčelníka, lze však sotva charakterizovat jako stav svobody (přestože mohl znamenat osvobození od některých jednotlivých břemen) či dokonce jako stav morální. Jedině obecná a abstraktní pravidla, k nimž člověk musí přihlížet v individuálních rozhodnutích v souladu s individuálními cíli, si zaslouží pojmenování morálka.

Kapitola pátá

OSUDNÁ DOMÝŠLIVOST

Tradiční morálka nesplňuje racionální požadavky

Výše podaný výčet čtyř požadavků - aby za smysluplné a rozumné byly pokládány jen ty procesy, které jsou vědecky prokazatelné, plně pochopitelné, nepostrádají plně specifikovaný cíl a nemají neznámé účinky - je obzvláště šitý na míru konstruktivistickému racionalismu a socialistickému myšlení. Samy tyto dva přístupy vyplývají z mechanistické či fyzikalistické interpretace rozšířeného řádu lidské spolupráce, v níž se uspořádávání prvků považuje za jakousi organizaci a řízení, které by někdo mohl uplatňovat v rámci skupiny, kdyby měl přístup ke všem faktům, jež jsou známy jejím členům. Takovým systémem však rozšířený řád není a ani být nemůže.

Musím zde proto bezodkladně potvrdit, že většina principů, institucí a způsobů jednání tradiční morálky a kapitalismu *nevyhovuje* uvedeným požadavkům či kritériím, že jsou - *z hlediska této teorie rozumu a vědy* - "nerozumnými" a "nevědeckými". Připustili jsme již, že lidé, kteří i nadále zachovávají tradiční způsoby jednání, sami zpravidla nerozumí tomu, jak se tato praxe utvořila nebo jakým způsobem přetrvává, a proto vůbec nepřekvapuje, že různá "ospravedlnění", jež tradicionalisté se svými způsoby jednání spojují, jsou poněkud naivní (a jsou tedy pro naše intelektuály snadnou kořistí) a nemají vztah k pravým důvodům úspěšnosti tradičních praktik. Mnozí zastánci tradice se navíc ani nějakým zdůvodňováním nenamáhají (a intelektuálové je pak mohou klidně označovat za antiintelektuály nebo dogmatiky) a přidržují se tradičních způsobů ze zvyku nebo díky své náboženské víře. To rozhodně není žádnou "novinkou". Vždyť už před více než 250 lety tvrdil Hume, že "pravidla morálky nejsou výsledkem úvah našeho rozumu". Humův výrok však nestačil na to, aby většině racionalistů rozmluvil jejich přetrvávající přesvědčení, že to, co není odvozeno od rozumu, musí být buď nesmyslem, nebo věcí libovolné preference, a zbavil je neustálé touhy po racionálních vysvětleních. Dosti paradoxně však racionalisté, aby dodali váhu svým tvrzením, Huma často citují.

V rozporu s těmito požadavky nejsou jen tradiční náboženské principy, jako na příklad víra v Boha, a větší část morálních zásad ovlivňujících vztahy mezi pohlavími a v rodině (těmito otázkami se v této

knize nezabývám), ale také specifické morální tradice, jež jsou zde mým hlavním zájmem, tedy soukromé vlastnictví, šetrnost, směna, počestnost, pravdomluvnost, smlouva aj.

Celá situace bude pravděpodobně vypadat ještě hůř, uvědomíme-li si, že zmíněné tradice, instituce a přesvědčení nejenže odporují uvedeným logickým, metodologickým a epistemologickým nárokům, ale že je socialisté zavrhují také z jiných důvodů. Někteří - mezi nimi Chisholm a Keynes - v nich spatřují "ochromující břemeno", jiní - jako Wells a Forster - je často úzce spojují se zavrženíhodným obchodováním (viz kapitola šestá). Někteří v nich mohou také vidět, což je dnes zvláště v módě, zdroje odcizení, úzkosti a "sociální nespravedlnosti".

Po všech těchto námitkách je nasnadě závěr, že vyvstala naléhavá potřeba zkonstruovat novou, racionálně revidovanou a zdůvodněnou morálku, jež by tyto požadavky splňovala a která by díky tomu *nebyla* ochromujícím břemenem, zdrojem odcizení, úzkosti a "nespravedlnosti" a nesouvisela by s obchodem. To je ovšem jen část onoho velkého úkolu, který si noví zákonodárci - socialisté typu Einsteina, Monoda a Russella a samozvaní "amoralisté", jako na příklad Keynes - předsevzali. Musí se vytvořit nový racionální jazyk a právo, protože ty stávající nevyhovují - a ukazuje se, že ze stejných důvodů - uvedeným požadavkům. (Pokud jde o tyto požadavky, nevyhovují jim ani *vědecké* zákony (Hume, 1739/1886; a viz Popper 1934/59).) Tento strašlivý úkol jim možná připadá o to naléhavější, že už sami nevěří v žádnou nadpřirozenou sankci morálky (natož jazyka, práva a vědy), a přitom zůstávají přesvědčeni, že *nějaké* vysvětlení je nutné.

A tak se nyní lidstvo - pyšné na to, že vybudovalo tento svět, jako by jej naplánovalo, a vinící se z toho, že jej nenavrhlo lépe - chce pustit do nápravy. Cílem socialismu není nic menšího než uskutečnit naprosté přebudování našich tradičních morálních zásad, práva a jazyka, a tedy zahlušení starého řádu a údajně neúprosných a neospravedlnitelných podmínek stojících v cestě instituci rozumu, seberealizaci, pravé svobodě a spravedlnosti.

Ospravedlnění a revize tradiční morálky

Racionalistické normy, na nichž celá tato argumentace a vlastně celý program spočívá, jsou však přinejlepším neuskutečnitelnými ideály, v tom horším případě pak zdiskreditovanými pravidly přežilé metodologie, jež snad byla někdy včleněna do něčeho z toho, co se pokládá za vědu, se skutečným zkoumáním však nemá nic společného.

Vysoce rozvinutý a dosti komplikovaný morální systém existuje v našem rozšířeném řádu bok po boku s primitivní teorií racionality a vědy opírající se o konstruktivismus, scientismus, pozitivismus, hédonismus a socialismus. To nevypovídá nic proti rozumu a vědě, ale jen proti určitým teoriím racionality a vědy a části jejich praxe. Stane se to zřejmým, uvědomíme-li si, že požadovaným způsobem není ospravedlnitelné naprosto *nic*. A neplatí to jen o morálce, ale také o jazyce, právu a dokonce i o samotné vědě.

> Fakt, že co jsem právě napsal, lze vztáhnout i na vědu, bude možná pro někoho, kdo není informován o současném dění a sporech ve filosofii vědy, novinkou. Je však skutečně pravda nejen to, že naše nynější vědecké zákony nejsou způsobem, který požadují konstruktivističtí metodologové, zdůvodněny a ani se jim zdůvodnit nedají, ale máme také dobrý důvod předpokládat, že budoucí poznání odhalí mnohé z našich nynějších vědeckých domněnek jako nepravdivé. Jakákoli koncepce, jež nás vede úspěšněji než ta, v niž jsme až dosud věřili, může navíc být - i přes velký posun vpřed - ve skutečnosti stejně mylnou jako ta, která jí předcházela. Jak nás poučil Karl Popper (1934/1959), naším cílem nechť je dopustit se postupných chyb tak rychle, jak jen to jde. Kdybychom na tu dobu měli opustit všechny nynější domněnky, jejichž pravdivost neumíme dokázat, ocitli bychom se zřejmě opět na úrovni divocha věřícího pouze svým instinktům. A přesto nám právě toto scientismus ve všech svých podobách od karteziánského racionalismu až po moderní pozitivismus radí.

A co víc - je sice pravda, že *tradiční* morální zásady atd. nejsou racionálně ospravedlnitelné, ale totéž platí i o *jakémkoli jiném možném morálním kodexu, včetně toho, s nímž by vůbec kdy byli schopni vyrukovat socialisté*. Ať už dodržujeme jakákoli pravidla, požadovaným způsobem je nikdy nebudeme moci opodstatnit; žádná argumentace o morálce - nebo vědě, právu, jazyce - se nemůže zakládat na problému, zda je lze ospravedlnit (viz Bartley, 1962/1984, 1964, 1982). Kdybychom přestali dělat všechno to, u čeho neznáme důvod nebo co nemůžeme v požadovaném smyslu ospravedlnit, pravděpodobně bychom brzy přivodili svoji smrt.

Otázka racionálního ospravedlnění je vskutku bludným světélkem našeho zkoumání. Zčásti to zavinily mylné a nekonzistentní předpoklady, jež vyvstaly v rámci převládající metodologické a epistemologické tradice, která se v některých aspektech táhne už od starověku. Zmatky kolem ospravedlnění se také odvíjejí - především pokud jde o problémy v centru našeho zájmu - od Augusta Comta, který se domníval, že jsme schopni přetvořit náš morální systém jako celek a nahradit jej naprosto uměle sestaveným a oprávněným (či - jak říkal Comte - "demonstrovatelným") souborem pravidel.

Nehodlám zde uvádět všechny důvody, proč jsou tradiční požadavky na ospravedlnitelnost irelevantní. Zmíním se jen - abych jako příkladu, který nám dobře poslouží i v argumentaci následující podkapitoly, využil jednoho oblíbeného způsobu, jímž se má morálka ospravedlnit - o nesmyslnosti domněnky panující v racionalistických a hédonistických etických teoriích, že naše morálka je oprávněna v té míře, v níž je zaměřena k uskutečnění nějakého specifického cíle, na příklad štěstí, nebo k úsilí o jeho dosažení. Nemáme žádný důvod myslet si, že evoluční selekce habituálních způsobů jednání, které byly s to nasytit větší množství lidí, měla mnoho - jestli vůbec něco - společného s vytvářením podmínek šťastného života, natož že byla úsilím o štěstí vedena. Naopak, mnohé naznačuje, že společenství orientovaná na štěstí byla přemožena lidmi, kterým šlo toliko o uchování svých životů.

Naše morální tradice nelze požadovaným způsobem konstruovat, ospravedlňovat ani demonstrovat, ale procesy jejich utváření je možno částečně *re*konstruovat a spolu s tím do jisté míry porozumět potřebám, kterým slouží. Podle toho, nakolik se nám to podaří, jsme pak skutečně povoláni, abychom zdokonalovali a revidovali své morální tradice prostřednictvím nápravy rozpoznatelných nedostatků, která se musí odehrávat postupně a v drobnostech a opírat se o imanentní kritiku (Popper, 1945/66 a 1983:29-30), tedy analýzou slučitelnosti a konzistence jejich součástí a tomu odpovídajícím a - nutno si uvědomit - vždy jen nedokonalým vyspravováním systému.

Jako příklad takového postupného zdokonalování jsme zmínili novodobé studie o autorských právech a patentech. Můžeme uvést i jiný příklad. Klasickému pojetí odděleného vlastnictví (v římském právu) vděčíme za výhradní právo užívat či zneužívat fyzický objekt, jak se nám zamane. Ukazuje se však, že takto pojímané vlastnictví je přílišným zjednodušením pravidel potřebných pro uchování dobře fungující tržní ekonomiky, a vzniká celý nový podobor ekonomie, věnující se zjišťování, jak lze zdokonalit tradiční instituci vlastnictví, aby trh fungoval ještě lépe.

Příprava na takovou analýzu by měla zahrnovat také tzv. "racionální rekonstrukci" (zde má však "konstrukce" zcela jiný smysl, než naznačuje slovo "konstruktivismus") toho, jak mohl systém vzniknout. Jedná se v podstatě o historické a dokonce přírodněhistorické zkoumání, nikoli o pokus konstruovat, oprávnit či demonstrovat systém jako takový. V něčem to připomíná "domnělou historii" Humových následovníků, která chtěla vysvětlit, proč jistá pravidla převládla a

jiná ne (nikdy však neopomíjela základní Humovo tvrzení, že "pravidla morálky nejsou výsledkem úvah našeho rozumu"). Tuto cestu zvolili nejen skotští filosofové, ale i dlouhá řada myslitelů zabývajících se kulturní evolucí - od klasických římských gramatiků a lingvistů, přes Bernarda Mandevilla, Herdera, Giambattistu Vica (který je autorem hluboké myšlenky, že *homo non intelligendo fit omnia* - člověk se stal vším, čím je, aniž by tomu rozuměl (1854:V, 183)), k německým historikům práva, o nichž jsme již mluvili, na příklad von Savignymu, a dále ke Carlu Mengerovi. Z nich pouze Menger přišel až po Darwinovi, všichni se ale snažili podat racionální rekonstrukci, domnělou historii či evoluční pojetí kulturních institucí.

Právě příslušníci mé vlastní profese, ekonomové, specialisté, kteří pochopili proces formování rozšířených řádů, jsou s největší pravděpodobností schopni podat vysvětlení morálních tradicí, které byly živnou půdou pro růst civilizace. Jen ten, kdo umí objasnit účinky pojící se na příklad k oddělenému vlastnictví, může vysvětlit, proč tento typ praxe umožnil skupinám, které ji uplatňovaly, vyniknout nad jiné, jejichž morální zásady byly uzpůsobeny dosahování odlišných cílů. Cítím se však poněkud na rozpacích, protože má touha plédovat za své kolegy ekonomy je brzděna skutečností, že mnoho z nich se nechalo infikovat konstruktivismem, a není tedy tak zcela na místě.

Jak tedy morálka vzniká? Jaká je *naše* "racionální rekonstrukce"? V předcházejících kapitolách jsme to již naznačili. Kromě konstruktivistického tvrzení, že adekvátní morálku lze od základu navrhnout a zkonstruovat z čisté vody, existují přinejmenším dva další možné zdroje morálky. Předně máme - jak jsme již viděli - tzv. vrozenou morálku svých instinktů (solidarita, altruismus, skupinové rozhodování apod.). Způsoby jednání, které z ní plynou, nestačí k udržení našeho stávajícího rozšířeného řádu a jeho populace.

Vyvinula se také jiná, alternativní morálka (šetrnost, oddělené vlastnictví, poctivost), která utvořila a uchovává rozšířený řád. Jak jsme již též zaznamenali, tato morálka je *mezi* instinktem a rozumem, což bylo chybnou dichotomií instinkt *versus* rozum znejasněno.

Rozšířený řád je na této morálce závislý v tom smyslu, že za svůj vznik vděčí nárůstu počtu členů i bohatství skupin, které se řídily jejími základními pravidly, v poměru ke skupinám jiným. Paradoxem našeho rozšířeného řádu a trhu - a kamenem úrazu pro socialisty a konstruktivisty - je, že tento proces nám umožnil využívat více objevitelných zdrojů (a vlastně právě v tomto procesu objevovat více zdro-

jů), než by bylo možné v rámci procesu řízeného vědomě. Přestože tato morálka není "ospravedlněna" možností, již nám dává, totiž tyto věci dělat a tím přežít, *máme snad dobré důvody předpokládat, že nám přežít skutečně umožňuje.*

Faktickými znalostmi se můžeme řídit jen v omezené míře; sledovat účinky naší morálky je nemožné

Mylné předpoklady o možnosti oprávnění, konstrukce či demonstrace jsou samým jádrem scientismu. I kdyby proponenti scientismu toto pochopili, nepochybně by se stále snažili podržet si zbývající nároky své přežilé metodologie, které se k požadavku oprávnění pojí, jakkoli na něm v přímém smyslu nezávisí. Na příklad (abychom se znovu vrátili k našemu výčtu požadavků) by namítli, že člověk *nemůže plně rozumět* tradičním morálním zásadám a tomu, jak působí; že jejich dodržováním *neslouží žádnému cíli*, který by bylo lze předem *plně vymezit*; že jejich uplatňování *vytváří účinky, které nejsou bezprostředně pozorovatelné*, a tudíž *o nich nelze rozhodnout, jsou-li prospěšné*, a jež nejsou v žádném případě *plně známy či předvídány*.

Tradiční morálka, jinak řečeno, nevyhovuje druhému, třetímu a čtvrtému požadavku. Ty se k sobě navzájem, jak už jsme podotkli, tak úzce vztahují, že by se k nim - po předchozím vyznačení odlišností v tom, co zdůrazňují - dalo přistupovat jako k jednotnému celku. Můžeme tedy shrnout do jednoho stanoviska, abychom stručně naznačili jejich vzájemnou souvislost, že člověk nerozumí tomu, co dělá nebo jaký je jeho záměr, pokud dopředu nezná a neumí zcela specifikovat pozorovatelné účinky své činnosti, z čehož vyplývá tvrzení, že racionální činnost musí být záměrná a předvídající.

Nemáme-li tyto předpoklady interpretovat natolik širokým a triviálním způsobem, jenž by je zbavil veškerého specifického praktického významu - třeba bychom mohli říci, že zamlčeným cílem tržního řádu je "vytváření bohatství", což je jistě i prospěšný účinek -, pak dodržování tradičních způsobů jednání, mezi něž patří i ty, které vytvářejí tržní systém, rozhodně scientistickým požadavkům nevyhovuje. Nedomnívám se, že by si jakákoli strana v naší diskusi přála zavážovat tyto požadavky v takovémto banálním výkladu; zajisté je tak nemíní jejich zastánci ani jejich odpůrci. Následně bychom mohli dosíci jasnějšího přehledu situace, v níž se aktuálně nacházíme, kdybychom uznali, že naše tradiční instituce vskutku chápány nejsou a jejich účel či účinky - prospěšné či jiné - nejsou předem specifikovány. Tím lépe pro ně.

Na trhu (jako i v jiných institucích našeho rozšířeného řádu) převládají nezamýšlené důsledky. Rozdělování zdrojů je ovlivněno neosobním procesem, v němž jedinci jednající na cestě za svými vlastními cíli (jež jsou samy o sobě často poněkud vágní) doslova a dopísmene nevědí a vědět nemohou, jaký čistý výsledek z jejich interakcí vzejde.

Vezměme nyní ony předpoklady, že je nerozumné držet se něčeho či konat něco naslepo (tzn. bez rozumění) a že účely a *účinky* zamýšlené činnosti je nejen třeba plně znát předem, ale musí také být zcela pozorovatelné a maximálně prospěšné. Aplikujme je na představu rozšířeného řádu. Budeme-li o něm uvažovat v dalekosáhlém evolučním rámci, v němž se rozvinul, ozřejmí se jasně absurdnost těchto požadavků. Směrodatné účinky, které vedly k vytvoření řádu samého a k převaze jistých způsobů jednání nad jinými, byly velmi vzdálenými výsledky toho, co někdejší lidé dělali, výsledky působícími na skupiny, jichž si tito jedinci sotva mohli být vědomi, následky, jež *nemusely* dřívějším lidem, kdyby je ovšem bývali schopni poznat, vůbec připadat prospěšné, ať už si o tom pozdější generace myslely cokoli. Pokud jde o lidi, kteří se na historické scéně objevili později, nenalézáme žádný důvod, proč by měli být všichni (či vůbec někdo) z *nich* obdařeni úplnou znalostí historie, natož pak evoluční teorie, ekonomie a všeho ostatního, co by museli vědět, aby mohli pochopit, proč by se mělo dařit skupině, jejíž zvyklosti dodržují, lépe než jiným - i když se bezpochyby vždy najdou lidé velmi pohotoví ve vynalézání ospravedlnění pro časem a místem omezené zvyklosti. Mnohá z rozvinutých pravidel zajišťujících větší spolupráci a prosperitu rozšířeného řádu se mohla zcela lišit od toho, co bylo lze anticipovat, a dokonce dříve či později v průběhu evoluce řádu mohla tomu či onomu člověku připadat až odpudivá. V rámci rozšířeného řádu zahrnují *okolnosti* podmiňující, co každý musí dělat, aby mohl dosáhnout svých vlastních cílů, očividně také neznámá rozhodnutí mnoha jiných neznámých lidí o tom, jakých prostředků použijí ke *svým* vlastním záměrům. V žádném momentu tohoto procesu nemohli jednotlivci v souladu se svými záměry plánovat funkce pravidel, která postupně utvořila řád. Až později - a v nedokonalé a retrospektivní podobě - jsme mohli *v principu* začít tyto útvary vysvětlovat (viz Hayek, 1967, eseje 1 a 2).

Angličtina ani němčina (rovněž čeština, pozn. překl.) nám nenabízejí žádné vhodné slovo, jež by přesně vystihovalo rozšířený řád a to, jak jeho způsob fungování odporuje požadavkům racionalistů. Jediné

přiměřené slovo - "transcendentní" - bylo už tolikrát zneužito, že poněkud váhám, mám-li si je vzít ku pomoci. Ve svém doslovném významu však skutečně hovoří o tom, co *dalece přesahuje rozsah našich chápání, přání a záměrů i našeho smyslového vnímání*, a o tom, co je vtělením a vytvářením poznání, jež nemůže žádný individuální mozek či nějaká organizace ani mít, ani vynalézt. Zjevně tomu tak je v jeho náboženském smyslu, jak můžeme vidět na příklad v modlitbě Otče náš, kde se žádá: "Buď vůle *Tvá* (tedy nikoli *má*) jako v nebi, tak i na zemi", nebo v Evangeliu s prohlášením: "Ne vy jste mne vyvolili, ale já jsem vás vyvolil, abyste šli a ovoce přinesli, a ovoce vaše aby zůstalo" (Ev. sv. Jana, 15:16). Animismus, který je dosud přítomný v náboženství v představě, že řídit a uspořádávat může jen jedinečná mysl či jedinečná vůle (kupř. vševědoucí Bůh), je však opuštěn ve výhradně abstraktním pojetí transcendentního uspořádání, jež je zároveň uspořádáním zcela přirozeným (neodvozeným od žádné nadpřirozené síly), jaké nastává na příklad v evoluci.

Odmítnutí racionalistických požadavků s sebou z těchto důvodů nese i významné konsekvence pro antropomorfismus a animismus ve všech podobách, tedy i pro socialismus. Jsou-li tržní koordinace individuálních činností a další morální tradice a instituce výsledkem přirozených, spontánních a sebeuspořádávajících procesů adaptace na velké množství jednotlivých faktů, jež přesahuje možnosti jedné mysli je vnímat, neřku-li pojmově uchopit, pak je evidentní, že požadavky, aby tyto procesy byly spravedlivé nebo aby měly jiné morální atributy (viz kapitola sedmá), mají své kořeny v naivním antropomorfismu. S podobnými nároky by bylo samozřejmě možné a vhodné se obracet na organizátory procesu, který spadá pod racionální kontrolu, nebo na Boha naslouchajícího modlitbám, jsou však zcela nepřiměřené ve vztahu k neosobnímu, sebeorganizujícímu procesu, který ve skutečnosti probíhá.

Sjednocená vůle může sotva ovlivňovat blahobyt jednotlivých členů na základě nějaké zvláštní koncepce spravedlnosti či v souladu s dohodnutou stupnicí v řádu natolik rozšířeném, že transcenduje chápání a možné vedení nějakou jednotlivou myslí. Není to způsobeno pouze nekompetencí antropomorfního přístupu. Je tomu tak také proto, že "blahobyt ... nemá žádný princip, ani pro toho, komu se jej dostává, ani pro toho, kdo jej rozděluje (jeden by jej nasměroval sem, jiný zase tam), protože závisí na materiálním obsahu vůle, který je zase závislý na konkrétních faktech, a nemůže být tudíž určován obecným pravi-

dlem" (Kant, 1798:II, 6, pozn. 2). Tvrzení, opakované Humem i Kantem, že spontánní růst je podmíněn stanovením obecných pravidel, nebylo nikdy vyvráceno, jen bagatelizováno a opomíjeno.

Přestože "blahobyt nemá žádný princip" - a nemůže tedy vytvářet spontánní řád -, odpor k pravidlům spravedlnosti, která rozšířený řád umožnila, a jejich odsuzování jakožto nemorálních vyvěrá z přesvědčení, že blahobyt nějaký princip mít *musí*, a z odmítnutí (zde právě znovu vstupuje na scénu antropomorfismus) akceptovat, že rozšířený řád vyvstává z konkurenčního procesu, v němž má rozhodující vliv úspěch, nikoli souhlas nějakého velkého ducha, komise či boha nebo postup ve shodě s nějakým uznaným principem osobní zásluhy. V tomto řádu se za postup vpřed jedněch platí nezdarem stejně opravdové a záslužné snahy jiných. Odměna se nedostává za zásluhu (např. za dodržování morálních zásad, srov. Hayek, 1960:94). Můžeme vyhovět potřebám jiných lidí bez ohledu na jejich zásluhy a nehledě na příčinu naší schopnosti jim vyhovět. Jak už bylo jasné Kantovi, žádné obecné kritérium zásluhy není s to rozsoudit mezi různými příležitostmi, které se otvírají před různými lidmi s různými informacemi, schopnostmi a tužbami. Taková situace je vskutku častá. Objevy, díky kterým se může část lidí lépe prosadit, jsou zpravidla bezděčné a nepředvídají je ani ti, kteří se prosadí, ani ti, kteří neuspějí. Hodnota produktů plynoucí z nutných změn lidských činností se jen zřídka bude zdát spravedlivou, protože nezbytné změny vyvolaly nepředvídané události. Ani kroky evolučního procesu k tomu, co bylo původně neznámé, se nemohou jevit jako spravedlivé ve smyslu vyhovění předsudkům o tom, co je správné a co špatné, o "blahobytu" či o možnostech otevřených za *dříve* panujících okolností.

Pochopitelná averze k takovým, z morálního hlediska slepým výsledkům, jež nelze oddělit od procesu pokusu a omylu, vede lidi ke snaze o dosažení contradictio in adiecto řízené evoluce, o kontrolu procedury pokusu a omylu a k úsilí utvářet ji podle svých stávajících přání. Vynalezené morální zásady plynoucí z této reakce však dávají vzniknout odporujícím si požadavkům, které neumí uspokojit žádný systém, a jež tak zůstávají zdrojem neutuchajícího konfliktu. Marná snaha *učinit spravedlivou situaci*, jejíž výsledek nelze už kvůli samotné podstatě okolností podmínit tím, co někdo dělá nebo může znát, pouze narušuje fungování procesu jako takového.

Nároky na spravedlnost jsou zkrátka a dobře přirozenému evolučnímu procesu nepřiměřené; nepřiměřené jsou nejen tomu, co se událo

již v minulosti, ale i tomu, co se děje v přítomnosti. Evoluční proces je totiž samozřejmě v pohybu i dnes. Civilizace není jen evolučním produktem, je procesem. Nadále se může rozvíjet jen tím, že ustavila rámec obecných pravidel a individuální svobody. Evoluci nelze směrovat tam, kam lidé potřebují, a ani jejich přáním v ní často nelze vyhovět. Některé dříve nenaplněné tužby uspokojeny budou, ovšem pouze za tu cenu, že mnohé jiné budou zmařeny. Jedinec může prostřednictvím morálního jednání zvětšovat své šance, ale všechny jeho morálním jednáním podložené tužby nemusí být výsledným evolučním vývojem naplněny. *Evoluce nemůže být spravedlivá.*

Chtít, aby veškeré budoucí změny byly spravedlivé, znamená požadovat konec evoluce. Evoluce vede kupředu právě tím, že přináší velké množství věcí, které jsme nemohli ani zamýšlet, ani předvídat, natož jim předem přisuzovat nějaké morální vlastnosti. Položme si otázku (zejména v historické perspektivě nastíněné v kapitolách druhé a třetí), s jakým výsledkem bychom se setkali, kdyby - v jistém ranějším stadiu - získala nějaká magická síla moc prosadit, řekněme, určité egalitářské nebo meritokratické krédo. Brzy zjistíme, že taková událost by evoluci a civilizaci znemožnila. Svět profesora Rawlse (Rawls, 1971) by se tak nikdy nemohl stát světem civilizovaným - potlačení diferenciace kvůli štěstí by záhy překazilo většinu objevů nových možností. V takovém světě by nám chyběly jedinečné signály, které mohou každému naznačit, co je třeba - v důsledku tisíců změn v našich životních podmínkách - právě teď dělat, má-li stále téci proud produkce a - v rámci možností - se i zvětšovat.

Intelektuálové mohou samozřejmě tvrdit, že vymysleli nové a lepší "sociální" morální zásady, které právě toto zaručí, ale tato "nová" pravidla představují recidivu primitivní morálky mikrořádu a nejsou schopna zachovat při životě a zdraví miliardy lidí odkázaných na makrořád.

Antropomorfismus lze snadno pochopit, ale pro jeho omyly je nutno jej odmítnout. To nás přivádí zpět k pozitivní a sympatetické stránce intelektuálního stanoviska, jež jsme napadali. Lidská invence už velmi přispěla k formování nadindividuálních struktur, v nichž jedinci nalézali velké možnosti, a tak se lidé začali domnívat, že by mohli, podobně jako už některé jeho části, záměrně navrhnout i celek a že sama existence takových nadindividuálních struktur dokazuje možnost jejich promyšleného plánování. Jde vskutku o omyl, ale omyl ušlechtilý a - jak říká Mises - "velkolepý ... ambiciózní ... vznešený ... smělý".

Nespecifikované záměry - v rozšířeném řádu není většina cílů činnosti vědomá a záměrná

S tím, co bylo právě řečeno, souvisí - především jako další upřesnění - řada různých bodů a otázek, jež pomáhají ujasnit danou problematiku ve funkčních souvislostech.

Za prvé se naskýtá otázka, *odkud se skutečně berou naše znalosti.* Větší část poznání - a přiznám se, že mi dosti dlouhou dobu trvalo, než jsem si to uvědomil - nečerpáme z bezprostřední zkušenosti či pozorování, ale v rámci nepřetržitého procesu prosévání a tříbení naučené tradice, která vyžaduje individuální uznání a dodržování morálních zásad, jež nelze zdůvodnit na základě kánonů obvyklých teorií racionality. Tradice je výsledkem selektivního procesu, který z iracionálních, či spíše racionálně "neospravedlněných" přesvědčení preferuje ta, která - aniž by to kdokoli věděl nebo zamýšlel - napomáhají rozmnožení skupin jimi se řídících (není zde nezbytný vztah k důvodům - např. náboženským důvodům -, jež je k tomu vedly). Selektivní proces, který utvářel zvyklosti a morálku, mohl reagovat na více faktických okolností, než mohli jedinci vnímat, a v důsledku toho je tradice "moudřejší" než lidský rozum a jemu nadřazená (viz kapitola první). To je zásadní vhled, jehož je schopen jen *velmi* kritický racionalista.

Za druhé, další, příbuznou otázku jsme nastolili již dříve: Co je v evoluční selekci pravidel jednání tím opravdu rozhodujícím? Bezprostředně vnímané účinky činností, na které se lidé většinou soustřeďují, jsou z hlediska této selekce poměrně bezvýznamné. Výběr probíhá spíše s ohledem na dlouhodobé následky rozhodnutí konaných na základě pravidel chování. Jedná se zde o tutéž dlouhodobost, nad níž se pohrdavě ušklíbal Keynes (1971, *Sebrané spisy*, IV, 65). Tyto následky závisí - jak jsme se snažili již výše dokázat a jak budeme i dále analyzovat - především na pravidlech vlastnictví a smlouvy zajišťujících osobní pole působnosti jednotlivce. Uvědomil si to již Hume, když napsal, že pravidla "se neodvozují od užitečnosti či výhodnosti, které by mohl buď *konkrétní* člověk, nebo veřejnost vytěžit z využívání jakéhokoliv *konkrétního* dobra" (1739/1886:II, 273). Lidé nepředvídali, jaký prospěch budou mít z pravidel, která přijali, i když dnes si již někteří začínají uvědomovat, za co celému systému vděčíme.

Naše shora uvedené tvrzení, že nabytá tradice slouží "adaptaci na neznámé", je tedy nutno brát doslova. Přizpůsobení se neznámému je klíčem k porozumění celé evoluci a totalita událostí, jimž se moderní

tržní řád neustále přizpůsobuje, není vskutku známa nikomu. Informace, jichž mohou jedinci či organizace využít k adaptaci na neznámé, jsou nutně částečné; signály (např. ceny) je přenášejí dlouhými řadami jednotlivců, z nichž každý člověk předává dál v modifikované formě kombinace svazků těchto abstraktních tržních signálů. Nicméně *celá struktura činností tíhne k adaptaci, uskutečňované prostřednictvím těchto dílčích a útržkovitých signálů, na podmínky, které nikdo nepředpovídá a nezná*, třebaže tato adaptace není nikdy dokonalá. Právě proto struktura přežívá a s ní přeživají a prosperují ti, kdo ji využívají.

Sebeuspořádávající proces adaptace na neznámé nemůže být nahrazen žádným promyšleným plánem. Člověku neudává směr ani jeho rozum, ani jeho vrozená "povahová dobrota", ale jedině hořká nutnost podřídit se pravidlům, jež nemá v lásce, aby se mohl udržet mezi konkurujícími skupinami, které již začaly expandovat, protože náhodou na taková pravidla narazily dříve.

Kdybychom strukturu lidské činnosti záměrně budovali či vědomě utvářeli, stačilo by se pouze otázat jednotlivců, s jakými cíli vstupují do vzájemné součinnosti a přijímají určitou strukturu. Fakticky je však navzdory úsilí generací i pro odborníky nesmírně těžké tuto problematiku vysvětlit a nemohou se shodnout na tom, jaké jsou příčiny a jaké budou následky jednotlivých událostí. Zvláštním úkolem ekonomie je lidem předvést, jak málo ve skutečnosti vědí o tom, co považují za vědomě zkonstruovatelné.

Naivní mysli, která umí uvažovat o řádu pouze jako o výsledku cílevědomé organizace, se pravděpodobně bude zdát absurdní, že ve složitých podmínkách lze řádu a adaptace na neznámé účinněji dosáhnout pomocí decentralizace rozhodování a že rozdělení pravomocí reálně zvětší možnosti všeprostupujícího řádu. Díky decentralizaci lze opravdu brát v úvahu více informací. V tom tkví hlavní důvod odmítnutí konstruktivistického racionalismu. Ze stejného důvodu umožňuje nejúplnější využití rozptýlených znalostí pouze proměnlivé rozdělení moci disponovat jednotlivými zdroji mezi množství lidí, již jsou aktuálně schopni rozhodnout o jejich použití. A takovéto rozdělení se děje skrze individuální svobodu a oddělené vlastnictví.

Podstatná část konkrétních informací, které má každý jednotlivec, může být využita pouze v závislosti na tom, jak jich on sám umí použít ve svém rozhodování. Nikdo není s to sdělit jinému vše, co zná, protože hodně informací, jež může upotřebit, se pro něj vynoří až během plánované činnosti. Takové informace se objeví při práci na konkrétním úkolu, kterého se ten či onen člověk ujal, a v podmínkách, v nichž se nachází - na příklad v podmínkách relativního nedostatku různých materiálů, k nimž má přístup. Jedině tak může člověk zjistit, co má hledat, a v tom mu v tržních podmínkách pomáhají odezvy jiných na to, co nacházejí ve svém vlastním prostředí. Nejzásadnějším problémem není jen využití daných vědomostí, ale odhalení takového množství informací, které se v panujících podmínkách ještě vyplatí hledat.

Častá námitka proti instituci vlastnictví poukazuje na její sobectví, neboť prý prospívá pouze těm, kteří nějaký majetek mají, a tvrdí, že byla vlastně "vynalezena" lidmi, kteří si - protože nabyli nějakého individuálního majetku - přáli jej výhradně pro svůj prospěch ochránit před jinými. Takové názory, jež samozřejmě tvoří jádro Rousseauovy zášti vyjádřené výrokem, že "okovy" nám nasadily sobecké a vykořisťovatelské zájmy, opomíjejí velikost našeho úhrnného produktu, jež je tak značná pouze díky tomu, že prostřednictvím tržní směny odděleně vlastněného majetku můžeme v široké míře využívat rozptýlených vědomostí o konkrétních faktech k alokaci odděleně vlastněných zdrojů. Trh je jedinou známou metodou, jak zabezpečit informace, jež umožní jednotlivcům posuzovat komparativní výhody různých využití zdrojů, o nichž mají bezprostřední vědomosti, a skrze tato využití - ať je to jejich záměrem, či nikoli - sloužit potřebám neznámých lidí kdesi daleko. Toto rozptýlené poznání je rozptýlené *esenciálně* a není možno je sesbírat a předat nějaké autoritě pověřené úkolem cílevědomě utvářet řád.

Instituce odděleného vlastnictví tedy není sobecká a nebyla a ani nemohla být "vynalezena" pro to, aby vlastníci majetku vnutili svou vůli zbytku lidstva. Je spíše obecně prospěšná, protože přesouvá řízení výroby z rukou několika málo jedinců majících, třebaže předstírají opak, omezené vědomosti, na proces, rozšířený řád, který dovoluje maximálně využívat vědomostí všech, čímž přispívá těm, již majetek nevlastní, téměř stejně jako těm, kteří jej mají.

Svoboda všech v podmínkách vlády zákona neznamená, *že všichni* budou moci vlastnit individuální majetek, ale že u *mnohých* lidí tomu tak je. Osobně bych rozhodně dal přednost být bez majetku v zemi, kde mnoho jiných něco vlastní, než abych musel žít někde, kde je veškerý majetek v "kolektivním vlastnictví" a nějaká autorita určuje jeho konkrétní využití.

I tento argument je však zpochybňován a dokonce zesměšňován jako sobecká výmluva privilegovaných tříd. Intelektuálům usuzujícím v analogiích s jednoduchými kauzálními pochody, které se naučili interpretovat ve fyzice a jí blízkých oborech, nedalo moc práce přesvědčit manuálně pracující o tom, že široce rozptýlených příležitostí a ustavičně se měnících relevantních faktů využívají spíše sobecká rozhodnutí individuálních vlastníků kapitálu než tržní proces jako takový. Celý proces kalkulace podle tržních cen byl někdy dokonce prezentován jako úhybný manévr ze strany vlastníků kapitálu, manévr, jenž měl zastřít vykořisťování dělníků. Takové výpady však naprosto míjejí argumenty a fakta, která jsme zde již uvedli. *Kapitalisté nemají k hypotetickému souboru objektivních faktů, jenž jim má sloužit k manipulování celkem, o nic větší přístup než manažeři, jimiž by je socialisté rádi nahradili.* Takové objektivní fakty totiž neexistují a nejsou dostupné nikomu.

Za třetí, musíme vzít v úvahu *rozdíl mezi dodržováním pravidel chování a znalostmi o něčem* (na tento rozdíl upozornili různými způsoby různí autoři, např. Gilbert Ryle svým rozlišením mezi "vědět jak" a "vědět že" (1945-46:1-16; 1949)). Zvyklost zachovávat pravidla chování je schopností zcela odlišnou od znalosti, že určité skutky budou mít následky jistého druhu. Toto jednání by se mělo pojímat jako to, čím ve skutečnosti je, totiž jako dovednost přizpůsobit se či zapojit se do systému, jehož existenci si člověk stěží může uvědomovat a jehož odnože mohou jen zřídka patřit do souboru vědomostí. Většina lidí je koneckonců schopna uznat několik odlišných vzorců jednání a adaptovat se na ně, aniž by je uměla vysvětlit či popsat. Reakce určitého člověka na vnímané události tak rozhodně nemusí být podmíněny znalostmi následků jeho činů, protože často takovou znalost nemáme a ani mít nemůžeme. A jestliže ji mít nemůžeme, pak lze těžko najít něco racionálního na požadavku, že *bychom ji měli* mít. Velice bychom se ochudili, kdybychom se ve svém jednání řídili výhradně omezenými znalostmi, které máme o jeho následcích.

> O předformování řádu či vzorce v mozku nebo mysli nestačí pouze říci, že *není* lepší metodou zabezpečení řádu. Je nutno jasně říci, že je to metoda horší. Jedná se totiž vždy o malou část celkového systému, v níž se některé charakteristiky obsažnějšího řádu mohou zrcadlit. Je zcela nemožné, aby lidský mozek úplně vysvětlil sám sebe, a podobně malá šance je i na to, aby objasnil nebo předpověděl výsledek interakce velkého počtu lidských mysli (Hayek, 1952:8.66-8.86).

Za čtvrté se setkáváme s dalším důležitým problémem, že *řád vyvstávající ze samostatných rozhodnutí mnoha jedinců, rozhodnutí učiněných na základě různých informací, nelze vymezit společnou stupnicí relativní důležitosti odlišných cílů.* To nás přivádí k otázce mezního užitku, ale analýzu tohoto závažného bodu ponecháme až na kapitolu šestou. Nyní je však vhodný okamžik k obecné úvaze o výhodách diferenciace, kterou rozšířený řád umožňuje. Svoboda zahrnuje svobodu lišit se - mít svou vlastní doménu a v ní své vlastní cíle; řád předpokládá všude, tedy nejen v lidských záležitostech, také diferenciaci svých elementů. Rozrůzněnost by mohla být omezena jen na prostorové a časové postavení skladebných součástí řádu. Ale takový řád bude pro nás nezajímavý, dokud se stupeň jeho proměnlivosti nezvětší. Řád je žádoucí ne proto, že drží vše na svém místě, ale proto, že vytváří nový potenciál, který by jinak nevznikl. Míra uspořádanosti - nové možnosti, které řád vytváří a skýtá - závisí více na rozmanitosti prvků než na jejich časové a prostorové pozici.

Svědectví o tom nalézáme všude. Všimněme si, jak genetická evoluce napomáhala ojedinělému prodloužení dětství člověka, protože to umožňovalo nesmírně velkou rozmanitost a tím i velkou akceleraci kulturní evoluce i urychlení početního přírůstku druhu *homo*. Biologicky podmíněné rozdíly mezi jednotlivými lidmi jsou pravděpodobně menší, než je tomu u některých domestikovaných zvířat (zvláště u psů), ale lidé mají díky tomu, že po narození následuje dlouhé období učení, více času na adaptaci na konkrétní prostředí a na vstřebávání různých proudů tradice, do níž se narodili. Různost dovedností, jež umožňuje dělbu práce a s ní rozšířený řád, je velkou měrou výsledkem těchto odlišných proudů tradice a umocňují ji i základní odlišnosti ve vrozeném nadání a preferencích. Celá tradice navíc svou složitostí nesrovnatelně přesahuje kapacitu kterékoli individuální mysli; je natolik komplikovaná, že ji lze vůbec předávat pouze tehdy, naskýtá-li se mnoho různých jedinců, kteří z ní absorbují odlišné části. Výhodnost individuální diferenciace se zvětšuje vyšší efektivitou velkých skupin.

Rozdíly mezi lidmi tak povyšují moc spolupracující skupiny nad sumu individuálních úsilí. Synergická spolupráce vnáší do hry význačné talenty, jež by zůstaly nevyužity, kdyby jejich nositelé byli nuceni sami bojovat o své základní živobytí. Specializace uvolňuje a podporuje rozvoj malého počtu lidí, jejichž mimořádné přispění může stačit nejen na to, aby jim zajistilo obživu, ale dokonce může převýšit

podíl, kterým k celku přispívají ostatní. Civilizace je - jak řekl Wilhelm von Humboldt ve slavné větě, které John Stuart Mill vyhradil místo na titulní stránce svého pojednání *O svobodě* - založena na "lidském rozvoji v jeho největší rozmanitosti".

Poznání, jež v této diferenciaci hraje patrně hlavní roli - a zdaleka se zde nejedná o poznání nějaké jedné lidské bytosti, natož nějakého řídícího supermozku -, se objevuje v procesu experimentální interakce široce rozptýlených, různých a dokonce protichůdných přesvědčení miliónů komunikujících jedinců. Zvyšování inteligence, které se v souladu s tím u člověka projevuje, nenastává ani tak díky růstu osobních znalostí jednotlivých lidí, jako v důsledku postupů kombinujících různé a roztroušené informace, které pak zase zpětně generují řád a zvyšují produktivitu.

Rozvoj rozmanitosti je tedy důležitým prvkem kulturní evoluce a významná část hodnoty člověka pro jiné lidi spočívá v tom, jak se od nich liší. Význam a hodnota řádu porostou s růzností jeho prvků a naopak - obsažnější řád násobí hodnotu různosti. Řád lidské spolupráce se tím stává neomezeně rozšiřitelným. Kdyby se věci měly jinak, kdyby na příklad byli všichni lidé stejní a nemohli se navzájem odlišit, postrádala by dělba práce větší význam (snad kromě dělby práce mezi lidmi v různých lokalitách), z koordinace úsilí by plynul jen minimální prospěch a zhatily by se naděje na vytvoření čehokoli působivého a velkolepého.

Lidé se museli začít lišit, než jim byla dána možnost soužití v komplexních strukturách kooperace. Entity, které vznikaly jejich spojením, měly zvláštní povahu - nebyly pouze sumou, úhrnem, ale strukturou určitým způsobem analogickou organismu, v jistých důležitých ohledech však od něj odlišnou.

Za páté, odkud se tedy - při všech těchto obtížích a námitkách - bere požadavek omezit činnost člověka na promyšlené sledování známých a pozorovatelných cílů? Tento požadavek je částečně pozůstatkem instinktivní a opatrnické mikroetiky malé tlupy, v níž se jednotně vnímané záměry obracely k viditelným potřebám osobně známých soudruhů (tj. solidarity a altruismu). V předchozím textu jsem prohlásil, že v rámci rozšířeného řádu jsou solidarita a altruismus možné pouze v omezené míře, uvnitř určitých podskupin, a že omezovat chování skupiny jako celku na takovou činnost znamená postupovat proti koordinaci snah jejích členů. Jakmile většina produktivních činností členů kooperující skupiny přesáhne rozsah vnímání jednotlivce, začíná stará pohnutka naslouchat vrozeným altruistickým instinktům fakticky překážet formování obsažnějších řádů.

Všechny morální systémy přistupují k altruistickým skutkům samozřejmě s chválou, protože mají za úkol vštípit chování, jež prospívá jiným. Otázka však zní, jak takové chování opravdu vypadá. Dobrá předsevzetí nestačí - všichni víme, kam vede cesta jimi dlážděná. Nechat se striktně vést pozorovatelnými příznivými účinky na konkrétní osoby je v podmínkách rozšířeného řádu nedostačivé a dokonce s ním neslučitelné. Morální zásady trhu nás nevedou k tomu, abychom prospívali jiným lidem, tím, že nám vštěpují přání, aby tomu tak bylo, ale tím, že nás nutí jednat způsobem, který přese všechno právě takový účinek mít bude. *Rozšířený řád obchází* individuální neznalost (a tak nás také přizpůsobuje neznámému, o čemž jsme diskutovali výše) způsobem, kterého dobrá předsevzetí nejsou schopna, a tím činí následky našich snah altruistickými.

V řádu, který využívá vyšší produktivity rozsáhlé dělby práce, už jedinec nemůže vědět, čím potřebám jeho práce slouží či by sloužit měla nebo jaké následky bude jeho činnost mít pro neznámé lidi, kteří jsou spotřebiteli jeho produktů a produktů, na nichž se podílel. Je pro něj doslova nemožné, aby své tvořivé úsilí směroval altruisticky.

Můžeme-li přesto považovat jeho motivy za altruistické v tom, že nakonec přispívají prospěchu jiných, není tomu tak proto, že jeho cílem je pomáhat konkrétním potřebám jiných, ale z toho důvodu, že dodržuje abstraktní pravidla. Náš "altruismus" je v tomto novém smyslu slova čímsi naprosto jiným než altruismus instinktivní. Činnost už nedělá dobrou nebo špatnou sledovaný cíl, ale zachovávání pravidel. Protože těmto pravidlům neodporujeme a většinu svého úsilí věnujeme své vlastní obživě, můžeme prokazovat dobrodiní mimo rámec našeho konkrétního vědění (zároveň nám to ovšem nebrání, abychom výdělkem nad svou spotřebu uspokojovali svoji instinktivní touhu konat viditelné dobro). Všechny tyto vztahy jsou znejasněny systematickým zneužíváním pojmu "altruismus" v sociobiologii.

Je možno uvést i jiné vysvětlení požadavku, že je zapotřebí činnosti člověka omezit na úmyslnou realizaci známých a prospěšných cílů. Tento nárok nepramení pouze z archaického a nevědoucího instinktu, ale také z příznačné vlastnosti intelektuálů jej prosazujících, z vlastnosti, která je zcela pochopitelná, nicméně sebedestruktivní. Intelektuálům obzvlášť záleží na tom, aby věděli, k jakému konečnému účelu bude jejich - jak je sami nazývají - "duchovních dětí" použito, jsou

vášnivě zaujati osudem svých idejí a své myšlenky pouštějí zpod své kontroly daleko neochotněji než manuální pracující své hmotné výrobky. Tito velmi vzdělaní lidé reagují neochotou a odporem na nutnost zapojit se do procesů směny, které zahrnují práci pro nesledovatelné cíle v situaci, kde skutečně může být jediným, jestli vůbec nějakým, *identifikovatelným* výsledkem jejich snah zisk někoho jiného. Dělník s klidem ponechává na starosti svému zaměstnavateli, aby zjišťoval - má-li to vůbec někdo zjišťovat -, jakým potřebám bude dílo jeho rukou nakonec sloužit. Avšak identifikovat místo individuální intelektuální práce v *produkci* mnoha intelektuálů, navzájem se ovlivňujících prostřednictvím řetězu služeb či idejí, nebude tak jednoduché. Vzdělaní lidé pociťuji větší nechuť, mají-li se podřídit nějakému vedení, jemuž nerozumějí - na příklad trhu (navzdory jejich řečem o "tržišti idejí") -, což s sebou nese (rovněž nezamýšlenou) tendenci stavět se na odpor právě tomu, co by (aniž by tomu rozuměli) zvýšilo jejich prospěšnost pro jejich bližní.

Zmíněná neochota nám napomůže v dalším výkladu objasnit nepřátelský postoj intelektuálů k tržnímu řádu a vysvětluje částečně též jejich vnímavost k socialismu. Kdyby lidé lépe chápali roli, již hrají abstraktní a spontánní uspořádávající systémy v celém životě, což by se jim nepochybně podařilo, byli-li by více poučeni v otázkách evoluce, biologie a ekonomie, ono nepřátelství by se zmírnilo a náklonnost k socialismu umenšila. Jsou-li však před informace z těchto oborů postaveni, často jim nechtějí naslouchat a ani brát v úvahu či připustit existenci složitých entit, o jejichž fungování může mít naše mysl pouze abstraktní znalosti. Čistě abstraktní znalost obecné struktury takových entit totiž nestačí k tomu, abychom je mohli v doslovném smyslu "budovat" (tedy je sestavovat ze známých částí) nebo předvídat, jakou konkrétní podobu přijmou. Nanejvýš může naznačit, za jakých povšechných podmínek se mnoho takových řádů či systémů utvoří - podmínek, které někdy můžeme být schopni navodit. Tento druh problému je znám chemikovi zabývajícímu se podobně komplexními jevy, většinou jej však neznají ti vědci, kteří si navykli vše vysvětlovat na základě jednoduchých vazeb mezi několika málo pozorovatelnými událostmi. Tito lidé pak v důsledku toho projevují sklon vykládat složitější struktury animisticky jako výsledek vědomého plánu a mají podezření, že za "plány", jejichž autoři nejsou k nalezení, je jakási tajemná a nepoctivá manipulace a konspirace - třeba vládnoucí "třídy". To pak jen ještě dále zvětšuje jejich počáteční nechotu vzdát se v tržním řádu kontroly nad svou duševní produkcí. Intelektuálům obecně připadá vědomí, že jsme pouhými nástroji skrytých, byť jen neosobních, tržních sil, téměř jako osobní pokoření.

Očividně je ještě nenapadlo, že kapitalisté, které podezírají, že vše toto řídí, jsou vlastně také nástroji neosobního procesu, že ani oni si neuvědomují konečné důsledky a smysl svých činů, i když jsou ve styku s vyšší úrovní - a tedy širším okruhem - událostí v celé struktuře. Sama představa, že by otázka, zda budou jejich vlastní intelektuální cíle uspokojeny, měla záviset na činnostech *takových* lidí - lidí, kteří se starají výhradně o prostředky -, se jim hnusí.

Uspořádávání neznámého

Angličtina bohužel postrádá obecně rozšířené slovo, které nám nabízí němčina, totiž *Machbarkeit*. Někdy si říkám, zda by nebylo dobré razit anglický ekvivalent tohoto slova: "udělatelnost" - "makeability" ("vyrobitelnost" - "manufacturability" - to nevystihuje dostatečně a můj vlastní "konstruktivismus" lze sotva interpretovat pomocí termínu "zkonstruovatelnost"), abychom vystihli názor, jemuž jsme se postavili a který jsme zkoumali a vyvraceli v celé této i předešlé kapitole, že vše, co vytvořila evoluce, by bylo lze s využitím lidského důmyslu udělat lépe.

Takové stanovisko je neudržitelné. Fakticky jsme totiž schopni navodit uspořádání neznámého *pouze tím, že je přimějeme, aby se uspořádalo samo*. Někdy, pokud se spolehneme na sebeuspořádávající síly přírody, opravdu můžeme ve vztahu ke svému fyzikálnímu okolí dosáhnout svých cílů, nikdy se nám to však nepodaří, budeme-li aranžovat prvky do řádu, který jsme vymysleli, a nutit je, aby přijaly uspořádání podle naší vůle. S tím se setkáváme, když iniciujeme procesy, které mají vyprodukovat krystaly nebo nové chemické látky (viz předcházející podkapitola a též Dodatek C). V chemii a tím více v biologii platí, že musíme rostoucí měrou využívat sebeuspořádávajících procesů; umíme vytvářet podmínky, v nichž budou probíhat, ale nemůžeme určit, co se stane s kterýmkoli samostatným prvkem. Většina syntetických chemických sloučenin není "zkonstruovatelná" v tom smyslu, že je můžeme vytvořit umístěním individuálních komponent, z nichž se skládají, na příslušná místa. Vše, co můžeme udělat, je vybudit jejich sebeutvářející proces.

Podobný postup musíme dodržet, chceme-li vyvolat procesy, které budou koordinovat individuální akce přesahující naše pozorování.

Abychom vyvolali sebeutváření určitých abstraktních struktur interpersonálních vztahů, musíme zabezpečit spolupůsobení jistých zcela obecných podmínek a pak dovolit, aby si každý jednotlivý prvek našel své vlastní místo v rozsáhlejším řádu. Jediné, co můžeme udělat, abychom napomohli tomuto procesu, je vyloučit prvky, které se nepodřizují požadovaným pravidlům. Omezení našich schopností bude nutně tím větší, čím složitější je struktura, o jejíž vznik usilujeme.

Jedinec, který se nachází v jistém bodě rozšířeného řádu, v němž zná pouze své bezprostřední okolí, může tento návod použít na svou vlastní situaci. Potřebuje začít průběžnými pokusy o proniknutí za hranice toho, co vidí, aby ustavil a udržel spojení, které vytváří a podpírá celkový řád. Uchování komunikace v řádu vyžaduje, aby rozptýlené informace využívalo mnoho navzájem si neznámých jednotlivců takovým způsobem, jenž dovolí, aby rozdílné znalosti miliónů lidí vytvořily nadindividuální vnější celek. Každý jedinec se stává článkem mnoha řetězců přenosu, skrze něž přijímá signály, které mu umožní přizpůsobit své plány neznámým okolnostem. Celkový řád se tak stává neomezeně rozšiřovatelným, spontánně dodává informace o stále větším okruhu prostředků, aniž by výlučně sloužil konkrétním cílům.

Již jsme zvažovali některé důležité aspekty takových procesů komunikace včetně trhu s jeho nezbytnými a neustálými změnami cen. Nyní je třeba pouze dodat a zdůraznit, že tytéž tradice a způsoby jednání, které regulují současnou produkci zboží a kryjí potřebu služeb, zároveň pamatují na budoucnost; jejich následky se neprojevují jen v podobě řádu interlokálního, ale také jako řád intertemporální. Jednání se přizpůsobuje nejen lidem vzdáleným v prostoru, ale také událostem, jež nastanou za dobu přesahující pravděpodobnou délku života jednajících jedinců. Pouze vyslovený amoralista může obhajovat politická opatření tím, že "v dlouhodobé perspektivě budeme všichni po smrti". Rozšiřovaly a rozvíjely se pouze ty skupiny, u nichž se stalo zvykem zabezpečit děti a pozdější potomky, s nimiž se člověk ani nemohl nikdy setkat.

Některé lidi natolik znepokojují určité účinky tržního řádu, že přehlížejí, jak nepravděpodobné a až úžasné je zjistit, že takový řád převládá v podstatné části moderního světa, světa, v němž nacházíme miliardy lidí vyvíjejících svá úsilí v neustále se měnícím prostředí, poskytujících životní prostředky jiným lidem, které většinou neznají, a zároveň shledávajících, že jejich vlastní předpoklady, že i oni sami

obdrží zboží a služby vytvořené stejně neznámými lidmi, jsou vyplněny. I v těch nejhorších dobách se tato očekávání u devíti desetin lidí potvrdí.

Přestože takový řád není zdaleka dokonalý a často ani dostatečně výkonný, může se rozšiřovat dál než řád, který by mohli vytvořit lidé, kdyby promyšleně umísťovali nesčetné prvky na "příslušná" vybraná místa. Většina vad a nedostatků takových spontánních řádů je způsobena snahami zasahovat do jejich mechanismů, bránit jim ve fungování nebo zlepšovat detaily na jejich výsledcích. Pokusy intervenovat do spontánního řádu mohou sotva přivodit něco, co by přibližně odpovídalo přáním lidí, protože tyto řády jsou determinovány větším množstvím partikulárních faktů, než může kterýkoliv intervenující činitel znát. Zatímco svévolné zásahy, které mají, řekněme, vyhladit nerovnosti ku prospěchu určitého člena řádu, znamenají riziko, že se poškodí fungování celku, sebeuspořádávající proces zajistí kterémukoliv náhodně zvolenému členu takové skupiny lepší vyhlídky v širším okruhu všem dostupných příležitostí, než by mohl nabídnout jakýkoli soupeřící systém.

Co nelze znát, nelze plánovat

Kam nás tedy zavedla diskuse rozvíjená v posledních dvou kapitolách? Pochybnosti, které Rousseau vznesl ohledně soukromého vlastnictví, se staly základem socialismu a jejich vliv přetrval a zasáhl i některé z největších myslitelů našeho století. I tak významná postava, jako je Bertrand Russell, definovala svobodu "nepřítomností překážek v realizaci našich tužeb" (1940:251). Přinejmenším do doby, než se jasně projevil ekonomický krach východoevropského socialismu, se racionalisté obecně domnívali, že centrálně plánovaná ekonomika přivodí nejen "sociální spravedlnost" (viz sedmá kapitola), ale také efektivnější využití ekonomických zdrojů. Na první pohled vypadá tento názor naprosto rozumně. Ukazuje se však, že opomíjí právě uvedené skutečnosti: totalita zdrojů, jichž by mohl člověk plánovitě využít, *není zkrátka a dobře nikomu známa*, a nemůže být tudíž centrálně řízena.

Socialisté se nicméně i nadále nedokáží smířit s překážkami stojícími v cestě vzájemnému přizpůsobení oddělených individuálních rozhodnutí společnému vzorci pojímanému jako "plán". Konflikt mezi našimi instinkty, které se od časů Rousseaua začaly ztotožňovat s "morálkou", a morálními tradicemi, jež jsou výsledkem kulturní

evoluce a slouží k potlačování těchto instinktů, je vyjádřen dnes častým rozlišováním mezi jistými druhy etické teorie a politické filosofie na jedné straně a ekonomií na straně druhé. Nejde o to, že cokoli označí ekonomové za účinné, je proto "správné", ale že ekonomická analýza je schopna objasnit užitečnost způsobů jednání až dosud pokládaných za správné - užitečnost ze stanoviska každé filosofie, která se nesmiřuje se strádáním a smrtí, jež by následovaly po zhroucení naší civilizace. Teoretizování o "spravedlivé společnosti" bez pečlivého posouzení ekonomických důsledků realizace těchto představ není ničím jiným než zradou starosti o jiné. Avšak i po sedmdesátileté zkušenosti lze bez obav tvrdit, že většina intelektuálů mimo oblasti, které fungování socialismu pocítily na vlastní kůži, tedy oblasti východní Evropy a třetího světa, znovu mávne rukou nad poučeními, jež spočívají v ekonomii, a nebude vůbec zvědava na to, zda náhodou není nějaký *důvod*, proč socialismus, když se jej někde pokusí vybudovat, nikdy nefunguje tak, jak to jeho intelektuální vůdci *zamýšleli*. Cožpak nenaznačuje marná snaha intelektuálů najít opravdu socialistickou komunitu, snaha, jež vede nejprve k idealizaci zjevně nekončící šňůry "utopií" - Sovětského svazu, Kuby, Číny, Jugoslávie, Vietnamu, Tanzánie, Nikaraguy - a posléze k rozčarování, že v socialismu je cosi, co odporuje určitým faktům? Ovšem fakty, které ekonomové poprvé vysvětlovali před více než stoletím, zůstávají nadále nepovšimnuty těmi, kdo se pyšní svým racionalistickým odmítnutím názoru, že může existovat skutečnost, která transcenduje historický kontext či představuje pro lidská přání nepřekonatelnou překážku.

Mezitím se ve studiu ekonomie pokročilo a v duchu Mandevilla, Huma a Smitha byl postupně podán nejen výklad tržních procesů, ale i pádná kritika možnosti jejich substituce socialismem. Přednosti tržních procesů natolik překonaly očekávání, že je bylo lze vysvětlit pouze retrospektivně a pomocí analýzy této spontánní formace samotné. Tato analýza zjistila, že decentralizovaná kontrola zdrojů, kontrola skrze oddělené vlastnictví, vede k získávání a využívání většího množství informací, než umožňuje centrální řízení. Řádu a kontroly, které se mají rozšířit za bezprostřední obzor nějakého ústředního orgánu, by mohlo centrální řízení dosáhnout pouze tehdy, kdyby v rozporu se skutečností místní manažeři, kteří by posuzovali a poměřovali viditelné a potenciální zdroje, zároveň *také* průběžně dostávali informace o neustále se měnící relativní důležitosti takových zdrojů, a mohli tak včas podávat zprávy o všech přesných detailech centrál-

nímu plánovacímu úřadu, aby ten mohl říci, co se má dělat vzhledem ke všem dalším, různým konkrétním informacím, jež obdržel od jiných manažerů, kteří samozřejmě opět mají podobné problémy se získáváním a doručováním takových informací.

Jakmile si uvědomíme, jaký úkol před centrálním plánovacím orgánem stojí, začne být zřejmé, že nařízení, jež by se musela vydávat, by nemohla vycházet z informací, které měli za důležité místní manažeři, ale musela by se opírat o přímé jednání s jednotlivci či skupinami kontrolujícími jasně vymezené agregáty prostředků. Hypotetický předpoklad, jenž se obvykle využívá v teoretických popisech tržního procesu (i když tyto výklady podávají lidé, kteří socialismu nejsou většinou nijak zvláště nakloněni), navozující dojem, že všechny relevantní fakty (či "parametry") jsou vysvětlujícímu teoretikovi známy, toto vše znejasňuje a spolu s tím vytváří podivná a ošidná zdání, která pomáhají udržovat při životě různé formy socialistického myšlení.

Řád rozšířené ekonomiky se vytváří a je možno jej vytvářet pouze prostřednictvím naprosto odlišného procesu - rozvinutou metodou komunikace, díky níž lze předávat nikoli nekonečné množství zpráv o jednotlivých faktech, ale jen určité abstraktní vlastnosti několika konkrétních podmínek, na příklad konkurenční ceny, které je třeba - v zájmu dosažení celkového řádu - uvést do vzájemného souladu. Ceny sdělují míění jednotlivých zúčastněných stran o různých měřách substituce či ekvivalence převládajících mezi jednotlivými druhy zboží a služeb, jejichž využití ovlivňují. Určité kvantity jakýchkoli věcí mohou působit jako vzájemné ekvivalenty nebo potenciální substituty buď k bezprostřednímu uspokojení konkrétních lidských potřeb, nebo pro přímou či nepřímou produkci prostředků k jejich uspokojení. Může být dost překvapivé, že takový proces vůbec existuje, natož že vznikl evoluční selekcí, aniž by byl úmyslně naplánován, ale nevím o žádném pokusu toto tvrzení vyvrátit či zpochybnit proces samotný - pokud za něj nepokládáme prostá vyhlášení, že všechny takové fakty může (jakýmsi neznámým způsobem) poznat i centrální plánovací autorita. (V této souvislosti viz také diskusi o ekonomické kalkulaci v Babbage (1832), Gossen (1854/1889/1927), Pierson (1902/1912), Mises (1922/81), Hayek (1935), Rutland (1985), Roberts (1971).)

Vlastně celá idea "centrálního řízení" je matoucí. Nikdy nepůsobí a nemůže působit jedna řídící mysl, vždy je to nějaká rada či komise, jež jsou pověřeny, aby navrhly plán činnosti pro nějaký podnik. I když jednotliví členové mohou případně, aby přesvědčili jiné, uvést kon-

krétní informace, které ovlivnily jejich názory, závěry celého orgánu se obecně nebudou zakládat na společném vědění, ale na dohodě mezi několika stanovisky opírajícími se o různé informace. Každá informace, jíž přispěje jedna osoba, vyvolá u jiné připomínky ještě k jiným faktům, jejichž význam si uvědomila pouze proto, že se dozvěděla o okolnostech pro ni nových. Takový proces zůstává tedy stále spíše procesem využívání rozptýlených znalostí (a simuluje tak směnu, třebaže velmi neefektivním způsobem, v němž chybí konkurence a větší míra zodpovědnosti) než sjednocováním vědomostí několika osob. Členové skupiny si budou moci navzájem sdělit málo ze svých odlišných důvodů; budou sdělovat především závěry odvozené ze svých jednotlivých osobních znalostí daného problému. Navíc jen zřídka budou okolnosti pro různé lidi uvažující o stejné situaci opravdu stejné - alespoň pokud jde o nějaký sektor rozšířeného řádu a ne jen o více méně soběstačnou skupinu.

Snad nejlepší ilustrací nemožnosti záměrné "racionální" alokace zdrojů v rozšířeném řádu bez řídícího vlivu cen utvořených na konkurenčních trzích je problém alokace současné zásoby likvidního kapitálu mezi všechna různá využití, díky nimž by měl vzrůst finální produkt. V tomto problému jde v podstatě o to, zda a jakou část kumulujících se zdrojů můžeme ušetřit a na úkor přítomnosti obětovat vzdálenější budoucnosti. Povahu tohoto problému si uvědomoval Adam Smith, když v souvislosti s otázkou, kterou musí řešit individuální vlastník kapitálu, napsal: "Je evidentní, že každý člověk v důvěrně známé situaci, v níž se právě nachází, umí posoudit daleko lépe než kterýkoli státník nebo zákonodárce, kteří by tak činili za něj, jaký druh místní aktivity může jeho kapitál využít a co pravděpodobně přinese největší hodnotu" (1776/1976).

> Zvažujeme-li problém využití všech investičních zdrojů v rozšířeném ekonomickém systému v podmínkách jediné řídící autority, pak první obtíží, na niž narazíme, je, že nikdo nemůže přesně znát agregátní množství volného investičního kapitálu, ačkoliv je samozřejmě toto množství limitováno v tom smyslu, že budeme-li investovat více či méně, povede to nutně k diskrepancím v poptávce po různých druzích zboží a služeb. Takové diskrepance nebudou samoopravné a budou se projevovat také nesplnitelností některých instrukcí daných řídící autoritou, jejichž provedení se ukáže být nemožným buď proto, že požadované zboží nebude k mání, nebo proto, že některé nabízené materiály a přístroje nebudou použitelné kvůli nedostatku potřebných doplňkových prostředků (nástrojů, materiálů či práce). Žádná z veličin, které by se musely brát v úvahu, se nedá zjistit zkoumáním či měřením nějakých "daných" věcí,

> všechny budou závislé na možnostech, z nichž budou jiní lidé muset vybírat na základě znalostí, které v příslušné době mají. Přibližné řešení tohoto úkolu bude možné jen ve vzájemné souhře působení těch, kteří mohou zjistit jednotlivé relevantní okolnosti, o nichž okamžitá situace vypovídá prostřednictvím jejich účinků na tržní ceny. "Množství volného kapitálu" pak na příklad signalizuje, stává-li se podíl disponibilních zdrojů použitý k zajištění potřeb ve vzdálenější budoucnosti větší, než co jsou lidé ochotni dát stranou z nynější spotřeby, aby zvýšili zajištěnost této budoucnosti, tedy než jejich ochota šetřit.

Pochopení role, již má přenos informací (či faktických znalostí), otvírá cestu k porozumění rozšířenému řádu. Tyto otázky jsou však velmi abstraktní a zvláště těžko pochopitelné jsou pro ty, kteří byli vychováni v duchu mechanistických, scientistických a konstruktivistických kánonů racionality, jež ovládají naše vzdělávací systémy, a kteří mají konsekventně sklon k neznalosti, pokud jde o biologii, ekonomii a evoluci. Uznávám, že i já jsem potřeboval dlouhou dobu - od prvního průlomu v eseji "Ekonomie a vědění" (1936/48), přes zjištění ve studii "Konkurence jako metoda objevu" (1978:179-190) a esej rozebírající "Předstírané poznání" (1978:23-34) -, než jsem formuloval svoji teorii rozptylu informací, z níž plynou mé závěry o nadřazenosti spontánních útvarů vůči centrálnímu řízení.

Kapitola šestá

TAJUPLNÝ SVĚT OBCHODU A PENĚZ

Strach z obchodu

Odpor k tržnímu řádu se neobjevuje pouze v souvislosti s problematikou epistemologie, metodologie, racionality a vědy. Antipatie pramení i z jiných, hlubších a skrytějších vrstev. Chceme-li jí porozumět, musíme opustit relativně racionální oblasti a přejít k čemusi archaičtějšímu a tajemnějšímu - k postojům a emocím, které vystupují s obzvláště velkou silou, dostanou-li se obchodní aktivita, trh a finanční instituce na přetřes mezi socialisty nebo když na ně narazí primitivové.

Jak jsme již zaznamenali, obchod a obchodní vztahy často významnou měrou závisí na atmosféře důvěryhodnosti a také na specializovaných či individuálních znalostech, což platí dvojnásob o finančních institucích. Obchodní aktivita vyžaduje nejen čas a námahu, ale i zvláštní informace umožňující jednotlivcům, aby případ od případu posuzovali své naděje v určitém podniku, své meze nebo přednosti v konkurenci s ostatními. Člověku stojí znalost speciálních okolností za námahu, již má na její získání vynaložit, jenom tehdy, přinese-li mu jisté výhody, které mu vydané úsilí vynahradí. Kdyby měl každý obchodník povinnost zveřejnit, jak a kde lze obstarat lepší a lacinější zboží, aby jej v tom mohli jeho konkurenti okamžitě napodobit, sotva by mu stálo za to se do tohoto procesu vůbec zapojit a prospěch, který obchod přináší, by přišel nazmar. Navíc znalost konkrétních okolností se z velké části vůbec nedá artikulovat, je nesdělitelná (např. podnikatelský čich, zda výrobek bude, nebo nebude úspěšný), takže její "zveřejnění" je bez ohledu na motivaci zcela nemožné.

Jednání ve shodě s něčím, co není všem pochopitelné a předem plně specifikováno - a co není, jak říkal Ernst Mach, "pozorovatelné a hmatatelné" -, je v rozporu s racionalistickými požadavky, jejichž rozboru jsme se věnovali výše. Co je takto nepostižitelné, se nadto stává předmětem nedůvěry až strachu. (Mimochodem, okolností a podmínek obchodu se neobávají tolik socialisté - i když důvody se poněkud liší.) Bernardu Mandevillovi "hrůzou běhal mráz po zádech", když si představil "příšernou vyhlídku, jež před námi vyvstane, uvážíme-li děsivou dřinu a riziko, které podstupujeme v cizině, nesmírné rozlohy moří, jež je nám překonat, jiné klimatické podmínky, které

musíme snášet, a všechny ty národy, jimž jsme povinováni vděkem za jejich pomoc" (1715/1924:I, 356). Pocit, že jsme tak silně závislí na lidské snaze, již nemůžeme znát a mít pod kontrolou, je skutečně sklíčující - jak pro lidi, kteří jsou s ní svázáni, tak pro ty, kteří by se takové závislosti nejraději vyhnuli.)

Nedůvěra a strach vedou již od starověku a v mnoha koutech světa prosté lidi i socialistické myslitele k úvahám, že obchod je nejen čímsi jiným než materiální výroba, nejen čímsi chaotickým a postradatelným, nejen jakousi metodologickou chybou, ale také podezřelou, nečestnou a zavrženíhodnou špatností. Po celou historii "byli kupci terčem zcela všeobecného opovržení a mravní pohany ... kdo koupil lacino a prodal draho, byl od podstaty nečestný... Kupecké chování bořilo vzorce vzájemnosti, které převládaly u prvotních seskupení" (McNeil, 1981:35). Vzpomínám si, že Eric Hoffer kdysi poznamenal: "Nepřátelství, především písálků, vůči kupcům je staré jako dějiny písma."

K takovým postojům lze najít plno důvodů a projevují se mnoha způsoby. V raných dobách byli kupci často vydělováni z komunity. V tom nebyli jediní. I někteří řemeslníci, zvláště kováři, podezíraní vzdělavateli půdy a pastevci stád z čarodějnictví, museli žít mimo vesnici. Cožpak kováři svým "tajemným uměním" neproměňovali materiální substance? To však ještě větší měrou platilo o obchodnících a kupcích splétajících pavučinu vztahů zcela mimo vnímání a chápání řadových lidí. Jejich zaměstnání se podobalo transformování nehmotné látky do hodnoty zboží. Jak se mohla změnit schopnost věcí uspokojovat lidské potřeby, pokud nedošlo ke změně jejich kvantity? Obchodník či kupec byl člověk, o kterém se zdálo, že má na takové změny vliv, člověk stojící mimo pozorovaný, konvenční a chápaný řád každodenních událostí, a proto vyvržený ze zavedené hierarchie postavení a úcty. A tak měli obchodníky v opovržení i Platón a Aristoteles, příslušníci obce, jež v době, v níž žili, vděčila za své vedoucí postavení obchodu. I později - v podmínkách feudalismu - bylo obchodnické povolání hodnoceno relativně nízko, protože zdravá kůže a bezpečnost zboží tehdejších obchodníků a řemeslníků, přinejmenším vně několika malých měst, závisela na těch, kdo vládli mečem a chránili jim cesty. Obchod se mohl rozvíjet pouze pod ochranou třídy, jejímž povoláním byl boj, jejíž příslušníci museli být fyzicky zdatní a která si na oplátku nárokovala vedoucí postavení a vysokou životní úroveň. Takové postoje, přestože se podmínky začaly měnit, přetrvávaly všude tam, kde se udržel feudalismus, kde se mu nepostavila bo-

hatá buržoazie či obchodní centra v samosprávných městech. A tak se ještě na konci devatenáctého století dovídáme, že v Japonsku "jsou výrobci peněz téměř třídou párií".

Ostrakismus obchodníků lze pochopit ještě lépe, uvědomíme-li si, že jednání kupce je vskutku obestřeno tajemstvím. "Mystérium obchodu" spočívá v tom, že někdo těží z poznání, jež chybí jiným, z poznání o to tajemnějšího, že je často spojeno s cizími a snad až odpudivými obyčeji i s neznámými zeměmi opředenými legendami a pověstmi. "Ex nihilo nihil fit" [Z ničeho nic nepovstává] snad již není součástí vědy (viz Popper, 1977/84:14; Bartley, 1978:675-76), nadále však vládne zdravému rozumu. Činnosti, které jaksi "z ničeho" zvětšují dostupné bohatství, přidávají k němu něco navíc, aniž by uplatňovaly fyzickou tvorbu, pouhým přeuspořádáním toho, co již existuje, zavánějí čarami a kouzly.

Opomíjený vliv umocňující tyto předsudky souvisí s fyzickou námahou, svalovou činností a "potem tváře". Fyzická síla a obvyklé nástroje a zbraně, které často její uplatnění doprovázejí, jsou pozorovatelné a dokonce hmatatelné. Není na nich nic záhadného ani pro většinu lidí, kteří je sami postrádají. Přesvědčení, že tělesná námaha a fyzická zdatnost jsou samy o sobě záslužné, vůbec nemuselo čekat až na dobu feudalismu. Bylo součástí vrozeného instinktu malé skupiny a uchovávalo se mezi farmáři, rolníky, pastevci, válečníky i mezi prostými hospodáři a rukodělnými řemeslníky. Lidé mohli pozorovat, jak fyzická práce farmáře či řemeslníka zvětšovala úhrn viditelných užitečných věcí, a rozdíly v bohatství a moci vysvětlovali na základě rozeznatelných příčin.

Tělesná soutěživost se objevila záhy. Primitivní člověk se v soutěži o vůdcovství i ve hrách testujících dovednost a zručnost (viz Dodatek E) seznamoval s viditelnou nadřazeností tělesné síly i způsobem jejího ověřování. Jakmile však na scénu vstoupilo jako prvek soutěže poznání, jež nebylo všem "otevřené" ani viditelné, poznání, které jiní účastníci neměli a jehož nabytí museli mnozí z nich pokládat za nemožné, začal se vytrácet smysl pro důvěrnost a upřímnost. Konkurence podrývala solidaritu a společné sledování dohodnutých cílů. Z perspektivy rozšířeného řádu se taková reakce skupiny samozřejmě jeví jako naprosté sobectví nebo jakási podivná kolektivní samolibost, v níž solidarita celku převažuje nad prospěchem jeho členů.

V devatenáctém století byly tyto pocity stále silné. Když Thomas Carlyle, který měl mezi literáty minulého století velký vliv, kázal, že

"jedině práce je ušlechtilá" (1909:160), měl na mysli právě fyzické, přímo svalové úsilí. Podle něj - stejně jako podle Karla Marxe - byla práce jediným zdrojem bohatství. Tento konkrétní pocit v poslední době možná mizí. Vždyť souvislost produktivity a lidské fyzické zdatnosti hraje v lidském snažení stále menší roli, i když naše instinkty si jí cení i nadále. I moc je dnes méně spojována s fyzickou silou než se zákony a právem. Ani v dnešním světě se samozřejmě neobejdeme bez velmi silných jedinců, ti se však stávají pouze jedním typem rostoucího množství stále menších skupin specialistů. Fyzicky silní lidé si dosud uchovali dominantní postavení jenom mezi primitivy.

Tak či onak, aktivity, jako směna zboží a burza či jiné sofistikovanější formy obchodu, organizace a řízení činností a přesouvání zboží ze skladu k prodeji v souladu s vyhlídkami na zisk, se stále ještě nepovažují za *skutečnou práci*. Mnohým lidem je zatěžko akceptovat, že kvantitativní nárůst použitelných zdrojů základních hmotných životních prostředků i předmětů luxusní spotřeby by měl být závislý na viditelné proměně fyzických substancí v jiné fyzické substance méně než na pouhém přesunu věcí, jež tím mění svou relevantní důležitost a hodnotu. Převládá názor, že tržní proces sice má co do činění s materiálními objekty, ale jejich přesun (ať se tvrdí cokoliv a ať je tomu jakkoliv) nepřidává nic k jejich postižitelným kvantitám. Trh samozřejmě zboží v přímém smyslu neprodukuje, ale předává o něm a o jeho kvantitě informace. Zásadní role, již hraje přenos informací, uniká pozornosti lidí, kteří se dávají vést mechanistickými a scientistickými návyky, faktickou informaci o fyzických objektech berou jako samozřejmost a podceňují význam relativní vzácnosti různých předmětů pro určení hodnoty zboží.

Paradoxně jsou z materialismu osočováni právě lidé, kteří o ekonomických událostech nepřemýšlejí přísně materialisticky a neuvažují o nich z hlediska fyzických kvantit materiálních substancí, ale řídí se kalkulacemi na základě hodnoty, tj. tím, jak lidé tyto předměty oceňují, a zejména podle rozdílů mezi náklady a cenou, kterým se říká zisky. A přitom právě snaha orientovaná na zisk umožňuje, aby ti, kteří ji vynakládají, neuvažovali v materiálních kvantitách jednotlivých konkrétních potřeb jim známých jedinců, ale z hlediska nejlepšího způsobu, jímž mohou přispět k úhrnné hodnotě celkové produkce, která je výsledkem podobných samostatných snah nespočetného množství jiných neznámých osob.

Chybuje zde také ekonomická teorie prosazující myšlenku, již zastával i bratr Carla Mengera, Anton, že "celkový produkt práce" pochází hlavně z práce fyzické. Omyl je to sice starý, ovšem mimo jiné je za něj

zodpovědný také John Stuart Mill. V *Principech politické ekonomie* (1848/1878: "O vlastnictví", kniha II, kap. I, par. 1, 249) Mill napsal, že zatímco "zákony a podmínky produkce bohatství mají charakter fyzikálních skutečností", distribuce je "výhradně záležitostí lidských institucí. Jakmile věci jednou existují, mohou si s nimi lidé - individuálně či kolektivně - dělat, co se jim zlíbí", z čehož usoudil, že "společnost může tuto distribuci bohatství podřídit libovolným pravidlům, která je schopna vymyslet". Mill má velikost produktu za čistě technický problém nezávislý na jeho rozdělování a přehlíží vztah velikosti produkce k *využití* jsoucích příležitostí, který je problémem ekonomickým, nikoli technickým. Za velikost produktu vděčíme metodám "rozdělování", tedy determinaci cen. Co máme k rozdělení, závisí na principu, podle něhož je výroba organizována - v tržní ekonomice tedy na stanovování cen a distribuci. Je prostě nesprávné činit závěr, že "jakmile věci jednou existují", máme možnost dělat si s nimi, co se nám zlíbí, *protože by vůbec nevznikly*, kdyby lidé svou snahou zajistit si jistý podíl z celku nevytvářeli cenové informace.

Je nutno zmínit ještě jeden omyl. Mill stejně jako Marx viděl v tržních hodnotách výhradně účinky, a ne už příčiny lidských rozhodnutí. Později, až budeme přímo rozebírat teorii mezního užitku, uvidíme, jak je to nesprávné a jak se Mill mýlil, když prohlásil, že "na zákonech hodnoty nezbývá pro nynější či budoucí autory nic k řešení; teorie tohoto předmětu je hotová" (1848/1878: kniha III, kap. I, par. 1, 537).

Ať už se obchod pokládá za skutečnou práci, či nikoli, přináší nejen individuální, ale i kolektivní bohatství spíše díky duševnímu úsilí než tělesné zdatnosti. Nicméně vždy bylo a dosud je nesnadné intuitivně pochopit, že pouhá výměna majitelů může vést k nárůstu hodnoty pro všechny zúčastněné, že nemusí znamenat zisk jednoho na úkor druhého (nebo takzvané vykořisťování). Aby se zmírnila podezíravost, a pro ilustraci toho, jak může snaha o zisk prospět masám, se někdy uvádí příklad Henryho Forda. Příklad je to vskutku názorný a lze na něm snadno pochopit, jak se podnikatel může přímo zaměřit na uspokojování pozorovatelné potřeby velkého množství lidí a jak to fakticky pozvedá jejich životní úroveň. Není to však příklad dokonalý, neboť ve většině případů jsou účinky v nárůstu produktivity příliš zprostředkované na to, aby je bylo možno jednoduše vysledovat. Zdokonalení, řekněme, ve výrobě šroubů, motouzů, okenního skla či papíru rozloží svůj přínos natolik dořiroka, že představa příčin a následků nebude zdaleka tak konkrétní.

V důsledku všech těchto okolností mnozí lidé i dnes znevažují duševní výkony spojené s obchodem, a přestože je již nepřipisují čarodějnictví, vidí v nich cosi podobného lsti, podvodu či vychytralému

úskoku. Bohatství takto nabyté se zdá mít ještě menší vztah k nějaké viditelné zásluze (tedy zásluze spojené s fyzickým výkonem) než štěstí lovce či rybáře.

Bohatství vytvářené takovým "přeskupováním" lidí nejen mátlo, ale činnost obchodníků zaměřená na hledání nových informací vyvolávala vskutku ohromnou nedůvěru. Trpělivým vysvětlováním a argumentací lze obvykle dosáhnout jenom toho, že laik alespoň zčásti pochopí přínos fyzického transportu zboží, který je umožněn obchodem. Na příklad názor, že obchod pouze přesunuje už existující věci, je možno jednoduše korigovat, poukážeme-li na to, že mnoho věcí lze vyrobit jedině díky spojení materiálů z různých vzdálených míst. Relativní hodnota těchto věcí nebude záviset na vlastnostech jednotlivých materiálních komponent, z nichž se skládají, ale na jejich relativních kvantitách dostupných *pohromadě* v požadované lokalitě. Tak je obchod se surovinami a polotovary předpokladem nárůstu fyzických množství mnoha finálních produktů, které bylo vůbec možno vyrobit jen díky dostupnosti (třeba jen malého množství) materiálů přivážených z daleka. Velikost výroby jednotlivého zboží, jež může být vyráběno ze zdrojů nalézajících se na konkrétním místě, závisí často na dosažitelnosti daleko menšího množství nějaké látky (např. rtuti nebo fosforu, nebo jen látky sloužící jako katalyzátor), kterou lze získat jedině na opačném konci země. Obchod tak vytváří samu možnost fyzické produkce.

Nesnadnější je však porozumět myšlence, že produktivita i shromažďování prostředků a zdrojů závisí také na neustálém úspěšném pátrání po široce rozptýlených a ustavičně se měnících informacích, jakkoli je to samozřejmé pro ty, kdo pochopili proces, jímž obchod vytváří předpoklady k fyzické produkci zboží a řídí ji tím, že sleduje informace o relativní vzácnosti různých věcí na různých místech.

Nejdůležitějším faktorem v pozadí nechuti ke komerčním aktivitám není pravděpodobně nic jiného než prostá nevědomost a pojmová složitost. S tím se však pojí již dříve existující strach z neznámého, strach z čarodějnictví a nadpřirozeného i ze samotného poznání, který lze zpětně vysledovat až k našemu prapůvodu a který je nesmazatelně vepsán v prvních kapitolách knihy Genesis, v příběhu o vyhnání člověka z Ráje. Tímto strachem se živí všechny pověry a socialismus v tom není žádnou výjimkou.

Mezní užitek versus makroekonomie

Strach je to možná silný, avšak bezdůvodný. Zmíněné aktivity *ve skutečnosti* pochopit lze. Ekonomie a biologické vědy nám dnes - jak jsme mohli zaznamenat v předcházejících kapitolách - poskytují dobré vysvětlení sebeorganizujících procesů. V druhé a třetí kapitole jsme načrtli i dílčí racionální rekonstrukci části jejich historie a prospěšného vlivu na vznik a rozšíření civilizace (viz také Hayek, 1973).

Směna je produktivní; zvyšuje uspokojování lidských potřeb z využitelných zdrojů. Civilizace je tak složitá - a obchod tak produktivní -, protože subjektivní světy jedinců žijících v civilizované společnosti se velmi liší. Rozmanitost individuálních záměrů zdánlivě paradoxně vede k obecně větší schopnosti uspokojovat potřeby než homogenita, jednotnost a řízení a - což je neméně paradoxní - je tomu tak proto, že rozmanitost lidem umožňuje disponovat *větším* množstvím informací. Tyto zdánlivé paradoxy je schopna vyřešit pouze jasná analýza tržního procesu.

Rozhodující věc ve směně a obchodu - přírůstek hodnoty - je vskutku něčím jiným než přírůstkem kvantity registrovatelné našimi smysly. Pro přírůstek hodnoty nemají zákony ovládající fyzikální jevy, alespoň ve smyslu, jenž je jim vkládán v rámci materialistických a mechanistických modelů, žádné vysvětlení. Hodnota je indikátorem potenciální schopnosti věci či činnosti splňovat lidské potřeby, které má různé zboží a služby pro různé jedince, a lze ji zjistit jen skrze jejich směnu pomocí vzájemného přizpůsobování jednotlivých mezních (marginálních) poměrů substituce (či ekvivalence). Hodnota není atributem či fyzikální vlastností, jíž by věci měly samy o sobě a nezávisle na vztazích k lidem, nýbrž je výhradně aspektem těchto vztahů, aspektem, díky němuž mohou lidé při svém rozhodování o využití věcí brát v úvahu lepší příležitosti, jež mohou pro jejich použití mít jiní. Přírůstek v hodnotě se objevuje pouze ve spojení s lidskými záměry a jedině vzhledem k nim má význam. Jak objasnil Carl Menger (1871/1981:121), hodnota "je úsudek, který si činí hospodární lidé o významu zboží, které mají k dispozici, pro zachování svého života a blahobytu". Ekonomická hodnota vyjadřuje měnící se míru schopnosti věci uspokojovat některé z množství nezávislých individuálních škál cílů.

Každý člověk má svůj charakteristický systém řazení cílů, za nimiž jde. Pouze málo jiných lidí - jestli vůbec někdo - může tento individuální žebříček cílů znát, a dokonce ani člověk sám jej nezná s na-

prostou přesností. Prostřednictvím systémů směny je koordinována práce miliónů jednotlivců, kteří se vyskytují v různých situacích, mají k dispozici různé věci, jsou nadáni rozličnými tužbami, nacházejí jiné přístupy k informacím o prostředcích, znají málo či nic o konkrétních potřebách někoho jiného a jsou zaměřeni na různé škály cílů. Jak se lidé navzájem přizpůsobují, vzniká neplánovaný systém vyššího řádu složitosti a vytváří se plynulý tok zboží a služeb, který pro značně velký počet zúčastněných jedinců splňuje jejich nejdůležitější očekávání a hodnoty. Velké množství různých posloupností jednotlivých cílů vytváří společnou a jednotnou škálu zprostředkujících či odrážených hodnot materiálních prostředků, jimiž jsou tyto soupeřící cíle dosažitelné. Protože většina materiálních prostředků je použitelná k mnoha odlišným cílům proměnlivé důležitosti a rozmanité prostředky se mohou často navzájem zastupovat, konečné hodnoty cílů se postupně začnou odrážet na jedné škále hodnot prostředků - tj. cen -, která závisí na jejich relativní vzácnosti a možnosti směny mezi jejich vlastníky.

Měnící se okolnosti vyžadují neustálou adaptaci partikulárních cílů, k jejichž dosažení je třeba použít určitých prostředků, a proto se tyto dvě řady škál různými způsoby a různou měrou v jednotlivých případech nutně mění. Osobní systémy klasifikace konečných individuálních cílů se od sebe sice liší, vykazují ovšem jistou stabilitu. Oproti tomu relativní hodnoty prostředků, na jejichž produkci se individuální úsilí zaměřují, podléhají neustálým náhodným výkyvům, které nelze anticipovat a jejichž příčiny nejsou pro většinu lidí srozumitelné.

Skutečnost, že hierarchie cílů je relativně stabilní (vyjadřuje to, co mohou mnozí pokládat za konstantní či "trvalou" hodnotu) a hierarchie prostředků v tak velké míře kolísá, vede mnohé idealisty k tomu, aby si cenili prvého, kdežto druhým opovrhovali. Sloužit neustále se měnící škále hodnot se vskutku může zdát zavrženíhodným. To je snad zásadním důvodem, proč se lidé, kteří se nejvíce starají o konečné cíle, nicméně často - proti svým vlastním intencím - pokoušejí mařit proces, jímž mohou nejlépe napomoci jejich uskutečnění. Většina lidí musí, chce-li dosáhnout svých cílů, získávat prostředky nejen k dosažení cílů vlastních, ale především prostředky k dosažení cílů jiných lidí. To znamená, že se tito lidé musí v jistém momentu zapojit do dlouhého řetězce aktivit, které nakonec dospějí k uspokojení nějaké neznámé potřeby někde daleko v čase i prostoru, předtím však

projdou četnými zprostředkujícími mezistadii, zaměřenými na odlišné cíle. Nálepka, již tržní proces připojuje k okamžitému produktu, bývá ve většině případů vším, co jedinec zná. Žádný člověk, který se účastní ku příkladu určité etapy procesu výroby šroubů, nemůže racionálně určit, kdy, kde a jak přispěje nebo by přispět měla konkrétní část, na níž pracuje, k uspokojení lidských potřeb. V rozhodování o tom, které z mnoha možných využití, v nichž ji (nebo kteroukoli jinou podobnou věc) lze upotřebit, by mělo být uspokojeno a které ne, mu nepomáhá ani statistika.

Další z příčin pocitu, že stupnice hodnot prostředků, tedy cen, je hrubá a vulgární, je očividně i to, že je pro všechny stejná, kdežto různé preference cílů jsou odlišné a osobní. Svoji individualitu dokládáme uplatňováním svého vkusu nebo porozuměním a smyslem pro kvalitu. Přesto dokážeme uskutečňovat takové množství cílů pouze díky informacím o relativní vzácnosti různých prostředků, jichž se nám dostává v podobě cen.

Zřejmý konflikt mezi dvěma hierarchiemi hodnot se výrazně zviditelní v rozšířeném řádu, v němž si většinou lidé vydělávají na živobytí tím, že poskytují prostředky jiným, jim neznámým lidem, a sami získávají prostředky, jež jsou nezbytné pro jejich vlastní záměry, od dalších, stejně jim cizích lidí. Jedinými obecnými měřítky hodnot se tak stávají hodnoty prostředků, jejichž význam už nezávisí především na účincích vnímaných těmi, kdo konkrétní věc užívají, a které jsou pohotově navzájem nahraditelné. Protože velké množství jedinců usiluje o velkou rozmanitost cílů, nebudou konkrétní použití, pro něž jiní konkrétní předmět požadují (a tedy ani to, jak jej každý bude oceňovat), známá. Tato abstraktní povaha čistě instrumentální hodnoty prostředků rovněž posiluje znevažující postoje k tomu, co je pociťováno jako "umělý" či "nepřirozený" charakter jejich hodnoty.

Adekvátní vysvětlení takových záhadných až znepokojivých jevů se poprvé objevila teprve asi před sto lety a šířila se s rozvíjením díla Williama Stanley Jevonse, Carla Mengera a Léona Walrase - zvláště v rakouské škole vycházející z Mengera - v tzv. teorii "mezního užitku" neboli "subjektivní" revoluci v ekonomické vědě. Zní-li to, co bylo řečeno v předcházejících odstavcích, neobvykle a složitě, je to jen známkou toho, že nejzákladnější a nejdůležitější objevy této revoluce dokonce ani dnes nedospěly do všeobecného povědomí. Právě objev, že ekonomické události nelze vysvětlovat událostmi předchozími, které by působily coby determinující příčiny, umožnil těmto revolučním myslitelům sjednotit ekonomickou teorii v koherentní systém. Přestože už klasická ekonomie - nebo, jak se jí také často říká, "klasická politická ekonomie" - provedla analýzu konkurenčního procesu a zejména způsobu, jímž mezinárodní obchod integroval národní řády spolupráce v řád mezinárodní, až marginalistická teorie užitku znamenala skutečné pochopení činitelů determinujících poptávku a nabídku, způsobu adaptace kvantity zboží potřebám a toho, jak míra relativní vzácnosti, vyplývající z vzájemného přizpůsobení, ovlivňuje jedince. Celý tržní proces se tedy začal pojímat jako proces přenosu informací umožňující lidem využívat a uvádět v činnost mnohem větší množství informací a dovedností, než k jakému by měli přístup jednotlivci.

Nyní nám připadá natolik samozřejmé, že užitečnost nějakého předmětu nebo činnosti, obvykle definovaná jako jejich schopnost uspokojovat lidské potřeby, nemá pro různé lidi stejný význam, že je až zatěžko pochopit, jak vůbec kdy mohli seriózní vědci pokládat užitečnost za objektivní, obecnou a dokonce měřitelnou vlastnost hmotných objektů. Fakt, že relativní užitečnost různých předmětů pro různé lidi je možno rozlišovat, nám neskýtá ani ten nejmenší základ pro srovnávání její velikosti. Ačkoli se lidé mohou shodnout na míře, v níž jsou jako jednotlivci ochotni přispět k nákladům na různě užitečné předměty, pojem "kolektivní užitečnost" nezastupuje žádný zjistitelný obsah - existuje stejně málo jako kolektivní myšlení a je přinejlepším jen metaforou. Ani skutečnost, že všichni příležitostně rozhodujeme, zda je určitá věc pro někoho jiného více nebo méně důležitá než pro nás, není důvodem k přesvědčení o existenci interpersonálního měřítka užitečnosti.

V jistém smyslu se vlastně v činnosti, jíž chce ekonomie vysvětlit, nejedná o fyzické jevy, ale o lidi. Ekonomické hodnoty jsou interpretací fyzických faktů z hlediska stupně vhodnosti různých druhů fyzických objektů k uspokojování potřeb v konkrétních situacích. Ekonomie (které dnes raději říkám *katallaxie* (Hayek, 1973)) by se dala označit za *meta*teorii, *teorii o* teoriích, které lidé vymysleli, aby vysvětlili, jak nejefektivněji objevovat a využívat různé prostředky k různorodým účelům. Za těchto okolností už tak nepřekvapuje, že se vědci ve fyzikálních oborech často cítí zaskočeni, setkají-li se s podobnými argumenty, a že jim ekonomové často připomínají spíše filosofy než "skutečné" vědce.

Marginalistická teorie užitku sice znamenala základní posun vpřed, byl to ale posun skrytý. Nejprvnější formulaci této myšlenky v anglofonním světě můžeme nalézt u W. S. Jevonse. Po jeho předčasné smrti a také v důsledku postavení jeho jediného významného žáka Wicksteeda, který nepronikl do akademických kruhů, byla však dlouho přehlížena, protože panující akademickou autoritou byl Alfred Marshall, který se jen zdráhavě odchyloval od stanoviska J. S. Milla. Rakouský spoluobjevitel této teorie, Carl Menger, měl více štěstí a nalezl dva vysoce talentované žáky najednou (Eugena von Böhm-Bawerka a Friedricha von Wiesera). Ti v jeho práci pokračovali a založili tradici, jež vyústila v obecné přijetí moderní ekonomické teorie pod jménem "rakouská škola". Svým důrazem na takzvanou "subjektivní" povahu ekonomických hodnot vytvořila nové paradigma pro objasnění struktur spontánně vyrůstajících z lidské interakce. V posledních čtyřiceti letech byl však přínos této teorie opět zastíněn, tentokrát nástupem "makroekonomie" hledající kauzální spojení mezi hypoteticky měřitelnými entitami či jejich statistickými soubory. Přiznávám, že ty někdy mohou indikovat jisté *vágní* pravděpodobnosti, rozhodně ale nevysvětlují procesy významné pro vznik těchto struktur.

Panuje však falešná představa, že makroekonomie je životaschopná a potřebná (tomuto omylu napomáhá i široké využití matematiky profesionálními ekonomy, které zajisté dělá silný dojem na politiky, jimž chybí jakékoli matematické vzdělání, ale ve skutečnosti se často příliš neliší od magických praktik), a tudíž se mnoho názorů ovládajících systém vlády a politiku stále ještě opírá o naivní vysvětlení ekonomických jevů, jako jsou hodnota a ceny, o vysvětlení, která se marně snaží je objasnit jako "objektivní" propria nezávislá na lidském poznání a cílech. Podobná vysvětlení neumí vyložit funkci či uvědomit si nepostradatelnost obchodu a trhu v koordinaci produktivních snah obrovského počtu lidí.

Některé návyky, jimž se podařilo vetřít se do matematické analýzy tržního procesu, často pomýlí i zkušené ekonomy. Na příklad zvyk odvolávat se na "existující stav znalostí" a informace dostupné aktivním činitelům tržního procesu buď jako na "data", nebo "danosti" (či dokonce v podobě pleonasmu "daná data") často způsobuje, že ekonomové začnou mít za to, že tyto znalosti se nevyskytují jen v rozptýlené formě, ale že nějaká jednotlivá mysl by mohla být schopna je obsáhnout jako celek. To pak zastírá povahu konkurence coby metody objevování. V takových pojetích tržního řádu se jako "problém" k řešení prezentuje cosi, co ve skutečnosti pro žádného účastníka trhu problémem není, protože určující faktické okolnosti, na kterých trh v onom řádu závisí, nemohou být známy

nikomu. Problémem není, jak využít *daného* poznání jako celku, ale jak umožnit, aby poznání, které není a nemůže být k dispozici nějaké jednotlivé mysli, mohlo být využito ve své fragmentární a rozptýlené podobě mnoha navzájem se ovlivňujícími jednotlivci. Nejedná se zde o problém pro ty, kdo jednají, ale pro teoretiky pokoušející se jejich jednání vysvětlit.

Tvorba bohatství není zkrátka a dobře fyzikálním procesem a nelze ji vysvětlit sledem příčin a účinků. Nepodmiňují ji objektivní fyzické fakty známé nějaké jedné mysli, ale oddělené, lišící se informace miliónů lidí, které sedimentují v cenách sloužících k orientaci při dalším rozhodování. Když trh řekne jednotlivému podnikateli, že většího zisku lze nabýt tím a tím způsobem, může tento podnikatel napomoci svému prospěchu a zároveň přispět celku (z hlediska stejných prvků ekonomické rozvahy, jichž užívá většina jiných) větším dílem, než kdyby postupoval jiným možným způsobem. Ceny totiž účastníky trhu informují o stěžejních okamžitých podmínkách, od nichž se odvíjí celá dělba práce - sdělují aktuální poměr vzájemné konvertibility (či "substitucionality") různých zdrojů, ať jako prostředků k produkci jiného zboží či k naplňování konkrétních lidských potřeb. Zde je dokonce irelevantní, jaká celková množství má lidstvo k dispozici. Takovou "makroekonomickou" znalost použitelných agregátních kvantit různých věcí ani nemáme, ani nepotřebujeme a nebyla by ani prospěšná. Každá představa měření úhrnného materiálního produktu, který sestává z nesmírného množství komodit v proměnlivých kombinacích, je mylná - ekvivalence zboží pro lidské záměry závisí na lidském vědomí a jedině tehdy, převedeme-li hmotná množství na ekonomické hodnoty, můžeme začít o těchto záležitostech uvažovat.

Pro velikost produktu má zásadní význam a určujícím činitelem vytvářejícím kvantity jednotlivých druhů komodit je, jakým způsobem miliony jednotlivců slaďují své odlišné znalosti o konkrétních zdrojích do místních a časových souborů, přičemž volí mezi ohromným počtem možností, z nichž žádnou nelze samu o sobě označit za nejefektivnější, aniž bychom znali relativní vzácnost různých prvků, jak ji indikují jejich ceny.

Významným krokem k pochopení role relativních cen v určování nejlepšího využití zdrojů byl Ricardův objev principu komparativních nákladů, o kterém Ludwig von Mises právem prohlásil, že by se měl nazývat Ricardovým zákonem spolupráce (1949:159-64). Jedině cenové relace řeknou podnikateli, kde výnos dostatečnou měrou převýší náklady, a do jakého konkrétního podniku se tedy vyplatí vložit

limitovaný kapitál. Takové ukazatele usměrňují jeho počínání k neviditelnému cíli, totiž k uspokojování vzdáleného neznámého spotřebitele finálního výrobku.

Ekonomická nedovzdělanost intelektuálů

Porozumění obchodu a vysvětlením, jak jsou určovány relativní hodnoty, která nám předkládá marginalistická teorie, je základním předpokladem pochopení řádu, na němž závisí obživa stávajících mas lidí. Tyto věci by měl znát každý vzdělaný člověk. Obecná nedůvěra, s níž intelektuálové k celému tomuto předmětu většinou přistupují, však takovému porozumění brání. Skutečnost, objasněná teorií mezního užitku, že se mohlo stát zvláštním úkolem každého jednotlivce, aby svými osobními znalostmi a dovednostmi pomáhal uspokojovat potřeby komunity skrze přispění *své volby*, je cizí jak primitivnímu myšlení, tak i převládajícímu konstruktivismu a také ovšem explicitnímu socialismu.

Nebudeme nijak přehánět, řekneme-li, že tato teorie je známkou emancipace člověka. Dělba dovedností, vědomostí a práce, o kterou se opírá rozvinutá civilizace, byla vyvolána rozvojem individualismu. Dnešní ekonomičtí historikové jako Braudel (1981-84) si začali uvědomovat, že zavrhovaný překupník usilující o zisk umožnil moderní rozvinutý řád, moderní technologii a velikost nynější populace. Schopnost - ne méně než svoboda - řídit se vlastním poznáním a podle svých rozhodnutí a nenechat se unášet skupinovým duchem je výsledkem vývoje intelektu, za nímž naše city trochu pokulhávají. Přestože mohou být příslušníci primitivní tlupy ochotni přiznat vyšší znalosti uctívanému vůdci, mají za zlé svému bližnímu, zná-li způsob, jak získat pomocí sotva pozorovatelného úsilí to, čeho jsou jiní schopni nabýt pouze tvrdou prací. Stále se má za to, že tajit lepší informace a užívat je k individuálnímu či soukromému zisku je jaksi nepřístojné a že to přinejmenším nenapomáhá dobrým sousedským vztahům. Takové primitivní reakce přežívají dlouho poté, co se specializace stala jediným způsobem, jak využít velkou rozmanitost nabytých informací.

Podobné reakce nepřestávají ani dnes ovlivňovat politické názory a činnost, stále brání rozvoji nejúčinnější organizace výroby a podněcují falešné socialistické naděje. Situace, kdy lidstvo, které vděčí za pokrytí svých potřeb stejnou měrou obchodu i výrobě, obchod odsuzuje a výrobu nadhodnocuje, vytváří takový stav věcí, který nutně působí na politické postoje deformujícím vlivem.

Neznalost funkce obchodu, jež zpočátku živila strach a ve středověku vedla k neodbornému reglementování a která teprve relativně nedávno ustoupila lepšímu porozumění, se tedy nyní opět vrátila v nové pseudovědecké podobě. V ní se propůjčuje pokusům o technokratickou ekonomickou manipulaci, které - protože se zákonitě nezdaří - povzbuzují moderní formu nedůvěry ke "kapitalismu". Situace se však může zdát ještě horší, obrátíme-li pozornost k jistým dalším uspořádávajícím procesům, jimž lze porozumět dokonce ještě hůře než obchodu, tj. k procesům ovládajícím peníze a finance.

Nedůvěra k penězům a financím

Předsudek pramenící z nedůvěry v tajemno dostává ještě výraznější podobu, máme-li co do činění s těmi nejabstraktnějšími institucemi vyspělé civilizace, na nichž obchod závisí, které zprostředkují nejobecnější, nepřímé, odtažité a nepozorované účinky individuálního jednání a které - přestože jsou pro zformování rozšířeného řádu nepostradatelné - skrývají své řídící mechanismy před zkoumavým pohledem. Jsou to peníze a na nich založené finanční instituce. V okamžiku, kdy je výměnný obchod se zbožím nahrazen nepřímou směnou zprostředkovanou penězi, končí snadná srozumitelnost a objevují se abstraktní interpersonální procesy dalece přesahující i to nejosvícenější individuální vnímání.

Peníze, pravá "mince" každodenní interakce, jsou tou nejméně chápanou věcí a - možná spolu se sexem - předmětem největší, rozumem naprosto nedotčené obrazotvornosti. Stejně jako sex i ony zároveň fascinují, matou i odpuzují. Literatura pojednávající o penězích je pravděpodobně obsáhlejší než spisy věnované kterémukoli jinému samostatnému námětu. Když ji budeme procházet, přikloníme se nejspíše k autorovi, který kdysi dávno prohlásil, že žádná jiná věc, lásku nevyjímaje, lidi tak často nedohání k šílenství. "Kořen zajisté všeho zlého jestiť milování peněz," píše se v Bibli (I Tim. 6:10). Běžnější je však *ambivalentní* postoj k nim - peníze se v jednu a tutéž chvíli jeví být nejmocnějším nástrojem svobody i nejúskočnější zbraní útlaku. Tento nejobecněji přijímaný prostředník směny vyvolává všechnu tu tíži, již lidé pociťují ve vztahu k procesu, kterému nerozumí, který zároveň milují i nenávidí, jehož některých účinků se vášnivě dožadují, kdežto jiné, od nich neoddělitelné, se jim hnusí.

Fungování peněžní a úvěrové struktury patří spolu s jazykem a morálkou mezi ty spontánní systémy, které se nejvíce vzpírají snahám

o přiměřené teoretické vysvětlení, a zůstává příčinou vážných neshod mezi odborníky. I někteří profesionální teoretikové se již smířili s myšlenkou, že jednotlivosti nutně unikají vnímání a že složitost celku si vynucuje, abychom se spokojili s výklady abstraktních vzorců, které se spontánně vytvoří, s výklady, jež sice mohou mnohé objasnit, ovšem nedávají žádnou možnost předvídat jakýkoli konkrétní výsledek.

Peníze a finance netrápí jen profesní odborníky. Neustále také budí - podobně jako obchod a z větší části ze stejných příčin - podezíravost moralistů. Moralista má několik důvodů k nedůvěře vůči tomuto univerzálnímu prostředku nabývání a manipulování moci nad nejrozmanitějšími cíli tím nejméně viditelným způsobem. Předně, zatímco snadno vidíme, jak se využilo mnoha jiných předmětů bohatství, konkrétní či jednotlivé účinky, které má užití peněz na člověka, jenž je vydá, či na jiné lidi, často zůstávají nerozpoznatelné. Za druhé, i když některé z účinků peněz rozlišitelné jsou, lze jich užít jak pro dobré, tak i pro špatné cíle - takže maximální mnohostrannost, která je činí tak prospěšnými pro jejich držitele, je také dělá tím podezřelejšími pro moralistu. A konečně, jejich obratné využití a z něho pocházející velké zisky se zdají být - podobně jako u obchodu - odtržené od fyzické práce a zjistitelných zásluh a dokonce nemají vůbec co do činění s nějakým materiálním substrátem, fungují-li v "čistě papírových transakcích". Jestliže se lidé báli řemeslníků a kovářů, kteří přetvářeli materiální substanci, měli-li strach z obchodníků proměňujících takové nehmatatelné kvality, jako je na příklad hodnota, jaké obavy teprve musí mít z bankéře, jenž provádí transformace s těmi nejabstraktnějšími a zcela nemateriálními ekonomickými institucemi? Dospěli jsme k vrcholu postupného nahrazování vnímatelného a konkrétního abstraktními pojmy, které odrážejí pravidla řídící jednání. Peníze a jejich instituce leží jaksi za hranicemi chvályhodného a srozumitelného fyzického úsilí tvorby, v říši, kde končí chápání konkrétního a kde panují nepochopitelné abstrakce.

Tento předmět tedy zároveň mate specialisty i pohoršuje moralisty. Ti i oni jsou vylekáni, když zjišťují, že celek přerostl naši schopnost odhadovat a kontrolovat sled událostí, na nichž jsme závislí. Zdá se, že se nám to zcela vymklo z rukou či - jak se výmluvněji vyjadřuje němčina - *ist uns über den Kopf gewachsen* (těm, jejichž jazykem je čeština, to také "přerostlo přes hlavu", pozn. překl.). Není divu, že výrazy vztahující se k penězům jsou tak emfatické a nadsazené. Někteří

se snad stále ještě domnívají - jak uvádí Cicero (*De officiis*, II:89) o Catovi starším -, že půjčování peněz je stejný zločin jako vražda. Římští stoupenci stoické školy, na příklad sám Cicero nebo Seneca, sice již projevili v těchto otázkách lepší porozumění, ale současné názory na tržní úrokové míry půjček nejsou o moc lichotivější, přestože úroky mají obrovský význam pro nasměrování toku kapitálu do nejproduktivnějších odvětví. A tak stále můžeme slyšet o "špinavém kšeftu", "hrabivém instinktu", "čachrářských praktikách" a "zaprodancích mamonu" (k tomu blíže viz Braudel, 1982b).

Problém nekončí hrubými nadávkami. Peněžní instituce jsou - stejně jako morálka, právo, jazyk a biologické organismy - výsledkem spontánního uspořádání a jsou také podobně podřízené změnám a selekci. Zdá se však, že vývoj monetárních institucí je mezi všemi spontánně vyrostlými formacemi tím nejméně uspokojivým. Jen málo lidí si troufne na příklad tvrdit, že se zdokonalilo jejich fungování za posledních přibližně sedmdesát let, tedy od doby, kdy byl v podstatě automatický mechanismus založený na mezinárodním zlatém standardu na doporučení expertů nahrazen záměrnými národními "měnovými strategiemi". Zkušenosti lidstva s penězi skýtají vskutku dobré důvody k nedůvěře k nim, nejsou jimi však důvody, které se všeobecně uvádějí. *Spíše zde jde o to, že se do selektivních procesů v této oblasti více než kdekoli jinde rušivě zasahuje; selekci prostřednictvím evoluce stojí v cestě vládní monopoly znemožňující konkurenční experimentování.*

Pod ochrannou rukou vlády narostl měnový systém do velké složitosti, ale protože zatím byla povolena jen mizivá míra soukromého experimentování a výběru mezi alternativními prostředky, stále ještě vlastně zcela nevíme, co by byly dobré peníze nebo jak dobré by mohly být. Zmíněné zásahy a monopol nejsou nijak nové. Objevily se téměř okamžitě poté, co byla za obecně akceptovatelného prostředníka směny přijata ražená mince. Přestože jsou peníze nezbytnou podmínkou fungování rozsáhlého řádu spolupráce svobodných lidí, byly, sotva se jen objevily, vládami tak bezostyšně zneužívány, že se staly primárním zdrojem narušování všech sebeuspořádávajících procesů v rozšířeném řádu lidské spolupráce. Historie vládního řízení peněz je - až na několik krátkých šťastných období - sledem neustálých podvodů a úskoků. V tomto ohledu vlády projevily daleko větší nemorálnost, než s jakou by mohl vůbec kdy mít co společného nějaký soukromý činitel, který by nabízel odlišný druh peněz v konkurenci

s jinými. Už jinde jsem uvedl (Hayek, 1976/78 a 1986:8-10), že by tržní ekonomika mohla lépe rozvinout své možnosti, kdyby byl zrušen státní monopol na peníze, nebudu zde tedy svoji argumentaci opakovat.

Hlavní předmět našeho zájmu zde - zarputile nepřátelské mínění v "pekuniárních otázkách" - spočívá v neznalosti nepostradatelné role, již peníze hrají v umožnění rozšířeného řádu lidské spolupráce a v celkové kalkulaci tržních hodnot. Bez peněz by se vzájemná spolupráce nemohla rozšířit za hranice lidského vědomí, tedy ani za hranice toho, co je vysvětlitelné a může být jednoduše rozpoznáno jako prospěšné a umocňující lidské možnosti.

Odsuzování zisku a opovržení obchodem

Beaux esprits naší doby, intelektuálové, o nichž jsme právě opět mluvili a jimž jsme se věnovali i v předchozích kapitolách, vznášejí námitky, které se mnoho neliší od námitek příslušníků primitivních tlup, což mne vedlo k tomu, abych jejich požadavky a přání nazval atavistickými. Intelektuálové nasáklí konstruktivistickými předpoklady brojí nejvíce proti tomu, že lidé aktivně zúčastnění na tržním řádu, obchodu, peněžních a finančních institucích, tedy výrobci, obchodníci a bankéři, se nestarají o konkrétní potřeby známých lidí, ale o abstraktní kalkulace nákladů a zisku. Zapomínají ale na argumenty, které jsme zde vypočítali, nebo je vůbec neznají. Právě zájem o zisk umožňuje efektivnější využití zdrojů. Přináší nejproduktivnější využití potenciální podpory jiných obchodních počinů. Nabubřelý socialistický slogan "Výroba pro užitek, ne pro zisk", který v té či oné podobě nacházíme od Aristotela až po Bertranda Russella, od Alberta Einsteina po arcibiskupa Camaru z Brazílie (a často - též už od Aristotela - s tím dodatkem, že zisku se dosahuje na "úkor jiných"), prozrazuje neobeznámenost se způsobem, jakým se produktivní kapacita znásobuje, když různí jedinci získávají přístup k různým znalostem, jejichž souhrn překračuje množství, jež by mohl nashromáždit kterýkoliv jednotlivý člověk. Podnikatel *musí* ve svých aktivitách proniknout za známá použití prostředků a bezprostřední konkrétní cíle, má-li poskytnout prostředky k produkci jiných prostředků, které zase slouží jiným lidem atd. - tedy má-li sloužit *rozmanitým* konečným cílům. Ceny a zisk jsou vším, co většina výrobců potřebuje k tomu, aby mohla účinněji uspokojovat potřeby neznámých lidí. Jsou nástrojem k pátrání - podobně jako dalekohled rozšiřuje okruh viditelného

pro vojáka či lovce, námořníka či pilota. Tržní proces dává většině lidí materiální a informační zdroje, jichž je třeba k tomu, aby dosáhli *toho, co chtějí*. Je tedy naprosto nezodpovědné, když se intelektuálové, kteří většinou nevědí, co si počít, mají-li najít způsob, jak by bylo lze dosáhnout konkrétních výsledků, aby se to co nejméně dotklo jiných cílů, vysmívají starostem o náklady. Jsou zaslepeni rozhořčením nad podloženou *nadějí* na značné zisky, které se zdají být v nepoměru k úsilí vynaloženému v konkrétních případech. Jedině tato naděje však umožňuje tento druh experimentování.

Sotva si lze tedy představit, že by člověk dobře poučený v problematice trhu mohl s poctivým úmyslem odsuzovat snahu o zisk. Zavrhování zisku je důsledkem neznalosti a přístupu, který můžeme - chceme-li - obdivovat u askety, jenž si zvolil, že se spokojí jen s malým dílem bohatství tohoto světa, který je však - je-li uskutečňován formou omezování zisku jiných - sobecký, protože vnucuje asketismus a vlastně i strádání všeho druhu jiným lidem.

Kapitola sedmá

NÁŠ ZKOMOLENÝ JAZYK

Ztratí-li slova svůj význam,
ztratí lidé svou svobodu.

Konfucius

Slova jako vodítka jednání

Obchod, migrace, růst počtu a míšení obyvatelstva lidem nejenom otevíraly oči, ale také rozvazovaly jazyky. Neprobíhalo to jednoduše jen tak, že se obchodníci na svých cestách setkávali s cizími jazyky a někdy se jim i naučili. Nutilo je to také uvažovat o různých konotacích klíčových slov (třeba jen proto, aby se vystříhali urážky svých hostitelů nebo neporozumění podmínkám výměnných dohod), čímž získávali nové a rozdílné pohledy na nejzákladnější věci. Rád bych nyní uvážil některé z problémů vztahujících se k jazyku, jež provázejí konflikt mezi primitivním společenstvím a rozšířeným řádem.

Všichni lidé - primitivní nebo civilizovaní - třídí své vjemy částečně prostřednictvím atributů, které je jazyk naučil spojovat se skupinami smyslových charakteristik. Jazyk nám umožňuje nejen označovat objekty dané našim smyslům jako jednotlivé entity, ale také klasifikovat nekonečnou rozmanitost kombinací charakteristických znaků podle toho, co od nich očekáváme a co s nimi můžeme dělat. Takové označování, klasifikace a rozlišování jsou samozřejmě dosti nepřesné. Důležitější je, že každé užití jazyka je zatíženo teoriemi o našem prostředí či jeho interpretacemi. Jak rozpoznal Goethe, vše, o čem si myslíme, že je faktem, je již teorií - to, co "známe" o svém okolí, je naší interpretací tohoto okolí.

V důsledku toho se setkáváme s různými obtížemi, máme-li analyzovat a podrobit kritice své vlastní názory. Na příklad četné obecně zastávané domněnky žijí pouze implicitně ve slovech nebo ve slovních spojeních, která je v sobě skrývají, a nemusí se nikdy stát výslovnými; nejsou vlastně nikdy vystaveny kritice. Z toho plyne, že jazyk nepředává pouze moudrost, ale i jakýsi typ hlouposti, který se dá jen velmi těžko vykořenit.

Nesnadné je také vysvětlit konkrétním slovníkem - pro jeho vlastní omezení a konotace, jež nese - něco odlišného od toho, co se pomocí a prostřednictvím daného jazyka tradičně vysvětlovalo. Nejen že je těžké popsat, natož vysvětlit, něco nového zažitými pojmy, nesnáze může

způsobit i snaha roztřídit, co už dříve jazyk konkrétním způsobem klasifikoval, zvláště pokud to byl způsob vycházející z vrozené rozlišovací schopnosti našich smyslů.

Tyto komplikace byly některým vědcům podnětem, aby pro své obory vymýšleli jazyky nové. Reformátoři, zvláště pak socialisté, byli poháněni stejnou naléhavou potřebou a někteří z nich navrhovali promyšlenou reformu jazyka v naději, že se jim snáze podaří obrátit lidi na své vlastní přesvědčení (viz Bloch, 1954-59).

Vzhledem k těmto problémům má náš slovník a teorie v něm usazené klíčové postavení. Pokud mluvíme jazykem založeným na mylné teorii, vytváříme a udržujeme omyly. Tradiční slovník, stále hluboce ovlivňující naše vnímání světa a lidské interakce v něm, a teorie a interpretace v tomto slovníku uložené zůstávají v mnoha ohledech velmi primitivní. Podstatná část této slovní zásoby se utvořila během dlouhých minulých epoch, kdy naše mysli interpretovaly sdělení našich smyslů značně odlišně. Přestože jsme se hodně z toho, co víme, naučili prostřednictvím jazyka, významy jednotlivých slov nás svádějí na scestí. Neustále užíváme termínů nesoucích zastaralé konotace, i když chceme vyjádřit nové a lepší chápání jevů, k nimž se vztahují.

Názorným příkladem je způsob, jakým tranzitivní slovesa připisují neživým předmětům svého druhu myšlenkovou aktivitu. Naivní a nepoučená mysl má sklon předpokládat přítomnost života všude tam, kde vnímá pohyb, stejně jako předpokládá myšlenkovou aktivitu či ducha v dějích, u nichž si představuje nějaký záměr. Situaci ještě ztěžuje skutečnost, že evoluce lidstva se, jak se zdá, do jisté míry opakuje v průběhu raného vývoje každé lidské mysli. Jean Piaget v knize *Dětské pojetí světa* (1929:359) píše: "Dítě začíná tím, že ve všem vidí záměr." Teprve druhotně se mysl zabývá diferenciací mezi záměry věcí jako takových (animismus) a záměry tvůrce věcí (artificialismus). Animistické konotace se pojí k mnoha základním slovům, především pak k těm, která zachycují události, jež doprovázejí vznik řádu. Nejenom "fakt" sám, ale i slovesa "způsobit", "donutit", "rozdělit", "upřednostnit" a "organizovat", tedy termíny nepostradatelné při popisu neosobních procesů, stále u mnohých evokují představu osobního činitele.

Samo slovo "řád" je jasným příkladem výrazu, který byl až do Darwinovy doby téměř univerzálně chápán tak, že implikuje jednání osoby. Na začátku minulého století měl i Jeremy Bentham, myslitel ohromného významu, za to, že "řád předpokládá cíl" (1789/1887,

Spisy: II, 399). Lze dokonce říci, že animistický výklad lidského světa - koncepce, z níž představovala "neviditelná ruka" Adama Smitha pouze částečný únik - převládal v ekonomické teorii až do "subjektivní revoluce", tedy do té doby, dokud se v sedmdesátých letech devatenáctého století nezačala lépe chápat zásadní role konkurenci determinovaných tržních cen. Přesto jsou dodnes studie vztahující se k lidským záležitostem - snad mimo oblast vědeckého zkoumání práva, jazyka a trhu - pořád ještě v područí slovníku, jenž byl z velké části odvozen z animistického myšlení.

Jeden z nejvýznamnějších příkladů pochází od socialistických autorů. Čím detailněji studujeme díla socialistů, tím jasněji se vyjeví, že daleko více přispěli k uchování animistického myšlení a jazyka než k jejich reformě. Zastavme se na příklad u personifikace "společnosti" v historizující tradici Hegela, Comta a Marxe. Socialismus se svou "společností" je vskutku nejčerstvější formou animistických interpretací řádu, jež v historii představovala různá náboženství (se svými "bohy"). Skutečnost, že se socialismus často staví proti náboženství, toto tvrzení nijak neoslabuje. Socialisté se domnívají, že veškerý řád je výsledkem záměru, a soudí, že řád musí být zdokonalitelný lepším plánem nějakého vyššího intelektu. Proto si socialismus plně zaslouží místo v každém směrodatném seznamu rozmanitých forem animismu, jaký na příklad předběžně sestavil E. E. Evans-Pritchard ve svých *Teoriích primitivního náboženství* (1965). Ve světle pokračujícího vlivu animismu by bylo pravděpodobně i dnes unáhlené dát za pravdu pronikavému mysliteli W. K. Cliffordovi, který již za Darwinova života prohlásil, že "*účel* již přestal mezi vzdělanými lidmi předpokládat *plán*, vyjma případů, v nichž je nezávisle pravděpodobné působení lidí" (1879:117).

Trvající vliv socialismu na jazyk intelektuálů a učenců je zřejmý také v deskriptivních historických a antropologických studiích. Braudel se příhodně ptá: "Kdo z nás nikdy nemluvil o *třídním boji, výrobních způsobech, pracovní síle, nadhodnotě, relativním zbídačení, praxi, odcizení, základně, nadstavbě, užitné hodnotě, směnné hodnotě, prvotní akumulaci, dialektice, diktatuře proletariátu...*?" (Všechny výrazy údajně buď od Karla Marxe přímo pocházejí, nebo je alespoň zpopularizoval; viz Braudel 1982b.)

U většiny právě zmíněných příkladů řeči nejsou základem prostá konstatování faktů, ale interpretace či teorie následků a příčin domnělých faktů. Právě Marxovi můžeme také poděkovat za to, že zavedl termín "společnost" pro označení státu a donucovací organizace, kterážto klička má vyvolat dojem, že můžeme promyšleně regulovat jednání jednotlivců poněkud jemnější a laskavější metodou než hrubým náttlakem. Samozřejmě rozšířený, spontánní řád - hlavní námět této knihy - by byl stejně neschopen "jednat" s jednotlivými lidmi nebo na ně "vědomě působit", jako je k tomu nezpůsobilý národ nebo populace. Na druhé straně "stát" nebo lépe "vláda", což bývalo - dokud nepřišel Hegel - v Anglii běžně používané (a poctivější) slovo, pro Marxe evidentně až příliš otevřeně a jasně naznačovaly ideu autority, kdežto vágní termín "společnost" mu umožňoval podsunout zdání, že její panování zajistí určitý druh svobody.

Ve významu slov se často skrývá nejen moudrost, ale i omyl. Ve slovech přežívají naivní interpretace, o kterých víme, že jsou falešné, i nanejvýš prospěšná, byť často nedoceněná sdělení, a skrze ně podmiňují naše rozhodnutí. Zvláštní význam v naší diskusi má ta nešťastná skutečnost, že mnohá slova, jimiž vyjadřujeme různé aspekty rozšířeného řádu lidské spolupráce, obsahují matoucí konotace pocházející z dřívějšího společenství. Vskutku hodně slov v našem jazyce má tu vlastnost, že používá-li je člověk ze zvyku, vedou k závěrům, k nimž by střízlivé uvažování o daném předmětu nedospělo, k závěrům, jež navíc popírají vědecké důkazy. Právě tento důvod mě přiměl, abych si při psaní této knihy zakázal užívat slov "společnost" a "společenský" či "sociální" (i když se nevyhnutelně příležitostně vyskytují v názvech knih a v citacích výroků jiných autorů; též jsem několikrát nechal nedotčeny výrazy jako "společenské vědy" nebo "studie o společnosti"). Přestože jsem dosud těchto termínů *neužíval*, hodlám je nyní *prodiskutovat* - a s nimi i některá jiná slova fungující podobně -, abych odhalil něco z jedu, jímž je náš jazyk nasáklý, zvláště pak ten jazyk, který hovoří o řádech a strukturách lidské interakce a vzájemných vztahů.

Poněkud zjednodušená citace Konfucia v záhlaví této kapitoly je pravděpodobně nejstarším dochovaným vyjádřením podobných obav. Zkrácená podoba, na niž jsem narazil nejdříve, je zjevně důsledkem toho, že čínština nemá samostatné slovo (nebo soubor znaků) pro svobodu. Zdá se také, že ona citace logicky vystihuje Konfuciovo pojetí žádoucí podmínky jakékoli uspořádané skupiny lidí, jak ji vyjádřil ve *Zlomcích* (1938:XIII, 3, 171-2): "Bude-li jazyk nepřesný ... nebudou mít lidé kam položit ruku a nohu." Jsem zavázán Davidu Hawkesovi z Oxfordu, že vyhledal věrnější překlad úryvku, který jsem často uváděl v ne zcela korektní formě.

Nedostačivost našeho současného politického slovníku je dána jeho rodovou souvislostí se starověkými mysliteli Platónem a Aristotelem, kteří - jelikož postrádali koncepci evoluce - pokládali řád lidských záležitostí buď za uspořádání daného a neměnného počtu lidí, kteří jsou zcela známí vládnoucí autoritě, nebo - a to je podobné u většiny náboženství včetně socialismu - za záměrný produkt nějakého vyššího ducha. (Zájemci o zkoumání vlivu slov na politické myšlení najdou řadu informací u Demandta (1978). V angličtině pak provedl užitečný rozbor klamů, jež s sebou nese metaforický jazyk, Cohen (1931). Nejobsažnější rozprava o politickém zneužívání jazyka se nachází v německých studiích, viz H. Schoeck (1973) a H. Schelsky (1975:233-249). Sám jsem se dříve některými z těchto otázek také zabýval (1967/78:71-97; 1973:26-54; 1976:78-80).)

Terminologická nejasnost a rozdíly systémů koordinace

Porůznu jsme se snažili vyvarovat zmatení, která často pramení z dvojznačnosti slov, jako na příklad "přirozený" a "umělý" (viz Dodatek A), "genetický" a "kulturní" apod. Jak si mohl čtenář všimnout, dávám také obecně přednost méně obvyklému, ale přesnějšímu termínu "oddělené vlastnictví" před zavedenějším výrazem "soukromé vlastnictví". Nejasných a matoucích termínů je samozřejmě mnoho, některé z nich však působí závažnější škody.

Na příklad američtí socialisté se záměrně dopustili klamu, když si přivlastnili označení "liberalismus". Joseph A. Schumpeter k tomu příhodně uvádí (1954:394): "Lze spatřovat nejvyšší, byť nechtěnou poklonu v tom, že nepřátelé systému soukromého podnikání měli za moudré si toto označení přisvojit." Totéž stále větší měrou platí o evropských politických stranách středu, které buď - jako v Británii - nesou jméno liberální, nebo - jako v západním Německu - se za liberální prohlašují, ovšem neváhají tvořit koalice s otevřeně socialistickými stranami. Už před více než dvaceti pěti lety (1960, Postscriptum) jsem si posteskl nad tím, že gladstonovský liberál se již téměř vůbec nemůže za liberála označit, nechce-li budit dojem, že věří v socialismus. Nejedná se zde o vývoj nějak nový - už roku 1911 vydal L. T. Hobhouse knihu s názvem *Liberalismus*, přestože správně by se měla jmenovat *Socialismus*. Vhodně byla následována knihou s titulem *Základy sociální spravedlnosti* (1922).

Tento konkrétní posun je velmi závažný a dnes už jej zřejmě nejde odčinit. Nyní se však musíme v souladu s obecným námětem naší knihy soustředit na dvojsmyslnost a vágnost pojící se na povšechná pojmenování jevů v lidské interakci. Nevhodnost termínů, jichž užíváme ve vztahu k různým formám lidské interakce, je pouze dalším symptomem, dalším projevem panujícího, zcela neadekvátního intelektuálského chápání procesů, jež koordinují lidská snažení. Tato slova jsou natolik nevhodná, že ani nemůžeme, když jich užíváme, jasně vymezit, o čem vlastně mluvíme.

Celkem dobře lze začít pojmenováními, jež se všeobecně uplatňují v rozlišování dvou protikladných principů řádu lidské spolupráce, slovy kapitalismus a socialismus. Obě jsou ošidná a politicky předpojatá. Původně měla tato označení zmíněné systémy objasňovat, avšak nic podstatného o jejich povaze nevypovědělá. Konkrétně slovo "kapitalismus" (které Karel Marx ještě v roce 1867 neznal a nikdy je neužíval) "proniklo do politické rozpravy jako přirozený protiklad socialismu" až roku 1902 prostřednictvím výbušné knihy Wernera Sombarta *Der moderne Kapitalismus* (Braudel, 1982a:227). Termín sugeruje systém sloužící speciálním zájmům vlastníků kapitálu, a tak zákonitě vyvolává opozici těch, kteří - jak jsme již viděli - jsou hlavními příjemci jeho výhod, tedy příslušníků proletariátu. Činnost vlastníků kapitálu umožnila proletariátu přežít a početně se rozrůst; v jistém smyslu jej vlastně vyvolala v život. Je pravda, že vlastníci kapitálu umožnili rozšířený řád vzájemného styku mezi lidmi a snad právě to vedlo některé kapitalisty k hrdému přijetí tohoto jména jako označení výsledku svého úsilí. Byl to nicméně nešťastný vývoj, protože termín skrytě odkazoval na fakticky neexistující střet zájmů.

Poměrně vhodnějším jménem pro rozšířený ekonomický řád spolupráce je "tržní ekonomika" nebo "tržní hospodářství", označení importované z Německa. Přesto ani ono není prosto jistých vážných nedostatků. Především není tzv. tržní ekonomika ekonomikou v přísném smyslu slova, ale komplexem ohromného počtu navzájem se ovlivňujících individuálních ekonomik, s nimiž sice sdílí jisté vymezující charakteristiky, rozhodně však ne všechny. Dáme-li složitým strukturám, které jsou výsledkem vzájemného působení individuálních ekonomik, jméno naznačující, že jsou rovněž záměrnými konstrukcemi, vylíhne se z toho personifikace a animismus, které stojí u zrodu tak časté mylné představy o procesech lidské interakce a jimž se tolik snažíme vyhnout. Držme stále v patrnosti, že ekonomika či hospodářství, jež jsou zplozeny trhem, nejsou ve skutečnosti totéž co produkty promyšleného lidského plánu; jsou strukturou - jakkoli v jistých ohledech ekonomice podobnou -, která se přesto, zejména tím, že neslouží jednotné hierarchii cílů, od pravé ekonomiky zásadně liší.

Další nevýhodou termínu tržní ekonomika je, že v angličtině z něj nelze odvodit žádné vhodné adjektivum, a přitom by výrazu, který by indikoval přiměřenost jednotlivých činností, bylo tolik zapotřebí už kvůli praktickému použití. Proto jsem před časem (1967/1978b:90) doporučil, abychom prosadili nový odborný termín, který lze vytvořit z řeckého kořene a jehož se již ve velmi podobných souvislostech užívalo. Roku 1838 navrhl arcibiskup Whately k pojmenování teoretické vědy vysvětlující tržní řád výraz "katallaxie". Tento návrh se čas od času znovu oživoval, naposledy u Ludwiga von Misese. Přídavné jméno "katallaktický" se od Whatelyem nově vytvořeného slova odvozuje bez problémů a dostalo se mu již dosti širokého uplatnění. Tyto termíny jsou přitažlivé zvláště proto, že klasické řecké slovo *katallatein* či *katallassein*, které je jejich základem, neznamenalo jenom "směňovat", ale také "přijímat do obce" a "měnit nepřítele v přítele", což jenom dále svědčí o hlubokém vhledu starých Řeků do této problematiky (Liddell a Scott, 1940, pod slovem *katallasso*). To mě přimělo k návrhu, abychom utvořili termín *katallaxe*, jenž by označoval předmět vědy, jíž všeobecně říkáme ekonomie a která sama by se pak měla nazývat - po Whatelyově vzoru - katallaxií. Prospěšnost takové inovace se již potvrdila, protože uvedený termín přijali někteří mi mladší kolegové, a jsem přesvědčen o tom, že jeho širší přijetí by mohlo vskutku přispět jasnosti naší diskuse.

Náš animistický slovník a matoucí pojem "společnost"

Všechny uvedené příklady až příliš dobře ilustrují, že komunikační obtíže při studiu lidského jednání začínají s definicí a pojmenováním samotných objektů, které chceme analyzovat. Hlavní terminologickou překážkou v porozumění, bariérou, jež svou závažností předstihuje ostatní termíny, o nichž jsme právě mluvili, je sám výraz "společnost", a to nejen proto, že se ho od Marxových dob používá k zamlžení rozdílů mezi vládami a ostatními "institucemi". Slovo "společnost" slouží k postižení rozmanitých systémů vzájemně propojených lidských činností, a proto vede k mylné implikaci, že všechny takové systémy spadají do stejné kategorie. Představuje také jeden z nejstarších termínů tohoto druhu. Latinské slovo *societas*, odvozené od *socius* - osobně známý bližní či druh -, se používalo k popisu jak aktuálně existujícího stavu věcí nezávislého na lidské vůli, tak i osobního vztahu mezi jednotlivci. V obvyklém významu předpokládá nebo naznačuje společné sledování sdílených cílů, jichž lze většinou dosáhnout skrze vědomou spolupráci.

Jak bylo již výše uvedeno, jednou z nutných podmínek rozšíření lidské součinnosti za hranice individuálního vědomí je, aby byla sféra sledování cílů stále větší měrou řízena nikoli sdílenými záměry, ale abstraktními pravidly chování, jejichž dodržování pak umožňuje, abychom víc a víc sloužili potřebám lidí nám neznámých, a podobně, aby i nám neznámé osoby uspokojovaly potřeby naše. Čím více se tedy rozsah lidské spolupráce rozšiřuje, tím méně v ní koresponduje motivace s vnitřní představou, již mají lidé o tom, co by se v nějaké "společnosti" mělo dít, a tím spíše přestává být slovo "společenský" (či "sociální") klíčovým ve výpovědích o faktech a začíná být jádrem apelu na starobylý, dnes přežilý ideál obecného lidského chování. Postupně se vytrácí jakékoli opravdové vědomí rozdílu mezi tím, co aktuálně charakterizuje individuální chování v konkrétní skupině, a přáním vyvolanou představou o tom, jaké by individuální chování (vzhledem ke starým obyčejům) být *mělo*. Jakákoli skupina lidí spojených prakticky libovolným způsobem se nazývá "společností", a nejen to, dospívá se k závěru, že každá taková skupina by se měla chovat tak, jak se chovala skupina primitivní.

Slovo "společnost" se tedy stalo příhodnou nálepkou, jíž lze označit téměř každou skupinu lidí, skupinu, o jejíž struktuře a příčině soudržnosti netřeba nic znát; stalo se provizorní frází, k níž se lidé uchylují, když zcela přesně nevědí, o čem mluví. Lid, národ, obyvatelstvo, firma, sdružení, skupina, dav, tlupa, kmen, příslušníci rasy, náboženství, sportu, zábavy a obyvatelé jistého konkrétního místa - ti všichni jsou či tvoří společnosti.

Nazývat jedním jménem formace tak odlišné, jako je společenství jedinců v neustálém osobním styku a struktura tvořená miliony lidí, jež pojí pouze signály pocházející z dlouhých a nekonečně rozvětvených řetězců obchodu, není jen fakticky chybné, ale navíc to téměř vždy obsahuje zamlčené přání modelovat tento rozšířený řád po vzoru důvěrného přátelství, po němž touží naše emoce. Bertrand de Jouvenel dobře vystihl tuto instinktivní nostalgii po malé skupině - "milieu, v němž se člověk nachází nejdříve a které si pro něj uchovává nekonečný půvab; ovšem každý pokus naroubovat tytéž rysy na velkou společnost je utopií a vede k tyranii" (1957:136).

Zásadní a přehlížený rozdíl spočívá v tom, že zatímco činnosti malé skupiny se mohou řídit dohodnutými, obecně schválenými cíli či vůlí jejích členů, rozšířený řád, který je také "společností", nabývá harmonické struktury prostřednictvím toho, že jeho členové dodržují při

sledování různých individuálních záměrů podobná pravidla chování. Výsledek takových rozmanitých snažení v rámci stejných pravidel chování bude opravdu vykazovat několik charakteristik, jež připomínají vlastnosti individuálního organismu s mozkem či myslí nebo to, co takový organismus záměrně uspořádává, je ale zcela nesprávné takovou "společnost" pojímat animisticky nebo ji personifikovat a připisovat jí vůli, intenci nebo plán. Je znepokojující, nacházíme-li u seriózního současného učence tvrzení, že každému utilitaristovi se "společnost" nutně jeví ne "jako pluralita osob ... (ale) jako jakási jedna velká osoba" (Chapman, 1964:153).

Lasičči slovo "sociální"

Substantivum "společnost", samo o sobě dosti ošidné, je relativně neškodné ve srovnání s adjektivem "sociální" (a "společenský"), které se pravděpodobně stalo tím nejšálivějším výrazem celého našeho etického a politického slovníku. Došlo k tomu teprve v posledních sto letech; jeho moderní používání, jeho síla a vliv se rychle rozšířily z bismarckovského Německa do celého světa. Zmatek, který zasévá tam, kde je ho nejvíce užíváno, je částečně způsoben tím, že toto slovo charakterizuje nejen jevy, jež jsou důsledkem různých způsobů součinnosti mezi lidmi, jak je tomu u "společnosti", ale také druhy činností, jež pomáhají takové systémy prosazovat a slouží jim. V tomto druhém významu nabylo kazatelského nádechu, stalo se jakýmsi vodítkem pro racionalistickou morálku, která má nahradit tradiční morální zásady, a dnes ve stále větší míře zastupuje slovo "dobrý" v označení toho, co je morálně správné. V důsledku jeho "zřetelně dichotomické" povahy - o které se příhodně píše ve Websterově *Novém synonymickém slovníku* - faktický a normativní význam slova "sociální" neustále kolísají, a co zpočátku vypadá jako popis, sotva postřehnutelně přechází v předpis.

V tomto speciálním případě měl německý úzus na americké vyjadřování větší vliv než angličtina; v osmdesátých letech devatenáctého století totiž skupina německých vědců, známá jako historická či etická škola ekonomických studií, postupně nahradila termín "politická ekonomie" "sociální politikou", jež měla být jménem pro studium lidské spolupráce. Jedním z mála, kdo nepodlehl této nové módě, byl Leopold von Wiese, který později poznamenal, že pouze ti, kdož byli v onom "sociálním věku", tj. v desetiletích před 1. světovou válkou, mladí, si uvědomují, jak silná byla v té době tendence vidět v "sociální" sféře surogát náboženství. Dramaticky se to projevilo, když se vynořili tzv. sociální pastýři. Jenže, podotýká Wiese, "být 'sociální' ještě neznamená

být dobrý a poctivý nebo 'spravedlivý v očích Boha' " (1917). Jeho žákům pak vděčíme za poučné historické studie o šíření termínu "sociální" (viz mé odkazy v 1976:180).

Neobyčejná rozmanitost použití, v nichž se od té doby slovo "sociální" v angličtině uplatnilo, se živě vyjeví, otevřeme-li na příklad *Slovník moderního myšlení* (nakl. Fontana/Harper, 1977), zmíněný již v jiném kontextu, kde najdeme - příhodně hned za heslem "soap opera" ("mýdlová opera"; americký výraz pro nekonečně dlouhý seriál atakující sentiment publika, pozn. překl.) - řadu více než třiceti pěti kombinací adjektiva "sociální" s tím či oním podstatným jménem, heslem "sociální akce" počínajíc a "sociálním životem" končíc. Úsilí postihnout důležitá slova modifikovaná vlastností být "sociální" podstoupil i R. Williams, autor *Klíčových slov* (1976). Zatímco u jiných termínů odkazuje čtenáře pomocí obligátního "viz" k analogickému heslu, v případě slova "sociální" se zřejmě podobná taktika nedala dodržet a musel od ní zkrátka ustoupit. Tyto příklady mne přiměly k tomu, abych věnoval chvíli zaznamenání všech výskytů slova "sociální", na které jsem si vzpomenul, z čehož vyšel následující instruktivní seznam více než sto šedesáti podstatných jmen blíže vymezovaných přídavným jménem "sociální":

bohatství	důvěryhodnost	inteligence
boj	ekonomie	invalida
bojovník	epistemologie	jedinec
byti	epocha	jednání
celek	etika	jistota
cíl	etiketa	kariérista
cítění	fakt	koncepce
ctnost	fašismus	konflikt
činitelé	filosofie	konsensus
demokracie	harmonie	konstrukce
dialekt	historie	kontrola
diskriminace	hledisko	kritik (-a)
dispozice	hodnota	kruhy
dobro	chápání	lékařství
dobročinnost	charakter	majetek
dohled	choroba	migrace
dohoda	chování	mínění
duch	ideál	mír
důsledky	instituce	moc

morálka	příležitost	teorie
mravy	případ	tržní ekonomika
myslitelé	přizpůsobivost	typologie
myšlení	psychologie	účet
napětí	působení	ukazatele
názor	reakce	úlevy
nepřiměřenost	realismus	uspokojení
nezávislost	reforma	uvědomění
nouze	revoluce	uznání
odpovědnost	role	užitek
opatření	rovnováha	věda
oprávnění	rozdíl	vědomí
orgán	rozhodnutí	vláda zákona
organismus	rozměr	vlastnictví
orientace	rozvoj	vrstva
partner	rysy	vůdce
plýtvání	řád	vůle
podpora	sféra	vyděděnec
podřadnost	síla	vyrovnání
pojištění	situovanost	výsada
pokrok	skladba	výzkum
politika	skupina	význam
poptávka	služba	výzva
postavení	smlouva	vztahy
potřeby	solidarita	zájem
povinnost	správa	zákony
poznání	spravedlnost	záležitosti
práce	status	závazek
pracovník	stipendista	zdraví
právní stát	struktura	zeměpis
principy	studie	zlo
priorita	styk	zřetel
problém	svědomí	živočich
proces	svět	život
produkt	systém	
prospěšnost	teleologie	

Mnohá ze zde uvedených spojení se ještě častěji užívají v negativní, kritické formě: tak se "sociální přizpůsobivost" stává "sociální nepřizpůsobivostí" a totéž platí pro "sociální nepořádek", "sociální nespravedlnost", "sociální nejistotu", "sociální nerovnováhu" atd.

Jen na základě tohoto seznamu nelze rozhodnout, zda slovo "sociální" nabylo již tolika různých významů, že přestalo být užitečným coby nástroj komunikace. Ale ať je tomu jakkoli, jeho praktické účinky jsou celkem jasné, a to přinejmenším tři. První - tento termín s sebou nese zvrácenou tendenci podsouvat představu, která je, jak jsme viděli v předešlých kapitolách, stále ještě brána vážně, totiž že to, co způsobily neosobní a spontánní procesy rozšířeného řádu, je vlastně výsledkem cílevědomé lidské tvorby. Druhý, vyplývající z prvního - toto slovo apeluje na lidi, aby *znovu* rozvrhli a vybudovali něco, co nikdy sami navrhnout nemohli. A třetí - získalo také schopnost zbavit významu substantiva, před která se postaví.

Právě díky této posledně jmenované vlastnosti se stalo nejnebezpečnějším případem toho, čemu Američané podle Shakespearovy věty "Umím vysát tesknotu z písně, jako lasička vysává vejce" (*Jak se vám líbí?*, II, 5) říkají "lasiččí slovo". Lasička je údajně schopna vyprázdnit vejce, aniž by to na něm zanechalo nějakou viditelnou stopu, a podobně jako ona připravují tato slova o obsah jakýkoli výraz, k němuž se připojí, přičemž se ho zdánlivě ani nedotknou. Lasiččí slovo je vhodné k zneškodnění pojmu, který je člověk nucen použít, z něhož si však přeje odstranit veškeré implikace, které by mohly ohrozit jeho vlastní ideologické premisy.

K současnému americkému používání takových slov viz knihu zesnulého Maria Pei *Lasiččí slova, aneb umění, jak říci, co si nemyslíte* (1978), v níž se tvrdí, že toto označení roku 1918 vymyslel Theodore Roosevelt, což by znamenalo, že američtí státníci měli před sedmdesáti lety pozoruhodně dobré vzdělání. Čtenář však v této knize nenajde unikátní lasiččí slovo - "sociální".

Zneužívání slova "sociální" nabylo mezinárodních rozměrů, ale do nejextrémnějších podob se dostalo v západním Německu, v jehož ústavě z roku 1949 se objevuje výraz *sozialer Rechtsstaat* (sociální právní stát). Z Německa se rozšířila i koncepce "sociálně tržní ekonomiky", a to ve smyslu, který její popularizátor Ludwig Erhard neměl rozhodně nikdy na mysli. (Kdysi mne v rozhovoru ujistil, že podle něj se tržní ekonomika nemusí *měnit* na sociální, ale že taková je už svou existencí.) Vláda zákona a trh jsou poměrně srozumitelné pojmy, ovšem atribut sociální je vyprázdní natolik, že v nich nezbude žádný jasný význam. Na základě právě těchto použití slova "sociální"

dospěli němečtí učenci k závěru, že *Sozialstaatsprinzip* je ústavně nadřazen jejich vládní formě, což víceméně znamenalo suspendování vlády zákona. Tito němečtí učenci rovněž postřehli rozpor mezi *Rechtsstaat* a *Sozialstaat*, načež do své ústavy vtělili *soziale Rechtsstaat*. O této ústavě se snad dá říci, že byla napsána fabiánskými pomatenci, které inspiroval vynález devatenáctého století, "nacionální socialismus" Friedricha Naumanna (H. Maier, 1972:8).

Podobně míval dosti jasný smysl termín "demokracie". "Sociální demokracie" však posloužila svým jménem nejen radikálnímu austromarxismu, ale nyní ji v Británii zvolili za označení politické strany oddané jakémusi druhu fabiánského socialismu. Tradiční výraz pro to, čemu se dnes říká "sociální stát", byl "laskavá despocie". Zcela reálná otázka, jak k takové despocii dospět demokraticky, tj. při zachování individuální svobody, díky slepenci "sociální demokracie" jednoduše nedojde sluchu.

"Sociální spravedlnost" a "sociální práva"

Mnohem horší zneužití adjektiva "sociální", jež naprosto ničí význam slova, které má přesněji vymezit, představuje téměř univerzálně používané spojení "sociální spravedlnost". Přestože jsem se této otázce dosti podrobně věnoval zejména v druhém svazku knihy *Právo, zákonodárství a svoboda* nazvaném *Fata morgána sociální spravedlnosti*, musím se k ní zde alespoň stručně vrátit, protože v argumentaci pro a proti socialismu hraje obzvlášť důležitou roli. Fráze "sociální spravedlnost" je - jak to už dříve bez obalu vyjádřil jistý vynikající muž, mnohem odvážnější než já - jednoduše "sémantickým podvodem stejného ražení jako lidová demokracie" (Curran, 1958:8). Alarmující míru, do jaké tento termín již stačil pokřivit myšlení mladší generace, ilustruje nedávná oxfordská disertační práce *Sociální spravedlnost* (Miller, 1976), v níž se na tradiční koncepci spravedlnosti odkazuje jen v pozoruhodné poznámce, že "pravděpodobně existuje kategorie soukromé spravedlnosti".

Slyšel jsem již tvrzení, že adjektivum "sociální" lze aplikovat na vše, co snižuje nebo odstraňuje rozdíly v příjmech. Proč však takovou činnost označovat za "sociální"? Snad ne proto, že je metodou, jak zabezpečit hlasy navíc k těm, s nimiž lze počítat z jiných důvodů, a tak si zajistit většinu ve volbách? Nejspíše tomu tak je, ovšem zároveň to znamená, že jsme-li nabádáni k tomu, abychom byli "sociální", jsme tím vyzváni k dalšímu kroku směrem k "sociální spravedlnosti" socia-

lismu. Užívání termínu "sociální" je tak ve skutečnosti totéž, co volání po "distributivní spravedlnosti". Ta je ale neslučitelná s tržním řádem založeným na konkurenci, a tím i se vzrůstem a dokonce i jen se zachováním velikosti populace a bohatství. Lidé díky takovým omylům dospěli až k tak daleko, že slovem "sociální" nazývají hlavní překážku samotného udržení "společnosti". "Sociální" je ve skutečnosti "protispolečenské".

Nejspíše je pravda, že by lidé byli se svými ekonomickými podmínkami spokojenější, kdyby cítili, že relativní postavení jedinců jsou spravedlivá. Jenomže celý ideový základ distributivní spravedlnosti - že by měl každý člověk dostávat to, co si morálně zaslouží - nemá v rámci rozšířeného řádu lidské spolupráce (čili v katallaxi) smysl, protože dostupný produkt (jeho velikost a dokonce i jeho existence) závisí na v jistém smyslu morálně indiferentním způsobu alokace jeho částí. Z důvodů již uvedených se morální zásluha nedá objektivně určit a adaptace rozsáhlejšího celku na fakty, jež teprve budou objeveny, v každém případě vyžaduje, abychom akceptovali, že "úspěch záleží na výsledcích, nikoli na motivaci" (Alchian, 1950:213). Každý rozšířený systém spolupráce se musí neustále přizpůsobovat změnám ve svém přirozeném prostředí (které zahrnuje život, zdraví a sílu členů); požadavek, aby se vyskytovaly pouze změny, které mají spravedlivé důsledky, je komický. Je skoro stejně směšný jako přesvědčení, že cílevědomá organizace reakcí na takové změny může být spravedlivá. Lidstvo by bez nerovnosti, která není promyšlenými morálními soudy ani určována, ani s nimi není slučitelná, nemohlo nabýt svých současných rozměrů ani si je nadále udržet. Práce a námaha samozřejmě zlepšují individuální vyhlídky, samy však výsledky nezajistí. Závist těch, kteří se snažili stejně poctivě, ale zůstali bez odměny, je sice plně pochopitelná, míří však proti obecnému zájmu. Jeli *skutečně* naším zájmem obecné dobro, nesmíme se dát strhnout tímto zcela lidským instinktivním rysem, ale naopak určení odměny ponechat na tržním procesu. Nikdo nemůže zjistit - vyjma prostřednictvím trhu - velikost jednotlivcova přínosu k úhrnnému produktu a ani by se jiným způsobem nedalo rozhodnout o míře odměny, již je třeba nabídnout člověku, aby si mohl zvolit činnost, jež nejvíce přidá k toku celkově poskytovaného zboží a služeb. A pokud se shodneme na kladném morálním hodnocení onoho přírůstku, vyjde najevo, že trh produkuje nanejvýš morální výsledek.

Lidstvo je rozděleno na dvě nepřátelské skupiny díky slibům, jež nejsou splnitelné. Příčiny tohoto konfliktu nelze rozehnat kompromisem, protože každý ústupek faktické chybě pouze vyvolává ještě méně uskutečnitelné naděje. Antikapitalistická etika se přese všechno nepřestává rozvíjet na základě omylů, v jejichž zajetí jsou lidé, kteří odsuzují bohatství vytvářející instituce, jimž sami vděčí za svou existenci. Předstírajíce, že jsou milovníky svobody, zavrhují oddělené vlastnictví, smlouvu, konkurenci, reklamu, zisk i samy peníze. Namýšlejí si, že jim jejich rozum může říci, jak zorganizovat lidská snažení, aby se lépe vyhovělo vrozeným přáním, a představují tak pro civilizaci vážné nebezpečí.

Kapitola osmá

ROZŠÍŘENÝ ŘÁD A POPULAČNÍ RŮST

Rozhodujícím předpokladem prosperity země je přírůstek počtu obyvatel.

Adam Smith

Malthusiánský strašák - strach z přelidnění

Pokoušel jsem se vysvětlit, jak se rozšířený řád lidské spolupráce vyvíjel nehledě na protivenství představovaná našimi instinkty, navzdory strachu ze všech těch nejistot, jež jsou inherentně obsaženy ve spontánních procesech, přes obecnou nepoučenost v ekonomických otázkách i navzdory hnutím, jež chtějí využít domněle racionálních prostředků k dosažení ryze atavistických cílů a v nichž se všechny tři shora uvedené překážky nacházejí ve zhuštěné podobě. Prohlásil jsem také, že kdyby se těmto hnutím opravdu někdy podařilo odstranit a nahradit trh, znamenalo by to zhroucení rozšířeného řádu a většině obyvatelstva by to přineslo strádání a smrt. Ať se nám to líbí, či nikoli, nynější světová populace je skutečností. Při zničení její materiální základny v zájmu dosažení "etických" či instinktivně uspokojivých zdokonalení, jež obhajují socialisté, bychom museli zavřít oči nad smrtí miliard lidí a ožebračením zbytku. (Viz také v mých pracích 1954/1967:208 a 1983:25-29.)

Úzká souvislost mezi velikostí populace a výskytem a výhodností jistých vyvinutých způsobů jednání, institucí a forem lidské interakce není nijak novým objevem. Jedním z nejpronikavějších postřehů Adama Smitha (1776/1976:31) bylo, že "právě schopnost směny umožnila dělbu práce, proto musí být míra dělby práce vždy limitována mírou této schopnosti, jinými slovy, rozsahem trhu" (srov. také se dvěma "Fragmenty k dělbě práce" v *Přednáškách o právní vědě* (1978:582-586)). Už záhy bylo zřejmé, že lidé držící se konkurenčně tržních praktik, jak rostl jejich počet, vytlačovali ty, kteří pěstovali zvyklosti jiné. V duchu podobného tvrzení Johna Locka v *Druhém pojednání* (1690/1887) hovořil americký historik James Sullivan už v roce 1795 o tom, jak domorodé obyvatelstvo Ameriky vytlačili evropští kolonisté a jak se pak v oblasti, která předtím poskytovala utrápenou a hladovou existenci lovce jedinému divochovi, dobře dařilo pěti stům přemýšlivých lidí (1795:139). (Domorodé americké kmeny, jejichž primárním zdrojem obživy zůstal lov, byly vytlačovány i z jiné strany - kmeny, které se naučily provozovat zemědělství.)

Vytlačování jedné skupiny a jednoho souboru zvyků jinou skupinou a odlišnými zvyklostmi probíhalo často, ne však nutně, krvavou cestou. Průběh událostí se lišil místo od místa a my zde nemáme možnost zacházet do podrobností, lze si však představit mnoho různých sledů, v nichž se události odvíjely. V některých oblastech "napadených" rozšířeným řádem bývali lidé, kteří pěstovali nové způsoby jednání a kteří uměli z dané země vytěžit víc, často schopni nabídnout původnímu obyvatelstvu náhradou za přístup k jeho zemi téměř tolik, a někdy i více, co dříve získávalo pouze za cenu nezměrné dřiny (aniž by "vetřelci" museli použít síly a nucené práce). Jakmile původní obyvatelé převzali kulturu vyspělejší populace a následně zvýšili hustotu osídlení, pak jim už samotná početnost umožnila klást odpor snahám o jejich vytlačení z rozsáhlých území, která potřebovali a užívali v dobách, kdy sami ještě praktikovali primitivnější metody využití půdy. Velké množství takových procesů mohlo tedy proběhnout zcela mírumilovně, i když větší ozbrojená síla lidí organizovaných komerčními vztahy často dění urychlila.

Rozšíření trhu a růstu populace je možno dosáhnout výhradně mírumilovnými prostředky, přesto ale poučení a přemýšliví lidé přijímají souvislost mezi populačním růstem a vzestupem civilizace čím dál tím váhavěji. Právě naopak, uvažují-li o hustotě naší současné populace a konkrétně o akceleraci míry populačního přírůstku v průběhu minulých tří set let, vyvolává to v nich značný neklid a katastrofické noční můry. I natolik soudný filosof jako A. G. N. Flew (1967:60) vyzdvihuje Juliana Huxleyho, že záhy rozpoznal, "dříve, než se to stalo alespoň tak obecně uznávaným, jako je tomu v dnešní době, že lidská plodnost představuje, pokud jde o nynější i budoucí blaho lidstva, hrozbu číslo jedna".

Já oproti tomu tvrdím, že hrozbou stávajícímu i budoucímu blahu lidstva je socialismus, a to proto, že ani socialismus, ani žádná jiná známá náhrada tržního řádu nemůže nynější světovou populaci uživit. Jistý typ reakcí na populační růst, jehož příkladem jsou právě citovaná slova a jenž velice často pochází od lidí, kteří sami socialismus neobhajují, naznačuje, že *také* tržní řád, jenž produkuje tak početnou populaci a je jí zpětně zase vytvářen, v sobě obsahuje vážné nebezpečí pro blaho lidstva. Je zřejmé, že se nyní u tohoto rozporu musíme zastavit.

Moderní představa, že populační růst hrozí celosvětovou chudobou, je nesprávná. Je z velké části důsledkem přílišného zjednodušení Malthusovy teorie populačního růstu. Teorie Thomase Malthuse před-

stavuje přiměřený první pokus o řešení problémů jeho doby, v moderních podmínkách však ztrácí svůj význam. Malthus měl za to, že lidskou práci lze pokládat za víceméně homogenní faktor výroby (to znamená, že veškerá námezdní práce byla jednoho a téhož druhu, vykonávaná v zemědělství, měla k dispozici stejné nástroje a stejné příležitosti), což nebylo v rámci tehdejšího ekonomického řádu (teoreticky to byla dvoufaktorová ekonomika) daleko od pravdy. Podle Malthuse, který je také jedním z prvních objevitelů zákona klesajících výnosů, to muselo znamenat, že každý nárůst v počtu pracujících povede k poklesu toho, čemu se dnes říká mezní produktivita, a tudíž ke snížení dělníkova příjmu, zvláště jakmile bude nejlepší půda zabrána parcelami optimální velikosti. (Ke vztahu mezi dvěma Malthusovými teorémy viz McCleary, 1953:111.)

To však přestává platit ve změněných podmínkách, o nichž mluvíme a ve kterých práce není homogenní, ale rozrůzněná a specializovaná. Ruku v ruce s intenzifikací výroby a stále lepšími metodami komunikace a dopravy zvyšuje i nárůst počtu a hustoty obyvatelstva prospěšnost dělby práce, vede k zásadnímu rozrůznění, diferenciaci a specializaci, umožňuje rozvoj nových faktorů výroby a zvyšuje produktivitu (viz druhá a třetí kapitola a též níže). Rozmanité vrozené schopnosti i získané dovednosti se stávají výlučnými vzácnými faktory, které se často mnohonásobně doplňují; to způsobuje, že dělníkům stojí za námahu nabývat nových dovedností, jež pak realizují za odlišné tržní ceny. Dobrovolná specializace se řídí rozdíly v očekávaných odměnách. Tak může práce přinášet nikoli klesající, ale zvyšující se výnosy. Hustější populace může také využívat postupů a technologií, jež by v případě řídčeji osídlených oblastí nebyly k užitku; a jestliže se takové technologie již někde rozvinuly, lze je dobře importovat a rychle přijímat (za předpokladu, že je k dispozici potřebný kapitál). Dokonce i holý fakt, že lze žít v míru v neustálém kontaktu s ohromným množstvím lidí, znamená, že je možno plněji využívat dostupných zdrojů.

Přestává-li práce být tímto způsobem homogenním faktorem výroby, přestávají i Malthusovy závěry odpovídat skutečnosti. Nárůst populace dnes může díky větší diferenciaci spíše umožnit *ještě další* zvýšení počtu obyvatel a *na neurčitou dobu* být sebeakcelerujícím procesem, který bude zároveň podmínkou jakéhokoli pokroku v materiální i (protože umožňuje individualizaci) duchovní civilizaci.

Zvýšení produktivity není tedy způsobeno pouze větším množstvím lidí, ale větším množstvím různých lidí. Lidé získali svou moc díky své odlišnosti; nové možnosti specializace - závislé spíše na rostoucí diferenciaci mezi jednotlivci než na nějakém zvýšení individuální inteligence - skýtají předpoklad pro úspěšnější využití bohatství země. To pak zase vyžaduje rozšíření sítě nepřímých reciprocních služeb, které zajišťuje signalizační mechanismus trhu. Trh postupně odkrývá stále nové příležitosti pro specializaci a dvoufaktorový model a Malthusovy závěry se dají použít čím dál tím méně.

Obecně panující obava, že růst populace, jenž toto všechno provází a podporuje, směřuje k všeobecné chudobě a katastrofě, je tedy velkou měrou důsledkem nepochopení statistických výpočtů.

Nepopírám, že nárůst obyvatelstva může vést ke snížení průměrných příjmů. Ani tato možnost však není správně vykládána a špatnou interpretaci zde zaviňuje ztotožňování průměrného příjmu určitého stávajícího počtu lidí v různých příjmových třídách s průměrným příjmem pozdějšího většího počtu lidí. Proletariát je *dodatkovou* populací, která by bez nových příležitostí zaměstnání nemohla nikdy vyrůst. K poklesu průměrného příjmu dochází zkrátka proto, že velký populační přírůstek obecně zahrnuje větší přírůstek spíše chudších, nikoli bohatších vrstev obyvatelstva. Je ale nesprávné domnívat se, že se každý v tomto procesu musí *stát chudším*. Žádný jednotlivý člen stávající komunity se nemusí stát chudším (i když je pravděpodobné, že někteří zámožní lidé budou odsunuti nově příchozími a klesnou na relativně nižší úroveň). Vlastně každý, kdo *už byl* účasten na hospodářském životě, mohl o něco zbohatnout, a přesto se průměrné příjmy mohly snížit, *přidalo-li* se k původnímu počtu velké množství nemajetných. Je triviální pravda, že snížení průměrného důchodu je slučitelné se zvýšením počtu lidí ve všech příjmových skupinách, ovšem větším v nižších a menším ve vyšších. Roste-li u příjmové pyramidy rychleji základna než výška, pak bude průměrný příjem zvýšeného součtu nižší.

Na základě výše řečeného je ale možno učinit přesnější závěr, že proces růstu přináší větší prospěch početnějším chudým než ne tak četným bohatým. Kapitalismus vytváří možnosti zaměstnání. Vytvořil podmínky, ve kterých mohli být lidé, jimž rodiče nepředali nástroje a půdu potřebné k jejich záchově a uživení potomků, takto vybavení lidmi jinými, a to ke vzájemnému prospěchu. Tento proces totiž lidem umožnil alespoň skromně žít a mít děti, jež by za jiných okolností

bez příležitostí k produktivní práci, sotva vůbec mohly dorůst do dospělosti a mít potomky. Uvedl v život a při životě udržel miliony lidí, kteří by jinak vůbec nežili, a jestliže by přece jen holý život uhájili, nemohli by si dovolit založit rodinu. Takto získali chudí z tohoto procesu více. Karel Marx měl pravdu, když tvrdil, že *"kapitalismus" vytvořil proletariát - dal a dává mu život.*

Celá představa, že bohatí vyrvali chudým to, co by jim - kdyby nedošlo k takovému aktu násilí - náleželo nebo přinejmenším mohlo náležet, je absurdní.

Zda se lidé udrží ve velkém počtu, je podmíněno velikostí kapitálových rezerv národa a zároveň jeho nahromaděnými tradicemi a praktikami získávání a sdělování informací. Lidé budou mít práci a materiály a nástroje se budou vyrábět, aby sloužily budoucím potřebám neznámých osob, jen tehdy, budou-li ti, kdož jsou ochotni investovat kapitál a tak překlenout interval mezi současným výdajem a budoucím výnosem, mít z této činnosti zisk alespoň tak velký jako ten, kterého by docílili, kdyby kapitálu použili nějak jinak.

Bez bohatých, bez těch, kdo akumulují kapitál, by byli chudí, kterým bylo vůbec umožněno existovat, daleko, daleko chudší. Plahočili by se kvůli svému nuznému živobytí na svých nerentabilních políčkách a každé období sucha by zahubilo většinu dětí, jež by se snažili vychovat. Více než cokoli jiného změnila tyto podmínky tvorba kapitálu. Kapitalista začal být schopen zaměstnávat pro své vlastní záměry jiné lidi a tato schopnost nasytit je sloužila jak jemu, tak i jim. Některým jednotlivcům se dařilo dávat práci jiným nejen pro přímé uspokojení vlastních potřeb, ale aby mohli obchodovat se zbožím a službami s nesčetnými dalšími lidmi. Vlastnictví, smlouva, obchod a užití kapitálu tedy jednoduše neprospívaly jen menšině.

Závist a nevědomost způsobily, že lidé začali považovat situaci, kdy má někdo více, než potřebuje pro běžnou spotřebu, za zavrženíhodnou věc, místo aby v tom viděli zásluhu. Představa, že takový kapitál se musí hromadit "na úkor jiných", je návratem k ekonomickým názorům, které - ať už se zdají jakkoli zřejmé - jsou ve skutečnosti nepodložené a brání správnému pochopení ekonomického vývoje.

Regionální povaha problému

Jiným zdrojem nedorozumění je sklon uvažovat o populačním růstu výhradně globálně. Populační problém je třeba nahlížet z regionálního hlediska, z jeho různých aspektů v různých oblastech. Skuteč-

ným problémem je, když počet obyvatel v konkrétní oblasti směřuje z nějakých důvodů k tomu, aby přerostl prostředky k obživě nabízené daným územím (včetně obchodně využitelných zdrojů).

Pokud byl nárůst populace umožněn rostoucí produktivitou obyvatelstva v dané oblasti či efektivnějším zužitkováním tamních zdrojů, a ne svévolnou umělou podporou zvenčí, nepředstavuje nic, s čím bychom si museli dělat starosti. Morální právo bránit růstu populace v jiných částech světa máme stejně málo jako povinnost mu napomáhat. Morální konflikt může vyvstat, nepřestanou-li materiálně vyspělé země podporovat a subvencovat růst počtu obyvatel v takových oblastech, jako je Sahel ve střední Africe. Podobná území totiž nemají příliš nadějné vyhlídky, že jejich současná populace, natož populace zvětšená, bude v dohledné budoucnosti schopna zachovat svůj počet vlastním přičiněním. S každým pokusem zachovat populaci v rozsahu překračujícím velikost, v níž by se ještě mohl akumulovaný kapitál běžně reprodukovat, se bude snižovat počet, jenž by opravdu zachován být mohl. Nebudeme-li se vměšovat, porostou dále jen populace schopné uživit se samy. Rozvinuté země svou asistencí při růstu populací území, jako je Sahel, vzbuzují očekávání a vytvářejí podmínky obsahující závazky, čímž přebírají vážnou zodpovědnost, již s největší pravděpodobností nebudou dříve či později s to nést. Člověk není všemohoucí. Více se přiblíží uskutečnění svých přání, uzná-li meze svých schopností, nikoli tím, že se bude řídit přirozenými pohnutkami odstranit vzdálené utrpení, s nímž toho bohužel mnoho, zdali vůbec něco, nenadělá.

V dohledné době rozhodně žádné nebezpečí, že populace světa jako celek přeroste své surovinové zdroje, nehrozí a vše nasvědčuje tomu, že inherentní síly takový proces zastaví dlouho předtím, než by mohl nastat. (Viz studie Juliana L. Simona (1977, 1981a & b), Esther Boserupové (1981), Douglase Northa (1973, 1981) a Petera Bauera (1981), a rovněž mé vlastní 1954:15 a 1967:208.)

V mírném pásmu všech světadílů s výjimkou Evropy jsou rozsáhlé oblasti, jež nejen mohou snést další růst obyvatelstva, ale lidé, kteří v nich žijí, mohou navíc doufat v přiblížení se úrovni všeobecného bohatství, pohodlí a civilizace "západního" světa pouze tehdy, poroste-li hustota osídlení jejich zemí a intenzita využívání tamních zdrojů. V takových oblastech se obyvatelstvo zkrátka musí znásobit, mají-li jejich příslušníci dosáhnout životní úrovně, o niž usilují. Zvyšovat svůj počet je v jejich vlastním zájmu a bylo by troufalé a mravně sotva

obhajitelné jim radit, natož je nutit, aby jej udržovali na nízké úrovni. Vážné problémy mohou pramenit ze snah zachovávat lidský život všude bez rozdílu, avšak nikdo nemá právo protestovat proti růstu počtu obyvatel tam, kde jsou lidé schopni vlastním úsilím svůj počet udržet. Obyvatelé již bohatých zemí nemají právo volat po "ukončení růstu" (jako to činil Římský klub či novější studie *Global 2000 Report*) nebo stavět do cesty překážky dotyčným zemím, které vůči takové politice naprosto oprávněně pociťují odpor.

Doporučovanou strategii omezování populace provázejí některé vskutku nehorázné názory - na příklad že by vyspělí lidé měli proměnit území, na nichž žijí lidé ještě na primitivní úrovni, v jakési přírodní parky. Idylický obraz šťastných primitivů těšících se ze své pastorální chudoby a s radostí se zříkajících vývoje, jenž jediné je schopen mnoha z nich zajistit přístup k tomu, co už začali pokládat za výhody civilizace, je čirým výmyslem. Takové výhody - jak jsme viděli - požadují určité zapření instinktů a jiné oběti. Lidé na nižším stupni vývoje se však musí rozhodnout sami za sebe, individuálně, zda jim za tuto oběť materiální pohodlí a vyspělá kultura stojí. K modernizaci by zajisté neměli být tlačeni; nesmí se jim však ani bránit - politikou izolace - v hledání nových příležitostí k modernizaci.

S jedinou výjimkou, již představují ty případy, kde růst počtu chudých přivedl vlády k přerozdělování důchodů v jejich prospěch, nemáme v dějinách příklad, kdy by zvýšení počtu obyvatel snížilo životní úroveň těch, kteří v dané populaci již jisté úrovně dosáhli. Simon přesvědčivě dokázal, že "empirická data, jež by ukazovala na to, že růst, velikost či hustota populace mají negativní vliv na životní úroveň, nikdy neexistovala a neexistují ani dnes" (1981a:18, viz také jeho hlavní práce na toto téma, 1977 a 1981b).

Rozmanitost a diferenciace

Diferenciace je klíčem k pochopení populačního růstu a měli bychom se u tohoto bodu zastavit a pojmout jej obšírněji. Diferenciace a různorodost člověka jsou jeho jedinečným výdobytkem, z nějž pak vycházejí mnohé z jeho dalších význačných rysů. Kromě několika jiných druhů, u nichž člověkem vnucená umělá selekce vytvořila srovnatelnou rozmanitost, nemá lidská rozrůzněnost obdoby. Došlo k ní v důsledku toho, že se u člověka v průběhu přirozeného výběru rozvinul vysoce efektivní orgán umožňující mu učit se od svých bližních. To způsobilo, že růst počtu lidí nebyl po podstatnou část jejich

historie, jak je tomu v případech jiných živočišných druhů, sebelimitující, ale naopak sebestimulující. Lidská populace rostla jakousi řetězovou reakcí, v níž měla větší hustota osídlení tendenci poskytovat nové příležitosti ke specializaci, a vedla tak ke zvýšení individuální produktivity a opětovně zase k dalšímu růstu početnosti. U tak velkého množství lidí se nerozvíjela pouze řada vrozených vlastností, ale také nesmírná mnohost proudů kulturních tradicí, mezi nimiž lidem umožňovala vybírat - především v období prodlouženého dospívání - jejich vysoká inteligence. Větší část lidstva dnes může přežívat právě díky tomu, že její členové jsou tak flexibilní, právě proto, že na světě je tolik různých jedinců, jejichž rozdílná nadání jim umožňují se navzájem ještě více diferencovat, protože vstřebávají bezmezné množství kombinací lišících se proudů tradicí.

Rozmanitost, pro niž poskytla rostoucí hustota populace nové příležitosti, byla esenciálně rozmanitostí práce a dovedností, informací a znalostí, vlastnictví a příjmů. Tento proces není ani jednoduchý, ani kauzální, ani předpověditelný, protože zvětšující se hustota obyvatelstva na každém stupni vytváří pouze neuvědomované možnosti, které mohou nebo nemusí být odhaleny a rychle uskutečněny. Jen tam, kde už nějaká dřívější populace tímto stadiem prošla a lze napodobit její příklad, mohl být vývoj velmi rychlý. Učení postupuje množstvím kanálů a předpokládá řadu rozmanitých individuálních postavení a vztahů mezi skupinami a jednotlivci, v nichž se vynořují možnosti spolupráce.

Jakmile se lidé naučí využívat nových příležitostí, jež nabízí zvýšená hustota obyvatelstva (nejen díky specializaci, již s sebou nese dělba práce, vědomostí a vlastnictví, ale také prostřednictvím jisté individuální akumulace nových forem kapitálu), vytvoří se tím základna pro další přírůstky. Rozmnožování, diferenciace, komunikace a vzájemné působení překlenující čím dál větší prostorové a časové vzdálenosti dovolily lidstvu stát se výlučnou entitou uchovávající si jisté strukturální rysy, které mohou prospěšně působit na další růst.

Rozšířený řád je, pokud víme, tou nejsložitější strukturou ve vesmíru, strukturou, v níž biologické organismy, jež jsou samy vysoce komplexní, nabyly schopnosti učit se, vstřebávat součásti nadosobních tradicí, což jim umožňuje se v každém momentu přizpůsobovat neustále se proměňující struktuře, které je vlastní řád ještě vyšší úrovně složitosti. Jednotlivé překážky v cestě dalšímu populačnímu růstu se krok za krokem překonávají, každý přírůstek obyvatelstva je

základem k přírůstku dalšímu, atd. Celý tento progresivní a kumulativní pohyb neskončí, dokud nebudou všechny úrodné a bohaté části zeměkoule přibližně stejně hustě osídleny.

Centrum a periferie

A tehdy vskutku možná skončí. Nemyslím si, že k tolik obávané populační explozi, která má způsobit, že pro každého zbude jen "místo k stání", vůbec dojde. Celý příběh populačního růstu se možná blíží ke svému konci či přinejmenším se blíží ke zcela nové úrovni. Největší populační růst se totiž nikdy neodehrával v rozvinutých tržních ekonomikách, ale vždy na jejich periferiích, a to u chudých, kteří neměli úrodnou půdu a vybavení, jejichž pomocí by se mohli zachovat, jimž však "kapitalisté" nabídli nové příležitosti k přežití.

Tyto periferie však pomalu mizí. Navíc už nezbývá moc zemí, které by do periferní oblasti mohly vstoupit - výbušný průběh populační expanze dospěl v období minulé generace téměř až do nejvzdálenějších koutů země.

Proto máme pádný důvod pochybovat, zda je vůbec správné extrapolovat trend několika minulých století - tendenci neomezeně rostoucí akcelerace populačního růstu - do nedohledné budoucnosti. Můžeme doufat a očekávat, že jakmile se zbývající rezervoár lidí, kteří dnes vstupují do rozšířeného řádu, vyčerpá, bude růst jejich počtu, pro který tolik lidí nespí, postupně slábnout. Ostatně na žádné dosti bohaté skupině podobnou tendenci nepozorujeme. Neznáme toho dost na to, abychom mohli říci, kdy bude takového bodu zvratu dosaženo, můžeme však celkem oprávněně předpokládat, že nastane mnohem dřív, než se přiblížíme hrůzám, jež vyvolává představa neúprosného neomezeného růstu lidstva.

Tuším, že zmíněný problém již slábne, že míra populačního růstu se dnes blíží nebo se již dostala do svého maxima, více již neporoste a bude naopak klesat. S jistotou to samozřejmě tvrdit nelze, ale vypadá to na to - jestli k tomu již náhodou nedošlo -, že někdy v posledním desetiletí našeho století dospěje populační růst do svého maxima a poté bude klesat, nedojde-li k záměrnému zasahování s cílem jej stimulovat.

Už v polovině šedesátých let se roční míra růstu v rozvíjejících se oblastech zastavila u vrcholu přibližně 2,4 procenta a začala se snižovat na současnou úroveň kolem 2,1 procenta. A míra populačního růstu v zemích rozvinutějších byla ve stejné době již na sestupu. Zdá

se tedy, že v polovině šedesátých let dosáhla populace dosud vůbec nejvyšší roční míry růstu a poté poklesla (Spojené národy, 1980, a J. E. Cohen, 1984:50-51). Jak píše Cohen: "Lidstvo začalo uplatňovat či pociťovat omezení, jež vládne všem jemu blízkým druhům."

Fungování těchto procesů bude srozumitelnější, prohlédneme-li si blíže obyvatelstvo na periferiích rozvíjejících se ekonomik. Nejlepší příklady nejspíše nalezneme v rychle rostoucích městech rozvojového světa - v Mexiku, Káhiře, Kalkatě, Sao Paulu, či Djakartě, Caracasu, Lagosu, Bombaji, v nichž se v krátkém časovém období populace minimálně zdvojnásobila a v nichž lze pozorovat následující tendenci: stará městská centra jsou obklopována nouzovými koloniemi, předměstími chatrči z prken a plechu.

Zvýšení počtu obyvatel, k němuž v těchto městech dochází, je důsledkem faktu, že lidé žijící na okraji tržních ekonomik mají sice ze své účasti na nich prospěch (např. v podobě dostupnosti vyspělejší lékařské péče, lepších informací všeho druhu a vyzrálejších ekonomických institucí a praktik), nejsou však dosud plně adaptováni na jejich tradice, morálku a zvyky. Na příklad se nadále přidržují zvyklostí spojených s rozmnožováním, které nemají původ v morálních zvycích tržního hospodářství a jsou mu cizí. První reakcí chudých lidí na mírné zvýšení jejich bohatství je snaha přivést na svět několik potomků, byť jen proto, aby se o své rodiče ve stáří postarali. Tyto staré zvyky dnes postupně, a v určitých oblastech i rychle, mizí a periferní skupiny, z nich pak především ty, jež stojí nejblíže centru, si osvojují tradice, které jim umožňují lépe regulovat počet svých dětí. Koneckonců rostoucí komerční centra se stávají magnetem z části právě proto, že poskytují vzor, jehož napodobením lze dosáhnou vytouženého.

Města z chatrčí, dost zajímavá už sama o sobě, také ilustrují několik dalších dříve rozvíjených témat. Za zmínku třeba stojí, že jejich existence nešla na úkor obyvatel venkovských oblastí v okolí takových měst - venkov většinou také na růstu měst profitoval. Města poskytovala živobytí miliónům lidí, kteří by jinak zemřeli nebo by se ani nenarodili, kdyby jejich rodiče či oni sami do nich nepřišli. Přistěhovalce do měst a městských periferií nepřivedla ochota tamních lidí nabízet zaměstnání a potřebné vybavení ani laskavá rada lépe situovaných venkovských "sousedů", šli spíše tam, kam jim napověděly zvěsti o jiných, neznámých chudých (snad z nějakého dalekého údolí v horách), kteří se zachránili tím, že se nechali do rozrůstajících se

měst přilákat zprávami o možnosti najít v nich placenou práci. Ambice a lačnost po lepším životě, nikoli dobročinnost, zachránily životy těchto lidí, a to způsobem, který daleko předstihuje možnosti dobročinnosti. Lidé z venkova se pomocí tržních signálů dozvěděli - i když takto abstraktně o těchto záležitostech neuvažovali - o příjmech bohatých lidí ve městech, které překračují běžnou spotřebu a bývají využity tak, aby pro ostatní zajistily nástroje či obživu v podobě mzdy za práci a umožnily přežít těm, kdo nezdědili ornou půdu a nástroje k jejímu obdělávání.

Někomu bude samozřejmě zatěžko akceptovat, že si lidé žijící v předměstských chatrčích vybrali ke své obživě právě tato místa, že jim dali přednost před životem na venkově (o němž míváme tak romantické představy). A přesto se právě to stalo - podobně tomu bylo i s irskými a anglickými rolníky, jež Engels svého času našel v brlozích chudinských čtvrtí Manchesteru.

Ubohost těchto periferních oblastí je v prvé řadě způsobena samotnou mezní rentabilitou, jež diktuje bydlet spíše zde než na venkově. Neměly by se ani opomíjet nepříznivé účinky "periodických" snah vlád zemí třetího světa řídit své ekonomiky a ochoty těchto vlád upírat okrajovým skupinám pracovní příležitosti v důsledku ústupků etablovaným pracovním zájmům či pomýleným sociálním reformátorům.

Konečně - a zde je někdy možno vidět proces selekce jaksi z první ruky, v jeho obnažené formě - nepříznivé efekty komerčních morálních zásad se nejviditelněji a nejkrutěji nedotýkají těch, kteří se je už naučili v relativně vyspělejší podobě uplatňovat, ale spíše nováčků, kteří dosud nevědí, jak se s nimi vyrovnat. Lidé na periferiích ještě plně nedodržují nové zvyky (a jsou tedy téměř vždy vnímáni jako "nežádoucí" a často se ani nečiní velký rozdíl mezi nimi a zločinci). Sami také osobně zakoušejí první ránu, jíž uštědřují některé způsoby vlastní vyspělé civilizaci lidem, kteří dosud nepřestali cítit a myslet v morálních kategoriích kmene a vesnice. I oni však, a především oni, mají - třebaže pro ně tento proces bývá bolestný - prospěch z dělby práce, jež vznikla díky praxi tříd spojených s obchodem. Mnozí z nich postupně změní své zvyky a tím zlepší i kvalitu svého života. Alespoň minimální změna v jejich chování je podmínkou možnosti vstoupit do větší zavedené skupiny a časem získávat větší a větší podíl na jejím celkovém produktu.

O tom, který systém převládne, rozhoduje, kolik lidí je ten či onen systém pravidel schopen uchovat naživu. Těmito systémy nemusí být nezbytně ty, jež si plně osvojily masy (jichž jsou obyvatelé předměstských slumů tolika dramatickým příkladem), ale systémy, jež jsou vlastní jádru, po jehož obvodu se shromažďuje čím dál víc lidí, aby se podíleli na ziscích z rostoucího celkového produktu. Člověk, kterému se alespoň částečně podaří si obvyklé praktiky rozšířeného řádu osvojit a využívat jich, si často ani neuvědomuje oběti, jež takový vývoj nakonec také vyžaduje. Tvrdého poučení se nedostalo jenom původním venkovanům; i váleční dobyvatelé, kteří získali moc nad porobeným obyvatelstvem a zničili mu jeho elitu, byli často nuceni se naučit - někdy ke své lítosti pozdě -, že chceme-li se těšit místním výhodám, je třeba, abychom přijali místní způsoby jednání.

Kapitalismus dává proletariátu život

Ve zbývajících podkapitolách bychom snad mohli dát do souvislosti některé z našich hlavních argumentů a povšimnout si některých jejich implikací.

Položíme-li si otázku, za co lidé morálním způsobům jednání tzv. kapitalistů vděčí nejvíce, odpovědí bude: za sám svůj život. Socialistické výklady připisující existenci proletariátu vykořisťování skupin, jež byly původně schopny udržet se při životě samy, jsou naprostými smyšlenkami. Většina těch, kteří dnes tvoří proletariát, nemohla existovat, dokud jim jiní neposkytli prostředky k životu. Přestože se tito lidé mohou *cítit* vykořisťováni a politikové mohou tyto pocity vyvolávat a využívat je k získání moci, většina proletariátu na Západě a milióny lidí rozvojového světa vděčí za svou existenci příležitostem, jež pro ně vytvořily vyspělé země. Toto se neomezuje pouze na západní země či rozvojový svět. Komunistické země - jako na příklad Rusko - by dnes hladověly, kdyby jejich obyvatelstvo nebylo vydržováno Západem. Jistěže, vůdcům těchto zemí by nebylo milé, kdyby měli otevřeně připustit, že vydržovat nynější světovou populaci, včetně obyvatelstva komunistických zemí, můžeme jen potud, pokud se nám daří zachovávat a zdokonalovat základnu soukromého vlastnictví, díky němuž máme rozšířený řád.

Kapitalismus s sebou také přinesl novou formu získávání důchodu z výroby, která lidi *osvobozuje*, protože je a často také jejich potomky zbavuje závislosti na rodu či klanu. A to platí i přesto, že se kapitalismu někdy brání, aby lidem, kteří chtějí jeho možností využívat,

nabídl vše, co je v jeho možnostech. Zabraňují mu v tom monopoly organizovaných skupin pracujících, "odbory", jež vytvářejí umělou vzácnost jejich práce, protože znemožňují lidem ochotným onu práci vykonávat za nižší mzdu se k ní dostat.

V podobných příkladech se jasně projevuje obecná výhodnost nahrazení konkrétních partikulárních cílů abstraktními pravidly. Nikdo nepředjímal, co se stane. Takový výsledek nepřinesla ani vědomá touha učinit růst lidstva tak rychlým, jak je to jen možné, ani starost o jednotlivé známé jedince a jejich život. A dokonce to ani nebyli potomci prvních iniciátorů nových praktik (spoření, soukromé vlastnictví apod.), kdo tak získali lepší šance na přežití. Tyto způsoby jednání totiž nezachraňují *konkrétní* životy, ale spíše zvyšují *šance* (vyhlídky či pravděpodobnost) na rychlejší rozmnožení se *skupiny*. Takové výsledky byly stejně málo předmětem přání a naděje jako věcí předpovědí. Některé ze zmíněných způsobů jednání zapříčiniły i pokles úcty k individuálnímu životu, připravenost obětovat dítě, opustit staré a nemocné nebo zabít nebezpečného soupeře, to vše pro zlepšení vyhlídek a udržení a rozmnožení se zbytku.

Nechceme tvrdit, že zvětšení lidstva je dobré v nějakém absolutním smyslu. Dovolujeme si pouze prohlásit, že tento výsledek, nárůst konkrétních populací dodržujících zvláštní pravidla, vedl k selekci praktik, jejichž převládnutí se stalo příčinou dalšího zvyšování počtu lidí. (To neznamená, jak jsme již uvedli v první kapitole, že vyvinuté morální zásady, jež omezují a potlačují určité vrozené city, by měly tyto city zcela odsunout a nahradit. Naše vrozené instinkty hrají stále důležitou roli v našich vztazích k nejbližším sousedům a také v některých dalších situacích.)

Jestliže se však tržní ekonomika skutečně prosadila před jinými typy řádu proto, že umožňovala skupinám, jež přijaly její základní pravidla, snadněji zvětšovat počet svých členů, pak *kalkulace v tržních hodnotách znamená také kalkulaci z hlediska zachování životů*. Jedinci řídící se tímto počítáním dělali to, co nejvíce napomohlo zvýšení jejich množství, i když to sotva mohlo být jejich záměrem.

Kalkulace nákladů je kalkulací v životech

Přestože nelze brát pojem "kalkulace v životech" doslova, není pouhou metaforou. V uchovávání lidských životů ekonomickou činností možná nepůsobí prosté kvantitativní vztahy, avšak význam konečných účinků tržního chování v podstatě nelze nadhodnotit. Několik

upřesnění je však třeba dodat. Ve většině případů to budou neznámé životy většího počtu lidí na tom kterém místě, které kalkulace bere v úvahu a upřednostňuje.

Taková rozhodnutí musíme činit neustále, i když je nám to nepříjemné. Neznámé individuální životy nejsou ve veřejném či soukromém rozhodování absolutními hodnotami, a tak stavitelé silnic a nemocnic nebo výrobci elektrických přístrojů nikdy nedovedou bezpečnostní opatření proti smrtelným nehodám k maximální dokonalosti. Ušetřené náklady v jedné oblasti snižují nebezpečí v oblastech jiných, a tím celkové riziko. Když polní chirurg provádí po bitvě "triáž", tj. třídění a první ošetření raněných, nechá někoho, koho by bylo možno zachránit, zemřít, protože za stejnou dobu, kterou by si jeho záchrana vyžádala, může zachránit tři jiné životy (viz Hardin, 1980:59, který "triáž" definuje jako "proceduru, jež zachraňuje maximální počet životů"). Když tedy zmíněný lékař toto činí, jedná na základě kalkulace v životech. To nám je dalším příkladem způsobu, jakým volba mezi záchranou většího či menšího počtu lidí utváří naše názory, i když jen v podobě neurčitého pocitu, který nám sděluje, co by se mělo udělat. Požadovat záchranu maximálního množství životů neznamená, že lze všechny individuální životy pokládat za stejně důležité. Ve shora uvedeném příkladě může být důležitější zachránit život lékaře než kteréhokoli z jeho pacientů - jinak by totiž nemusel přežít nikdo. Život některých lidí má evidentně větší význam v tom, že tvoří či chrání životy jiných. Dobrý lovec nebo obránce tlupy, plodná matka a někdy snad i moudrý stařec mohou být důležitější než většina nemluvňat a starých lidí. Na zachování života dobrého náčelníka může záviset množství dalších životů. Vysoce produktivní členové budou snad pro komunitu hodnotnější než jiní dospělí. *Evoluce nemá tendenci maximalizovat stávající množství životů, ale perspektivní proud životů budoucích.* Udrželi-li se ve skupině všichni muži a ženy v plodném věku a potřebný počet lidí k její ochraně a uživení, pak měla i dobré vyhlídky na budoucí růst, naopak smrt všech žen mladších čtyřiceti pěti let by zničila jakoukoli možnost zachování rodu.

Jestliže je z různých důvodů v rozšířeném řádu nutno pokládat všechny neznámé životy za rovnocenné - a naše ideály, alespoň pokud se promítají do vládních opatření, se tomuto cíli velmi blíží -, u chování malé skupiny či u našich instinktivních reakcí tomu tak nikdy nebylo. Dovádí nás to k otázce po morálnosti či dobru tohoto principu.

Tak jako v případě každého jiného organismu, i u člověka je hlavním "záměrem", jemuž jsou jeho fyzická konstituce i jeho tradice přizpůsobeny, plodit další lidské tvory. To se mu obdivuhodně daří a jeho vědomé úsilí bude mít nejtrvalejší dopad, pouze pokud bude - ať už o tom bude vědět, či ne - přispívat tomuto výsledku. Nemá skutečně žádný smysl se ptát, zda ty z činností člověka, které v tomto směru přispívají, jsou skutečně "dobré", zvláště když se tím míní zjišťování, zda se nám tyto výsledky *líbí*. Jak jsme již měli možnost si uvědomit, nikdy jsme si nemohli vybírat své morální zásady. Panuje jistá tendence interpretovat dobro utilitaristicky, tvrdit, že "dobré" je to, co přináší žádoucí výsledky, ale toto tvrzení není ani pravdivé, ani užitečné. I v případě, že se omezíme jen na běžné použití slova "dobrý", shledáme, že obecně odkazuje k tomu, co bychom podle tradice měli dělat, aniž víme proč, čímž nechceme popírat, že se vždy vymýšlejí ospravedlnění konkrétních tradicí. Zcela správně se ale můžeme ptát, která z mnohých a odporujících si pravidel, jež jsou podle tradice dobrá, směřují za specifických okolností k zachování a zmnožení skupin, jež se jich drží.

Život nemá jiný účel než sebe sama

Život existuje pouze potud, pokud si zajišťuje vlastní trvání. Většina lidí v dnešní době žije - bez ohledu na to, *pro co* lidé žijí - jedině *díky* tržnímu řádu. Civilizovali jsme se prostřednictvím zvětšení svého množství právě tak, jak civilizace toto zvětšení umožňovala. Můžeme být početně slabí a primitivní, nebo velmi početní a civilizovaní. Kdyby se lidstvo zredukovalo na počet obyvatel odpovídající době před deseti tisíci lety, nemohlo by si civilizaci udržet. A i kdyby se už nabyté poznání zachovalo v knihovnách, lidé by z něj mnoho užitku neměli, nebylo by jich dost na to, aby vykonávali zaměstnání, jichž je třeba k rozsáhlé specializaci a dělbě práce. Veškeré vědomosti dostupné v knihách by nezabránily návratu deseti tisíc lidí, kteří by zbyli po atomové apokalypse, k životu lovců a sběračů, i když by pravděpodobně zkrátily dobu, po kterou by lidstvo bylo nuceno v takovém stavu setrvat.

Lidé začali budovat a tvořit s lepšími výsledky, než odpovídalo jejich znalostem, protože začali podřizovat konkrétní společné cíle abstraktním pravidlům, která jim umožnila participovat na procesu uspořádané spolupráce, jíž nemohl nikdo ani přehlédnout, ani zorganizovat a tím méně plánovat, a tím navodili nezamýšlené a často ne-

vítané situace. Fakt, že se pravidla našeho jednání utvořila hlavně s ohledem na přihodnost pro zvyšování našeho počtu, nám sice nemusí být po chuti, ovšem v této věci si už nemůžeme vybírat (pakliže jsme vůbec kdy mohli); musíme se vypořádat se situací, která již byla uvedena ve skutečnost. Existuje už tak velké množství lidí, že jenom tržní ekonomika je s to udržet převážnou většinu z nich naživu. Díky rychlému přenosu informací dnes lidé všude vědí, jak vysoká životní úroveň je možná. Podstatná část obyvatel řídce osídlených oblastí může doufat v dosažení takové životní úrovně pouze skrze zvětšení svého počtu a hustější osídlení svých regionů, čímž by se dále zvýšilo množství lidí, které je schopna tržní ekonomika uživit.

Protože i naše současné množství můžeme uchovat a zajistit jenom příklonem k obecně stejným druhům principů, naší povinností je - pokud opravdu nechceme odsoudit miliony lidí k hladovění - oponovat tvrzením ideologií, jejichž záměrem je zničit základní principy těchto morálních zásad, jako je třeba oddělené vlastnictví.

Naše tužby a přání jsou v každém případě z velké části irelevantní. Ať už si *přejeme* další zvyšování výroby a růst populace či ne, musíme stejně - už jen proto, abychom zachovali stávající počet lidí a bohatství a co nejlépe je zabezpečili před pohromami - usilovat o to, co - za příznivých okolností - nepřestane směřovat - alespoň po nějakou dobu a na mnoha místech - k dalšímu zvyšování počtu obyvatel.

Nechtěl jsem sice původně zvažovat otázku, zda bychom si civilizaci vybrali, byla-li by nám dána možnost volby, avšak zkoumání problematiky populace naráží na dva významné body. Předně, hrůzný přízrak populační exploze, jež by učinila většinu životů nesnesitelnými, je - jak jsme se již snažili ukázat - neopodstatněný. Jakmile se toto nebezpečí odstraní, a k tomu dojde, přitakáme-li holé skutečnosti "buržoazního" života, a ne utopickým požadavkům, aby se život oprostil od všech konfliktů, útrap a nedostatku seberealizace člověka a věru, i morálky, jakmile se tedy ono nebezpečí odstraní, je možno vidět v příjemných stránkách a podnětech civilizace celkem výhodnou nabídku těm, kdo jich dosud nepožívají. Na otázku, zda jsme na tom lépe, když máme civilizaci, než kdybychom ji neměli, však nejspíše nelze dát takovouto spekulací žádnou definitivní odpověď. Druhým bodem je, že objektivnímu zhodnocení tohoto problému se můžeme přiblížit jedině pozorováním toho, co dělají lidé, jimž je tato volba dána - protože nám dána není. Ochota, s níž se řadoví lidé třetího světa - na rozdíl od na Západě vzdělaných intelektuálů - chápou příležitostí nabízených rozšířeným řádem, přestože to někdy znamená bydlet v koloniích chatrčí na periferii, doplňuje svědectví o reakcích evropských rolníků na zavedení městského kapitalismu a naznačuje, že budou-li mít lidé možnost si vybrat, zvolí si civilizaci.

Kapitola devátá

NÁBOŽENSTVÍ A STRÁŽCI TRADICE

> Náboženství, i v té nejsyrovější podobě, sankcionovalo morální zásady dávno předtím, než nastala doba zjemnělého uvažování a filosofie.
>
> Adam Smith

> A ztrácejíce důvtip veškerý,
> vždy tupí to, co jiní milují.
>
> Bernard Mandeville

Přirozený výběr strážců tradice

Na závěr chci uvést několik neformálních poznámek - v naději, že právě tak budou přijaty - o roli náboženské víry v souvislosti s argumentací této knihy. Mé poznámky možná nebudou některým intelektuálům po chuti, protože naznačují, že se při svém dlouhotrvajícím sporu s náboženstvím v některých věcech mýlili a v mnohých projevili jen malé porozumění.

Tato kniha vidí lidstvo v ustavičném kolísání mezi dvěma stavy bytí. Na jedné straně se lidé přiklánějí k postojům a emocím odpovídajícím chování uvnitř malých skupin, v jejichž kolektivech žili po více než sto tisíc let a v nichž se bližní, kteří se navzájem znali, učili pomáhat jeden druhému a jít za společnými cíli. Je s podivem, že tyto archaické, primitivní postoje a city nacházejí dnes podporu u podstatné části racionalismu a s ním spojeného empirismu, hédonismu a socialismu. Na druhém pólu máme novější vývoj v kulturní evoluci, kdy již nesloužíme především svým známým a nesledujeme sdílené cíle, kdy se vyvinuly instituce, morální systémy a tradice, které daly vzniknout a i nadále umožňují život mnohonásobně většímu počtu lidí, než zde byl v dobách před úsvitem civilizace. Tito lidé jsou zaměstnáni uskutečňováním tisíců rozmanitých cílů podle své volby, navzájem při tom spolupracují s tisíci lidí, které nikdy nepoznají, a přestože se to děje v atmosféře konkurence, jejich úmysly jsou většinou mírumilovné.

Jak vůbec mohlo k něčemu takovému dojít? Jak to, že tradice, jež lidé nemají v lásce nebo jim nerozumí, jejichž účinky obvykle nechápou a nemohou ani bezprostředně pozorovat, ani předvídat a proti nimž i nadále vášnivě bojují, nepřestávají být předávány z generace na generaci?

Částečnou odpovědí je samozřejmě to, co bylo na začátku evoluce morálních systémů postupující skrze selekci skupin. Přežily a rostly zkrátka a dobře ty skupiny, které se takto chovaly. To nám však nedává celou odpověď. Nevzešla-li pravidla chování z pochopení jejich prospěšného účinku na vytváření do té doby nepředstavitelného rozšířeného řádu spolupráce, odkud se tedy vzala? A - což je závažnější - jak to, že se uchovala i přes silný odpor ze strany instinktů a - v pozdější době - navzdory útokům, jež na ně podniká rozum? Zde vstupuje na scénu náboženství.

Větší pravděpodobnost, že obyčej a tradice, představující ne-racionální adaptaci na prostředí, budou provázet skupinovou selekci, je tam, kde jim napomáhá totem a tabu nebo magická či náboženská přesvědčení - víry, jež samy vyrostly ze snahy interpretovat každý řád, s nímž se lidé setkali, animistickým způsobem. Zpočátku mohlo být hlavní funkcí takových omezení individuálních jednání sloužit jako rozpoznatelné znaky členů skupiny. Později pak k upevnění takových omezení vedla víra v duchy, kteří trestají provinilce. "Duchové se obecně pokládají za strážce tradice... Naši předkové dnes žijí jako duchové na onom světě... Když se nepodřizujeme obyčeji, zlobí se a dělají věci špatnými" (Malinowski, 1936:25).

To však stále ještě nestačí na to, aby došlo ke skutečné selekci, protože víry a s nimi spojené rituály a obřady musí působit také v jiné rovině. Dříve než se evoluční selekce může stát efektivní, musí mít společné způsoby jednání možnost uplatnit svůj prospěšný vliv na skupinu s časovým odstupem. Jak se mezitím přenášejí z generace na generaci? Na rozdíl od genetických vlastností se kulturní vlastnosti nepředávají automaticky. Generační přenos i jeho neuskutečnění mohou k souhrnu tradicí přispívat stejně pozitivně či negativně jako jakékoli jednání jednotlivce. K tomu, aby se zajistilo, že kterákoli konkrétní tradice bude skutečně trvat a že se opravdu nakonec rozšíří, je tedy pravděpodobně třeba mnoha generací. K tomu je snad také zapotřebí jistých mytických vír, zvláště pokud jde o pravidla chování odporující instinktu. Ryze utilitární či funkcionalistické vysvětlení různých rituálů a obřadů je nedostatečné a nepřijatelné.

Za to, že se prospěšné tradice uchovávaly a předávaly alespoň po tak dlouhou dobu, že umožnily, aby skupiny na nich lpící rostly a dostaly příležitost se prostřednictvím přírodního či kulturního výběru rozšířit, vděčíme zčásti mystickým a náboženským vírám, podle mne zvláště hlavním monoteistickým náboženstvím. To znamená, jakkoli

se to každému nemusí líbit, že za přetrvání určitých způsobů jednání a civilizace, jíž s sebou přinesly, můžeme děkovat mimo jiné i podpoře ze strany přesvědčení, jež nejsou pravdivá - nebo nejsou verifikovatelná či ověřitelná - v tom smyslu, v němž jsou pravdivá vědecká tvrzení, a jež rozhodně nejsou výsledkem racionálního zdůvodňování. Někdy si říkám, zda by nebylo vhodné nazývat alespoň některá z nich - tak trochu jako výraz uznání jejich hodnoty - "symbolickými pravdami", protože skutečně napomohla svým vyznavačům splnit poslání vepsané v knize *Genesis* (1:28): "Ploďtež se a rozmnožujte se, a naplňte zemi a podmaňte ji..." I ti lidé, a mezi ně patřím i já, kteří nejsou ochotni akceptovat antropomorfní pojetí personálního božství, by měli připustit, že předčasná ztráta tzv. fakticky nezdůvodněných věr by zbavila lidstvo mocné podpory v dlouhém vývoji rozšířeného řádu, který dnes máme, a že i v dnešní době působí ztráta těchto věr - ať už jsou pravdivé, či falešné - vážné problémy.

V každém případě se zdá, že náboženský názor, že vznik morálky determinovaly procesy nám nepochopitelné, je pravdivější (byť ne přesně v tom smyslu, ve kterém bychom chtěli) než racionalistický blud, že morálku, která nám dala moc uskutečnit víc, než jsme mohli vůbec kdy předvídat, vynalezl člověk za použití své inteligence. Uvědomíme-li si tyto věci, lépe pak porozumíme těm duchovním, o kterých se tvrdí, že začali být v otázce platnosti jistých částí svého učení poněkud skeptičtí, kteří je nicméně nepřestali hlásat, neboť se obávali, že ztráta víry povede k úpadku morálky. O podloženosti jejich obav nelze pochybovat a i agnostik by měl uznat, že morálku a tradice, jež nám poskytly nejen civilizaci, ale vlastně i samy naše životy, máme právě díky přijetí takových vědecky neakceptovatelných empirických tvrzení.

Nesporná *historická* spojitost mezi náboženstvím a hodnotami, jež utvářely a podpíraly naši civilizaci, na příklad rodinou a odděleným vlastnictvím, samozřejmě neznamená, že mezi náboženstvím jako takovým a podobnými hodnotami existuje nějaké *vnitřní* spojení. Mnozí ze zakladatelů různých náboženství v uplynulých dvou tisíciletích byli proti vlastnictví a rodině. *Zachovala se však pouze ta náboženství, která vlastnictví a rodinu podporují.* Vyhlídky komunismu, jenž neuznává ani vlastnictví, ani rodinu (a ani náboženství), nejsou tedy nijak slibné. Komunismus sám je totiž náboženstvím, jehož čas vypršel a které se dnes nachází na rychlém ústupu. V komunistických a socialistických zemích máme možnost sledovat, jak při-

rozená selekce náboženských přesvědčení vyřazuje ta, která jsou špatně přizpůsobená našemu světu.

K úpadku komunismu, o němž zde mluvím, samozřejmě dochází zejména tam, kde se komunismus skutečně realizoval, a kde mu tedy byla dána možnost zklamat utopické naděje. Nadále však žije v srdci západních intelektuálů - tedy těch, kdo jeho reálné účinky na vlastním těle nepocítili - a mezi chudými lidmi žijícími na okraji rozšířeného řádu v zemích třetího světa. U zmíněných intelektuálů lze částečně pozorovat rostoucí chápání toho, že zde kritizovaný racionalismus je falešným bohem; potřeba nějakého boha však stále přetrvává a alespoň zčásti se uspokojuje takovými prostředky, jako je návrat k podivné verzi hegelovské dialektiky, v jejímž rámci může racionalistická iluze koexistovat se systémem víry, jenž se bezvýhradnou oddaností "humanistické totalitě" uzavírá jakékoli kritice (a sama tato "humanistická totalita" je vlastně svrchovaně racionalistická právě v tom konstruktivistickém smyslu, který jsem kritizoval). Herbert Marcuse napsal: "Skutečná svoboda individuální existence (ne pouze v liberálním smyslu) je možná toliko ve specificky strukturované *polis*, 'racionálně' organizované společnosti." (Citováno v Jay, 1973:119. K tomu, co tato "racionalita" znamená, viz tamtéž, 49, 57, 60, 64, 81, 125, et passim.) V druhém případě - v případě chudých třetího světa - se může "teologie osvobození" spojit s nacionalismem a vznikne nové, mocné náboženství s katastrofálními důsledky pro lidi již tak se nacházející v zoufalé ekonomické situaci (viz O'Brien, 1986).

Jakým způsobem vůbec náboženství napomáhalo prospěšným zvyklostem? Pravděpodobnost, že se zvyky, jejichž přínosné účinky nemohli lidé je uplatňující vnímat, uchovají dostatečně dlouho, aby zvýšily selektivní zvýhodnění skupiny, byla pouze tam, kde jim byla ku pomoci jiná silná přesvědčení. Některé z těchto věr v nadpřirozeno a magično se k této funkci přímo nabízely. Jak se řád lidské interakce rozšiřoval a pak stále více ohrožoval instinktivní nároky, stal se nejspíše na čas zcela závislým na nepřetržitém vlivu některých takových náboženských vyznání - nepravých důvodů nutících lidi dělat, co bylo třeba k zachování struktury, která jim umožňovala uživit jejich rostoucí počet (viz Dodatek G).

Podobně jako nikdy nebylo samo vytvoření rozšířeného řádu záměrem, nemáme ani důvod předpokládat, že se cílevědomě pěstovala podpora, jíž bylo lze čerpat z náboženství, nebo že na celé této věci bylo něco "konspirativního". Naivní je představa - zejména na pozadí našeho tvrzení, že *nemůžeme* pozorovat účinky našich morálních zásad - nějaké moudré elity chladně si vypočítávající výsledky působení různých morálních zásad, vybírající si z nich a konspirující tak, aby

pomocí platónských "ušlechtilých lží" přinutila masy spolknout pilulku "opia lidu" a dodržovat to, co slouží zájmům vládců. Nelze popřít, že volba mezi konkrétními verzemi základních náboženských přesvědčení měla často podobu účelových rozhodnutí ze strany světských vládců. Navíc světští panovníci někdy záměrně až cynicky zneužívali církevní podpory; to se však týkalo krátkodobých sporů, které neměly v podstatě žádný význam v dlouhotrvající evoluci, v níž byla otázka, zda protežovaná pravidla napomáhají ke zvětšení komunity, důležitější než všechny otázky po tom, jaká konkrétní klika je v určitém období zneužívala.

Snažíme-li se vylíčit a zhodnotit tento vývoj, vyvstanou také otázky spojené s jazykem. Běžný jazyk nestačí na to, aby byla potřebná rozlišení v uspokojivé míře přesná, zejména pokud jde o pojetí poznání. Jedná se o *poznání*, když je nějaký člověk navyklý chovat se způsobem, který - aniž by si to onen člověk uvědomoval - zvyšuje pravděpodobnost, že nejen on a jeho rodina, ale také mnoho mu neznámých lidí přežije, zvláště uchoval-li si tento zvyk ze zcela jiných a vlastně naprosto nesprávných důvodů? To, co jej úspěšně vede, nebude zřejmě tím, co se má obecně na mysli pod racionálním poznáním. Nijak nám ani nepomůže, budeme-li označovat takové získané způsoby jednání za "emotivní", protože zjevně nejsou vždy vedeny tím, čemu můžeme právem říkat emoce, i když jisté faktory, na příklad strach z nesouhlasu či trestu (ze strany lidí či Boha), mohou často konkrétní zvyky upevňovat nebo uchovávat. Téměř ve všech případech se prosadili ti, kdo uvázli ve "slepém zvyku" nebo si z náboženského kázání odnesli taková ponaučení, jako na příklad "s poctivostí nejdál dojdeš", a tak mohli převládnout nad chytřejšími bližními, kteří "uvažovali" jinak. Rigidnost i flexibilita hrály jako strategie přežití v biologické evoluci významné role; morální zásady, které na sebe vzaly podobu rigidních pravidel, mohly být někdy účinnější než pružná pravidla, jejichž vyznavači se pokoušeli kormidlovat svou praxi a měnit směr podle konkrétních faktů a předvídatelných následků - tedy prostřednictvím něčeho, čemu je nasnadě říkat poznání.

Pokud jde o mne osobně, měl bych raději prohlásit, že se cítím stejně málo oprávněn k potvrzení jako k popření existence toho, čemu jiní říkají Bůh, protože musím připustit, že nevím, co má toto slovo znamenat. Rozhodně odmítám všechny antropomorfní nebo animistické interpretace tohoto pojmu, interpretace, jimiž se mnoha lidem daří tento pojem osmyslnit. Představa člověku podobné jednající by-

tosti mi připadne spíše jako výsledek troufalého přeceňování schopnosti takové quasi-lidské mysli. Neumím připojit význam ke slovům, která ve struktuře mého myšlení či v mém obrazu světa nemají místo, jež by jim význam dalo. Bylo by ode mne tedy nečestné, kdybych taková slova užíval, jako by vyjadřovala nějakou víru, již zastávám.

Dlouho jsem váhal, mám-li sem tuto osobní poznámku vsunout, a nakonec jsem se pro ni rozhodl, protože podpora ze strany přesvědčeného agnostika by mohla možná pomoci nábožensky založeným lidem v tom, aby se ještě neochvějněji drželi závěrů, které sdílíme. Snad mají lidé mluvíce o Bohu na mysli právě personifikaci oné tradice morálních zásad a hodnot, která dává život jejich komunitě. Dnes už začínáme zdroj řádu, jejž náboženství připisuje člověku podobné božské podstatě - mapu či vodítko, které nám z velké části správně ukazují, jak se pohybovat v celku - vidět ne vně fyzického světa, ale jako jednu z jeho charakteristik, která je příliš složitá na to, aby mohla kterákoli z částí utvořit její celkovou "podobu" či "obraz". Náboženské zákazy modloslužebnictví, zapovězení tvorby takových obrazů jsou dobře míněny. Přesto je snad většina lidí schopna uvažovat o abstraktní tradici pouze jako o osobní Vůli. Je-li tomu tak, nebudou mít lidé v době, která nepokryté nadpřirozeno odmítá jako pověru, sklon nacházet tuto vůli ve "společnosti"?

Na této otázce možná závisí přežití naší civilizace.

Dodatek A

"PŘIROZENÉ" VERSUS "UMĚLÉ"

Obvyklý vědecký a filosofický úzus je tak hluboce ovlivněn aristotelovskou tradicí, jež neví nic o evoluci, že stávající dichotomie a protivy nejenom většinou správně nezachycují procesy v pozadí problémů a rozporů rozebíraných v první kapitole, ale navíc vlastně znemožňují tyto problémy a rozpory pochopit. V tomto dodatku přezkoumám některé klasifikační obtíže v naději, že obeznámenost s překážkami bránícími porozumění snad porozumění napomůže.

Můžeme začít u slova "přirozený", zdroje mnoha neshod a nedorozumění. Původní latinské adjektivum *naturalis* i jeho řecký ekvivalent *physei*, znamenající "přirozený" nebo "od přírody", se odvozují od sloves popisujících druhy růstu (*nascor* a *phyo*; viz Kerferd, 1981:111-150), takže by bylo správné označovat jako "přirozené" vše, co spontánně vyrostlo a nebylo záměrně navrženo rozumem. V tomto smyslu jsou naše tradiční, spontánně vyvinuté morální zásady naprosto přirozené, nikoli umělé, a ani by snad nebylo nepatřičné takovátradiční pravidla nazývat "přírodním zákonem".

Úzus však takové chápání přírodního zákona neumožňuje. Spíše v něm panuje tendence omezit slova "přirozený" nebo "přírodní" na vrozené sklony či instinkty, které (jak jsme viděli v první kapitole) vyvinutým pravidlům chování často odporují. Jsou-li za "přirozené" označovány pouze tyto vrozené reakce a charakterizuje-li se navíc - aby to bylo ještě komplikovanější - jako "dobré" jenom to, čeho je zapotřebí k zachování existujícího vývojového stadia, zejména řádu malé skupiny nebo bezprostřední komunity, pak musíme mít za "nepřirozené" a "špatné" už i první kroky učiněné k dodržování pravidel a tím i k přizpůsobování měnícím se podmínkám, tj. první kroky k civilizaci.

Je-li nutno používat slova "přirozený" ve významu vrozený či instinktivní a slova "umělý" tak, aby označovalo výtvor vědomého záměru, výsledky kulturní evoluce (jako např. tradiční pravidla) potom nebudou ani přirozené, ani umělé, a nestojí tudíž toliko "mezi instinktem a rozumem", ale samozřejmě také mezi "přirozeným" (tj. instinktivním) a "umělým" (tj. produktem rozumového rozvrhu). Vylučující antitetická dichotomie "přirozený"-"umělý" stejně jako podobná a příbuzná dichotomie "cit"-"rozum" nenechávají díky své vyčerpávající úplnosti mezi těmito pojmy žádný prostor, a značně tak

přispívají k přehlížení a špatnému chápání klíčového exosomatického procesu kulturní evoluce, který vytvořil tradice, jež determinovaly růst civilizace. V konečném důsledku upírají zmíněné dichotomie takovým sférám a procesům existenci.

Vymaníme-li se z těchto hrubých dichotomií, uvidíme, že skutečným protikladem citu není rozum, ale tradiční morálka. Evoluce tradice pravidel chování - stojíc *mezi* procesy evoluce instinktů a rozumu - je procesem odlišným, který je naprosto mylné pokládat za produkt rozumu. Tradiční pravidla v průběhu evoluce skutečně přirozeně *vyrostla*.

Růst není výhradní vlastností biologických organismů. Příroda nám nabízí množství příkladů růstu velikosti či struktury - od příslovečné sněhové koule k větrným nánosům či tvorbě krystalů, od vodních písků a horotvorných pohybů k formování makromolekul. Když uvážíme vznik struktur interakcí mezi organismy, zjistíme, že je z etymologického i logického hlediska naprosto oprávněné používat k jejich vystižení slova "růst". Právě tak toto slovo míním - jako označení procesu, k němuž dochází v sebezáchovné struktuře.

Budou-li se i nadále kulturní a přírodní evoluce stavět do kontrastu, zavede nás to opět ke zmíněné pasti - k výlučné dichotomii mezi "umělým" vývojem, který je usměrňován vědomým plánem, a tím, co se má za "přirozené", protože to vykazuje neměnící se instinktivní charakteristiky. Taková interpretace snadno člověka donutí ubírat se směrem ke konstruktivistickému racionalismu. Přestože jsou konstruktivistické interpretace nepochybně lepší než organismická "vysvětlení" (která se dnes obecně odmítají jako nic neříkající), jež pouze nahrazují jeden neobjasněný proces jiným, měli bychom si uvědomit, že zde existují dva odlišné typy evolučního procesu a že oba jsou dokonale přirozené. Kulturní evoluce je sice specifickým jevem, v jistých významných ohledech se však podobá více genetické či biologické evoluci než vývoji řízenému rozumem či znalostí následků rozhodnutí.

Na podobnost řádu lidské interakce a biologického organismu se samozřejmě často poukazovalo. Byla to však jen nedokonalá pomůcka, dokud jsme neuměli vysvětlit, jak se přírodní uspořádané struktury utvářejí, a dokud nám chyběla představa evoluční selekce. V podobě evoluční selekce nám však byl dán klíč k obecnému pochopení tvorby řádu v životě, myšlení i v interpersonálních vztazích.

Mimochodem, některé z těchto struktur, na příklad řád myšlení, mohou být schopny formovat řády nižšího stupně, aniž by samy byly

produkty řádů vyšší úrovně. Na tom se učíme uznávat svoji omezenou schopnost vysvětlit či navrhnout řád náležející k nižšímu stupni v hierarchii řádů a neschopnost vysvětlit nebo navrhnout řád vyšší.

Když jsme vymezili obecný problém, který brání jasnému používání těchto tradičních termínů, můžeme také v krátkosti uvést - a k tomu si za příklad zvolíme Davida Huma -, jak bylo i myšlení jednoho z našich nejvýznamnějších myslitelů stiženo nepochopeními, jež z takových chybných dichotomií plynou. Hume je obzvláště dobrým příkladem, protože si naneštěstí zvolil k označení morálních tradicí, kterým bych já raději říkal přirozené, termín "umělé" (pravděpodobně se jedná o výpůjčku slova z výrazu "umělý rozum" od autorů vycházejících z tradice zvykového práva). Ironií osudu začal být díky tomu považován za zakladatele utilitarismu, přestože zdůraznil, že "i když jsou pravidla spravedlnosti *umělá*, nejsou libovolná", a není tudíž "nijak nepatřičné je nazývat *přirodními* zákony" (1739/1886:II, 258). Snaže se uchránit mylných konstruktivistických interpretací, vysvětloval, že "si pouze představuje, že pravidla odrážející pojetí spravedlnosti, jež ve skutečnosti vznikají neznatelně a postupně, byla utvořena najednou" (1739/1886:II, 274). (Hume zde využil triku, který skotští morální filosofové pojmenovali "domnělá historie" (Stewart, 1829:VII, 90, a Medick, 1973:134-176) - vynálezu později často nazývaného "racionální rekonstrukce" -, a to způsobem, který může mást a jemuž se jeho mladší současník Adam Ferguson naučil cílevědomě vyhýbat.) Jak naznačují uvedené citáty, Hume téměř dospěl k evolučnímu výkladu a uvědomoval si dokonce, že "každá forma může přetrvat, jen pokud si osvojí existenčně nutné schopnosti a orgány - musí se nepřetržitě zkoušet nové a nové řády či systémy, dokud se konečně nepřipadne na řád, jenž je schopen podporovat a udržovat sám sebe" -, a že si člověk nemůže "činit nárok na vynětí z celku všech živočichů, (protože) trvalý boj mezi všemi živými tvory" musí pokračovat (1779/1886:II, 429, 436). Jak už bylo hezky řečeno, prakticky rozpoznal, že "mezi přirozeným a umělým je ještě jakási třetí kategorie, jež sdílí jisté charakteristiky s oběma" (Haakonssen, 1981:24).

Pokušení vysvětlovat fungování samoorganizujících struktur odkazem k tomu, jak mohla být taková struktura zformována tvořící myslí, je velké a dá se tedy dobře pochopit, že někteří z Humových následovníků vykládali jeho termín "umělý" tímto způsobem a budovali na něm utilitární etiku, která říká, že člověk si volí své morální zásady vědomě v souladu s tím, jakou užitečnost jim přikládá. Připisovat však tento názor někomu, kdo zdůrazňoval, že "pravidla mo-

rálky nejsou výsledkem úvah našeho rozumu" (1738/1886:II, 235), je dost podivné. Jedná se zde o mylný výklad, jenž však připadal samozřejmý karteziánskému racionalistovi, jakým byl C. V. Helvetius, od nějž Jeremy Bentham nepochybně odvodil své vlastní konstrukce (viz Everett, 1931:110).

Spřízněné koncepce spontánních řádů a selektivní evoluce se sice postupně začaly objevovat už v dílech Huma a také Bernarda Mandevilla (viz Hayek, 1967/78:250, 1963/67:106-121 a 1967/78a:249-266), ovšem prvními, kdo tyto přístupy uplatňovali systematicky, byli Adam Smith a Adam Ferguson. Smithovo dílo je mezníkem a průlomem evolučního přístupu, jenž postupem doby nahradil statické aristotelovské chápání. Nadšenec, který v devatenáctém století prohlásil, že *Bohatství národů* zaujímá co do důležitosti hned druhé místo za Biblí, byl často terčem posměchu; možná ale tak moc nepřeháněl. Ani Aristotelův žák Tomáš Akvinský nemohl zavírat oči před tím, že *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* - mnoho užitečného by nenastalo, kdyby bylo všem hříchům zabráněno (*Summa Theologica*, II, ii, c. 78 i).

Zatímco někteří autoři pokládají Smitha za původce kybernetiky (Emmet, 1958:90; Hardin, 1961:54), nedávná zkoumání zápisků Charlese Darwina (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) naznačují, že Darwina přivedla k zásadnímu kroku vpřed četba Smitha v rozhodujícím roce 1838.[1)]

[1)] Viz Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks* [Darwin o člověku: Psychologická studie o vědecké tvořivosti doplněná Darwinovými ranými a nepublikovanými zápisníky], přepsal a poznámkami opatřil Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1974), str. 13, 57, 302, 305, 321, 360, 380. V roce 1838 četl Darwin Smithova *Essays on Philosophical Subjects* [Pojednání na filosofické náměty], která byla opatřena předmluvou Dugalda Stewarta *An Account of the Life and Writings of the Author* [O životě a díle autora] (London: Cadell and Davies, 1795, str. xxvi-xxvii). O Stewartovu pojednání Darwin poznamenal, že je četl a že "za přečtení stálo, protože v kostce podalo Smithovy názory". V roce 1839 četl Darwin Smithovu *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves, to which is added, A Dissertation on the Origin of Language* [Teorii morálních citů, neboli pojednání za účelem analýzy principů, podle nichž lidé obvykle posuzují jednání a povahu svých bližních i svoji vlastní, doplněné Pojednáním o původu jazyků], 10. vyd., 2 sv. (London: Cadell &

Skotští morální filosofové osmnáctého století dali tedy hlavní podněty vývojové teorii, různým oborům dnes známým jako kybernetika, obecná teorie systémů, synergetika, autopoiesis atd., stejně jako pochopení dokonalejší sebeorganizující schopnosti tržního systému a rovněž koncepci evoluce jazyka, morálky a práva (Ullman-Margaalit, 1978, a Keller, 1982).

Přesto však Adam Smith zůstává terčem vtipů, a to dokonce i mezi ekonomy, z nichž mnozí dosud nepřišli na to, že hlavním úkolem každé vědy zabývající se tržním řádem musí být analýza sebeuspořádávajících procesů. O něco více než sto let po Adamu Smithovi jiný velký ekonom, Carl Menger, jasně pochopil, že "tento genetický prvek je od koncepce teoretické vědy neoddělitelný" (Menger, 1883/1933:II, 183, a srov. s jeho dřívějším používáním termínu "genetický" v Menger, 1871/1934:I, 250). Především díky podobným snahám pochopit formování lidské interakce prostřednictvím evoluce a spontánního formování řádu se tyto přístupy staly hlavním nástrojem k tomu, abychom se nějak vyrovnali se složitými jevy, které již nadále není dostatečné vysvětlovat "mechanickými zákony" jednosměrné příčinnosti (viz Dodatek B).

V poslední době se již evoluční přístup natolik rozšířil a natolik ovlivnil rozvoj zkoumání, že zpráva z konference *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* mohla tvrdit, že "pro moderní vědu o přírodě se svět věcí a jevů stal světem struktur a řádů".

Nedávný vývoj v přírodních vědách tedy dokládá, že americký badatel Simon N. Patten měl skutečně pravdu, když téměř před devadesáti lety napsal, že "tak jako byl Adam Smith posledním moralistou a prvním ekonomem, byl Darwin posledním ekonomem a prvním biologem" (1899, XXIII). O Smithovi se dá navíc říci, že paradigma, které předložil, se od té doby stalo mocným nástrojem v mnoha odvětvích vědecké práce.

Nic lépe neilustruje humanistický původ pojmu evoluce než to, že si biologie byla nucena vypůjčit slovník humanitních věd. Slovo "genetický", které se dnes stalo snad nejdůležitějším odborným termínem teorie biologické evoluce, bylo zřejmě poprvé použito v podobě německého *genetisch* (Schulze, 1913:I, 242) v díle J. G. Herdera (1767), Friedricha Schillera (1793) a C. M. Wielanda (1800), tedy

---

Davies, 1804). Neexistuje, zdá se, žádný doklad o tom, že by Darwin četl *The Wealth of Nations* [Bohatství národů]. (Poznámka redaktora anglického vydání.)

dlouho předtím, než je Thomas Carlyle uvedl do angličtiny. S oblibou bylo užíváno v lingvistice poté, co Sir Williams Jones v roce 1787 odhalil společný rodokmen indoevropských jazyků, a po roce 1816, kdy tento objev rozpracoval Franz Bopp, se samozřejmostí stala i koncepce kulturní evoluce. Termín se znovu objevuje v roce 1836 u Wilhelma von Humboldta (1977:III, 399 a 418), jenž v témže díle také dokazoval, že "pojímá-li se utváření jazyka - jak je nejpřirozenější - jako postupné, stane se nezbytným mu připsat, tak jako všemu, co má původ v přírodě, evoluční systém" (s díky profesoru R. Kellerovi z Düsseldorfu za tuto informaci). Byla to jen shoda okolností, že Humboldt byl také velkým obhájcem individuální svobody? Po vydání díla Charlese Darwina nacházíme teoretiky práva a lingvisty (uvědomující si spřízněnost svých disciplín již ve starověkém Římě (Stein, 1966:kap. 3)) protestující, že byli "darwinovci ještě před Darwinem" (Hayek, 1973:153). Teprve až poté, co vyšly *Problémy genetiky* (1913) od Williama Batesona, se "genetika" náhle stala příznačným jménem pro teorii biologické evoluce. Zde zachováváme moderní používání pojmu "genetický", zavedené Batesonem, k označení biologické dědičnosti prostřednictvím "genů", abychom ji odlišili od kulturní dědičnosti předávané učením, což ale neznamená, že toto rozlišení lze vždy přesně provést. Zmíněné dvě formy dědičnosti na sebe často navzájem působí zvláště tím způsobem, že genetické dědictví určuje, co je či není možno zdědit prostřednictvím učení (tedy kulturně).

Dodatek B

SLOŽITOST LIDSKÉ INTERAKCE

Vědci zabývající se neživou přírodou nejsou někdy ochotni uznat větší složitost problémů lidské interakce, nicméně tento fakt pochopil už před více než sto lety tak významný fyzik jako James Clerk Maxwell, když v roce 1877 napsal, že označení "fyzikální věda" je často aplikovatelné "více méně jen na vědní odvětví, v nichž jsou zvažované jevy toho nejjednoduššího a nejabstraktnějšího druhu a která vylučují úvahy o složitějších jevech, jaké lze pozorovat v souvislosti se životem". A laureát Nobelovy ceny za fyziku Louis W. Alvarez poměrně nedávno zdůraznil, že "fyzika je vlastně nejjednodušší ze všech věd... Jde-li však o daleko složitější systém, na příklad o obyvatelstvo rozvojové země, jako je Indie, neumí dosud nikdo určit, který způsob změny stávajících podmínek by byl nejlepší" (Alvarez, 1968).

Mechanistické metody a modely jednoduchého kauzálního vysvětlení se stávají, čím blíže se dostáváme ke složitým jevům, méně použitelnými. A zvláště klíčové fenomény determinující utváření mnoha vysoce komplexních struktur lidské interakce, tj. ekonomické hodnoty nebo ceny, nelze vykládat prostými kauzálními nebo "nomotetickými" teoriemi; vyžadují vysvětlení na základě spojených účinků většího množství odlišných elementů, než jaké můžeme vůbec kdy individuálně pozorovat nebo jím manipulovat.

Teprve až "marginalistická revoluce" sedmdesátých let devatenáctého století přinesla uspokojující vysvětlení tržních procesů, které Adam Smith dříve charakterizoval pomocí metafory o "neviditelné ruce" - koncepci, jež byla přes svůj metaforický a neúplný charakter prvním vědeckým popisem takových sebeuspořádávajících procesů. James a John Stuart Millové naopak nebyli schopni pojímat determinaci tržních hodnot žádným jiným způsobem než jako kauzální determinaci vycházející z několika předchozích událostí a tato jejich neschopnost jim znemožnila - a podobně se tak děje i v případě mnoha moderních "fyzikalistů" - porozumět sebeřídícím tržním procesům. Chápání skutečností, na nichž se zakládá teorie mezní užitečnosti, bylo ještě pozdrženo vlivem, který měl James Mill na Davida Ricarda, a také dílem Karla Marxe. Pokusy dosáhnout mnohokauzálního vysvětlení v takových oblastech (v Anglii trvaly ještě déle díky rozhodujícímu vlivu Alfreda Marshalla a jeho školy) sahají i do současnosti.

V této souvislosti hrál snad nejdůležitější roli John Stuart Mill. Záhy se dostal do vleku socialistického myšlení, čímž se stal přitažlivým pro "pokrokové" intelektuály a vybudoval si pověst předního liberála a "patrona racionalismu". K socialismu přivedl pravděpodobně více intelektuálů než kdokoli jiný. Fabiánský socialismus byl ve svých počátcích v podstatě utvářen skupinou jeho pokračovatelů.

Millovi zatarasila cestu k pochopení určující funkce cen jeho doktrinářská jistota, že "na zákonech hodnoty nezbývá pro nynější či budoucí autory nic k řešení" (1848/1878: kniha III, kap. I, par. 1, 537), jistota, která v něm vzbudila víru, že "úvahy o hodnotě se mají týkat (distribuce bohatství) samotné", nikoli jeho produkce (1848/1878: kniha III, kap. I, par. 1, 535). Mill neviděl funkci cen, protože měl za to, že předmětem správného vysvětlení je podle kritérií přírodní vědy pouze proces mechanického kauzálního působení několika mála pozorovatelných předchozích událostí. Tento Millův předpoklad ovlivňoval myšlení ještě dlouhou dobu, a tak není divu, že "marginalistická revoluce", dostavivší se o dvacet pět let později, působila jako exploze.

> Na tomto místě však stojí za zmínku, že už za šest let po vydání Millovy učebnice anticipoval teorii marginální užitečnosti H. H. Gossen, myslitel, který je téměř naprosto přehlížen, jenž si však už tehdy jasně uvědomoval závislost rozšířené reprodukce na řízení cenami a podtrhoval, že "pouze s ustavením soukromého vlastnictví lze najít měřítko k určení optimálního množství každé komodity, jež se má za daných okolností vyrábět. ... Co největší ochrana soukromého vlastnictví je bezpochyby největší nutností pro další trvání lidské společnosti" (1854/1983:254-5).

Přestože Mill napáchal svým dílem značné škody, částečně jej omlouvá, že se bláznivě zamiloval do dámy, která se později stala jeho ženou a po jejíž smrti podle něj "ztratila tato země největšího ducha, jejž měla" a která, jak tvrdí jeho svědectví, "v ušlechtilosti svých veřejných záměrů ... nikdy neustoupila ze svého přesvědčení, že distributivní spravedlnost je konečným cílem a implikuje stav společnosti, který je naprosto komunistický v praxi i duchovně" (1965, *Spisy*: XV, 601; viz také Hayek, 1951).

Ať už je Millův vliv jakýkoli, marxističtí ekonomové se i dnes pokoušejí vysvětlovat vysoce složité řády interakce na základě prostých kauzálních účinků podobně jako mechanické jevy, místo aby je pojímali jako prototypy sebeuspořádávajících procesů, jež nám zpřístupňují vysvětlení vysoce složitých jevů. Zmínku si však zaslouží upozornění Joachima Reiga (v jeho Úvodu ke španělskému překladu eseje E. von Böhm-Bawerka o Marxově teorii vykořisťování (1976)), že se zdá, jako by Marx, když se dozvěděl o pracích Jevonse a Mengera, zcela rezignoval na další zkoumání kapitálu. Je-li tomu tak, byl očividně moudřejší než jeho žáci.

Dodatek C

ČAS A VZNIK A REPLIKACE STRUKTUR

Skutečnost, že se určité struktury mohou formovat a množit, protože jiné podobné struktury, které již existují, mohou předávat své vlastnosti jiným (podřizujícím se příležitostným variacím), a že abstraktní řády tak mohou projít procesem evoluce, v jehož průběhu přecházejí z jednoho materiálního ztělesnění v jiná, která se objeví jenom díky tomu, že model už existuje, dala našemu světu novou dimenzi - šíp času (Blum, 1951). Jak plyne čas, objevují se nové charakteristiky, jež předtím neexistovaly, sebeuchovávající a vyvíjející se struktury, které se - přestože jsou v kterémkoli časovém okamžiku reprezentovány pouze konkrétními materiálními ztělesněními - stávají jedinečnými entitami, jež v různých projevech přetrvávají v čase.

Možnost formování struktur procesem replikace dává prvkům mající schopnost se takto formovat větší šance na rozmnožování. K množení budou přednostně vybrány ty prvky, které se mohou formovat ve složitější struktury, a nárůst počtu jejich součástí povede k utvoření většího množství takových struktur. Jakmile se takový model objeví, stává se stejně pevnou složkou řádu světa jako jakýkoli materiální předmět. Ve strukturách mezilidské interakce jsou vzorce činností skupin determinovány způsoby jednání přenášenými jedinci jedné generace na jedince generace následující. Tyto řády si zachovávají svůj obecný charakter jedině pomocí neustálé změny (adaptace).

Dodatek D

ODCIZENÍ, ZTROSKOTANCI A NÁROKY PŘÍŽIVNÍKŮ

Na tomto místě bych rád zachytil několik úvah o věcech vyjmenovaných v názvu tohoto dodatku.

1. Konflikt mezi emocemi jedince a tím, co se od něj v rozšířeném řádu očekává, je, jak jsme již poznali, v podstatě nevyhnutelný. Vrozené reakce mají tendenci prorážet síť naučených pravidel, která uchovávají civilizaci. S literární a intelektuální obhajobou vrozených reakcí, jež kulturní lidé kdysi opustili, protože byly primitivní a nevyhovující, však přišel teprve Rousseau. Ztotožnění "přirozeného" (čti "instinktivního") s dobrým a žádoucím je v jeho díle výrazem nostalgie po jednoduchém, primitivním a až barbarském a vychází z přesvědčení, že člověk by měl spíše uspokojovat své tužby než poslušně setrvávat v poutech, jež údajně vynalezly a člověku vnutily sobecké zájmy.

V poněkud mírnější formě nalezlo zklamání z toho, že naše tradiční morálka nepřináší větší potěšení, nedávno svůj výraz v nostalgické touze po malém, a proto krásném a ve stížnostech na *Neveselou ekonomii* (Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, a také větší část tzv. literatury odcizení).

2. Pouhá existence nedává nikomu právo či morální nárok vůči jinému. Osoby či skupiny mohou mít povinnost ke konkrétním jedincům, avšak jako součást systému obecných pravidel, jež pomáhají lidstvu růst a rozmnožovat se, nemají dokonce ani některé jednotlivé životy nárok na ochranu. Připadá nám kruté, když eskymácké kmeny nechávají zemřít na začátku sezónního stěhování své věkem sešlé členy. Tento obvyklý postup je však zřejmě nutný, mají-li se jejich potomci dožít další sezóny. A otázka, zda je morální povinností prodlužovat život trpících nevyléčitelně nemocných s využitím všech možností moderního lékařství, zůstává přinejmenším otevřenou. Tyto a podobné otázky se objevují dokonce dříve, než se ptáme, komu lze takové nároky zdůvodněně adresovat.

Práva se odvozují ze systémů vztahů, jejichž součástí se ten, kdo uplatňuje nárok, svou pomocí na jejich uchovávání stal. Přestane-li takto pomáhat nebo nepomáhal-li nikdy (nebo to nikdo nedělal za něj), pak není nic, oč by se takové nároky mohly opřít. Vztahy mezi

jedinci mohou existovat pouze jako produkt jejich vůle, avšak pouhé přání toho, kdo se pomoci dožaduje, sotva vytváří povinnost na straně jiných. Jenom ta očekávání, která jsou výsledkem dlouhé praxe, mohou vytvářet povinnost pro příslušníky komunity, v níž převládají, což je také jedním z důvodů, proč je třeba při vytváření očekávání postupovat uváženě, aby někomu nenastala povinnost, jíž nemůže dostát.

3. Socialismus naučil mnoho lidí myslet si, že mají práva bez ohledu na to, co činí, bez ohledu na své činné přispění. Ve světle morálních zásad, jež daly vzniknout rozšířenému řádu civilizace, socialisté vlastně navádějí lidi k porušování zákona.

Ti, kdož o sobě tvrdí, že jsou "odcizeni" tomu, čemu se většina z nich zjevně nikdy nenaučila, a kdo raději žijí jako parazitující ztroskotanci a tyjí z produktů procesu, do nějž odmítají přispět, jsou pravými vyznavači a vykonavateli Rousseauovy výzvy k návratu k přírodě a za největší zlo označují právě ty instituce, které umožnily vytvoření řádu lidské součinnosti.

Nikterak nezpochybňuji práva jedince dobrovolně se stáhnout z civilizace. Jaká "oprávnění" však takoví lidé mají? Máme vydržovat jejich poustevnický život? Žádné právo na osvobození od pravidel, na nichž stojí civilizace, neexistuje. Můžeme být schopni pomáhat slabým a nemocným, těm nejmladším a velmi starým, ale jen potud, pokud se zdraví a dospělí podvolí neosobní kázni, jež nám k tomu poskytuje prostředky.

Zcela špatné by bylo vidět zdroj takových omylů ve zkažené mládeži. V mládeži se odráží to, čemu se naučila, přejímá názory svých rodičů - ale také kateder psychologie a sociologie výchovy a typických intelektuálů, které tyto katedry produkují -, vybledlé obtisky názorů Rousseaua a Marxe, Freuda a Keynese, které jsou přenášeny v myslích, jejichž tužby se vymkly jejich chápání.

Dodatek E

HRA, ŠKOLA PRAVIDEL

Způsoby jednání, které vedly k vytvoření spontánního řádu, mají mnoho společného s pravidly, jež se uplatňují ve hře. Kdybychom se pustili do pátrání po počátcích konkurence ve hře, příliš bychom odbočili, v mnohém se však můžeme poučit z mistrovské a objevné analýzy role hry v evoluci kultury, kterou provedl historik Johan Huizinga, jehož dílo není dosud badateli věnujícími se lidskému řádu dostatečně doceněno (1949: zvláště str. 5, 11, 24, 47, 51, 59 a 100; viz také Knight, 1923/1936:46, 50, 60-66; a Hayek, 1976:71 a pozn. 10 v kap. IX).

Huizinga píše, že "z mýtu a kultu ... vycházejí velké hybné síly civilizovaného života: právo a řád, obchod a zisk, řemeslo a umění, básnictví, učenost a věda. Kořeny všech vyrůstají z prastaré půdy hry" (1949:5); "hra vytváří řád, hra je řád" (1949:10) ... je to "svobodné jednání..., které se uskutečňuje ve zvlášť určeném čase a ve zvlášť určeném prostoru a probíhá řádně podle určitých pravidel..." (1949:15 a 51).

Hra je vskutku jasným příkladem procesu, v němž poslušnost zúčastněných, sledujících různé a často si odporující cíle, vůči obecným pravidlům ústí v celkový řád. Moderní teorie her navíc ukázala, že zatímco některé hry vedou k ziskům na jedné straně, jimž odpovídá adekvátní ztráta na straně druhé, jiné hry mohou vytvářet souhrnný čistý zisk. Růst rozšířené struktury mezilidských vztahů byl umožněn tím, že člověk přijal účast právě v takovém typu hry vedoucím k úhrnnému zvýšení produktivity.

Dodatek F

POZNÁMKY K EKONOMII A ANTROPOLOGII POPULAČNÍHO RŮSTU

Otázky diskutované v osmé kapitole souvisí se samými počátky ekonomie. O ekonomické vědě lze říci, že vznikla v roce 1681, kdy na Sira Williama Pettyho (o trochu staršího kolegu Sira Isaaca Newtona a jednoho ze zakladatelů Královské společnosti) velmi mocně zapůsobily příčiny nebývalého růstu Londýna. K všeobecnému překvapení zjistil, že Londýn narostl do větších rozměrů než Paříž a Řím dohromady, a v eseji *Růst, zvětšování a násobení se lidstva* vysvětlil, jakým způsobem umožňuje větší hustota obyvatelstva větší dělbu práce:

> Každá výroba se rozdělí na co nejvíce částí. Bude-li při výrobě hodinek jeden dělat kolečka, jiný péra a další obstará ryteckou práci na desce ciferníku, budou hodinky lepší a lacinější, než kdyby byla přidělena stejná práce jedinému člověku.
>
> Vidíme také, jak ve městech a v ulicích velkých měst, kde se téměř všichni zabývají jedním řemeslem, vyrábí se druh zboží pro dané město typický lépe a levněji než kdekoli jinde. Navíc, jsou-li všechny druhy výroby zastoupeny v jednom místě, může každá loď, která míří do vzdálených oblastí, najednou vézt náklad sestávající z tolika druhů komodit a jednotlivých kusů zboží, kolik je cílový přístav schopen odebrat (1681/1899:II, 453 a 473).

Petty si také uvědomoval, že "skutečnou chudobou je nečetnost lidí a že národ čítající osm miliónů lidí je více než dvakrát tak bohatý jako země stejné rozlohy, v níž žijí pouze čtyři milióny obyvatel. Vláda, která představuje velké finanční zatížení, může sloužit většímu počtu lidí téměř stejně dobře jako menšímu" (1681/1899:II, 454-55 a 1927:II, 43). Pettyho esej "Početní vzrůst lidstva" je, zdá se, bohužel ztracen (1681/1899:I, 454-55 a 1927:I, 43), je však zřejmé, že jeho celkové pojetí se přes Bernarda Mandevilla (1715/1924:I, 356) dostalo k Adamu Smithovi, který poznamenal, jak je uvedeno v osmé kapitole, že dělba práce je limitována rozsahem trhu a že pro prosperitu země má zásadní význam populační přírůstek.

Zatímco ekonomové se začali podobnými otázkami zabývat tak záhy, antropologové velkou pozornost evoluci morálních zásad (již samozřejmě půjde sotva kdy "pozorovat") až do nedávné doby nevěnovali. Snahu o hledání evolučních přístupů brzdí nejenom hrubé nedostatky sociálního darwinismu, ale i socialistické předsudky. Nicméně jeden význačný socialistický antropolog ve studii "Urbanistická revoluce" definuje "revoluci" jako "kulminaci progresivní změny ekonomické struktury a sociální organizace komunit, jež vyvolává dramatický nárůst obyvatelstva, které je jí dotčeno, nebo je jím provázena" (Childe, 1950:3). Důležité myšlenky najdeme také ve spisech M. J. Herskovitse, který tvrdí:

> Objasnit vztah velikosti populace k prostředí a technologii na jedné straně a výrobě na jednoho obyvatele na straně druhé je největším úkolem ve zkoumání kombinací, jež přispívají k ekonomickému nadbytku u daného národa...
>
> Vcelku se zdá, že problém přežití je nejnaléhavější v nejmenších společnostech. A naopak, právě větší komunity, u nichž se objevuje specializace - základní předpoklad výroby většího množství zboží, než je zapotřebí k bezprostřednímu zabezpečení všech lidí -, umožňují vytvářet volný čas a těšit se z něj (1960:398).

To, co biologové (např. Carr-Saunders, 1922; Wynne-Edwards, 1962; Thorpe, 1976) často prezentují primárně jako mechanismus omezování populace, by se stejně dobře dalo charakterizovat jako mechanismus zvyšování počtu lidí, či lépe řečeno přizpůsobování velkého počtu lidí možnostem teritoria dlouhodobě a rovnovážně poskytovat obživu, mechanismus, který k uchování početnosti obyvatelstva využívá jak výhod nových možností zvýšeného počtu obyvatel, tak škod, jež by mohl jejich přechodný nadbytek způsobit. Příroda je stejně vynalézavá v prvním ohledu jako v druhém a lidský mozek byl pravděpodobně nejúspěšnější strukturou umožňující jednomu druhu přerůst všechny ostatní silou i počtem.

Dodatek G

POVĚRA A ZACHOVÁNÍ TRADICE

Osudná domýšlivost byla již téměř připravena k tisku, když mne Dr. D. A. Rees svým přátelským komentářem k jedné mé přednášce upozornil na pozoruhodnou drobnou studii od Sira Jamese Frazera *Úkol psýché* (1909), jejímž podtitulem jsem nazval tento dodatek. Frazer se v ní, jak vysvětloval, snažil "oddělit zrno od plev". Kniha se zabývá mým ústředním tématem způsobem, jenž se v mnoha ohledech podobá mému, jelikož je však dílem vynikajícího antropologa, přináší - zvláště v otázce raného vývoje vlastnictví a rodiny - tolik empirických dokladů, že bych nejraději přetiskl všech jejích 84 stran jako ilustrující dodatek své knihy. V závěrech, jež se týkají mé knihy, vysvětluje, jak pověra tím, že upevňovala úctu k manželství, přispěla k přísnějšímu dodržování pravidel sexuální morálky nejen u ženatých či vdaných, ale i u svobodných. V kapitole o soukromém vlastnictví (17) poukazuje Frazer na to, že "výsledkem tabuizace nějaké věci (bylo), že získala jakousi nadpřirozenou či magickou energii, která ji činila prakticky nedotknutelnou kýmkoli jiným než vlastníkem. Tabu se tak stalo mocným nástrojem k upevňování pout - naši socialističtí přátelé by snad řekli ke kování řetězů - soukromého vlastnictví." Dále (19) cituje jistého mnohem staršího autora, který uvádí, že na Novém Zélandu "byla forma *tapu* významným ochráncem vlastnictví", a pak jedno ještě starší svědectví o Marquézských ostrovech, kde "nepochybně prvním posláním tabu bylo učinit vlastnictví základem celé společnosti".

Frazer uzavírá (82), že "pověra prokázala lidstvu velkou službu. Velkému množství lidí dodala motiv, pravda, třeba špatný motiv, ke správnému jednání. A pro svět je zajisté lepší, když lidé jednají správně ze špatných motivů, než když činí zlo s těmi nejlepšími záměry. Společnost zajímá chování, ne mínění - jsou-li dobré a spravedlivé naše skutky, jiným nesejde nic na tom, že jsou mylné naše názory."

Poděkování redaktora anglického vydání

Na tomto místě je mou milou povinností vyjádřit svůj dík zejména asistentce profesora Hayeka, slečně Charlotte Cubittové, za mimořádnou pomoc při přípravě rukopisu pro knižní publikaci. Za práci na textu si zaslouží dík také mí vědečtí asistenti ze Stanfordské univerzity, Timothy Brien, Timothy Groseclose, Kenneth Rock, Kristen Moynihanová a Leif Wenar. Pečlivým pročtením rukopisu a podnětnými návrhy přispěli rovněž kolegové Dr. Mikhail Bernstam (Hooverův institut), pan Jeffrey Friedman (Kalifornská univerzita, Berkeley), Dr. Hannes Gissurarson (Islandská univerzita), Dr. Robert Gerard Radnitzky (Univerzita Trier), profesor Julian Simon (Marylandská univerzita) a profesor Robert G. Wesson (Hooverův institut). Nikdo z nich samozřejmě nenese odpovědnost za případné chyby.

W. W. Bartley III,
Stanford,
Kalifornie
květen 1987

Bibliografie

Alchian, Armen (1950), "Uncertainty, Evolution and Economic Theory", *Journal of Political Economy 58*, přetištěno v revidované podobě v Alchian (1977).

Alchian, Armen (1977), *Economic Forces at Work* (Indianapolis: Liberty Press).

Alland, A., Jr. (1967), *Evolution and Human Behavior* (New York: Natural History Press).

Alvarez, Louis W. (1968) "Adress to Students", v *Les Prix Nobel*

Aristoteles, *Politics*, přel. H. Rackham, (Cambridge, Mass. a London: Loeb Classical Library). (České vydání Aristoteles, *Politika*, přel. A. Kříž, Praha: J. Laichter, 1939.)

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, přel. D. P. Chase (Cambridge, Mass. a London: Loeb Classical Library). (České vydání Aristoteles, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha: J. Laichter, 1937; slovenské vydání Aristoteles, *Etika Nikomachova*, přel. J. Špaňár, Bratislava: Pravda, 1979.)

Babbage, Charles (1832), *On the Economy of Machinery and Manufacture* (London: C. Knight).

Baechler, Jean (1975), *The Origin of Capitalism* (Oxford: Blackwell).

Bailey, S. (1840), *A Defence of Joint-Stock Banks and Country Issues* (London: James Ridgeway).

Barker, Ernest (1948), *Traditions of Civility* (Cambridge: Cambridge University Press).

Barry, Brian M. (1961), "Justice and the Common Good", *Analysis 19*.

Bartley, W. W. III. (1962/84), *The Retreat to Commitment* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1962), 2., revidované a rozšířené vydání (La Salle: Open Court, 1984).

Bartley, W. W. III. (1964), "Rationality versus the Theory of Rationality", v Mario Bunge, red.: *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: The Free Press).

Bartley, W. W. III. (1978), "Consciousness and Physics: Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, the Body-Mind Problem", v *Philosophia*, 1978, str. 675-716.

Bartley, W. W. III. (1982), "Rationality, Criticism and Logic", *Philosophia*, 1982, str. 121-221.

Bartley, W. W. III. (1985/87), "Knowledge Is Not a Product Fully Know to Its Producer", v Kurt R. Leube a Albert Zlabinger red., *The Political Economy of Freedom* (München: Philosophia Verlag, 1985); a v revidované a rozšířené podobě jako "Alienated Alienated: The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge", v Radnitzsky a Bartley (1987).

Bateson, William (1913), *Problems of Genetics* (New Haven: Yale University Press).

Bauer, Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries* (London: Cambridge University Press).

Bauer, Peter (1971), "Economic History as a Theory", *Economica N. S. 38*, str. 163-179.

Bauer, Peter (1972), *Dissent on Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bauer, Peter (1981), *Equality, The Third World and Economic Delusions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bauer, Peter a Basil S. Yamey (1957), *The Economics of Underdeveloped Countries* (Chicago: University of Chicago Press).

Baumgardt, D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton: Princeton University Press).

Bell, Daniel a Irving Kristol, red. (1971), *Capitalism Today* (New York: Basic Books, Inc.).

Bentham, Jeremy (1789/1887), *Works*, red. John Bowring (Edinburgh: W. Tait).

Bloch, Ernst (1954-59), *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin: Aufbau Verlag; anglický překlad *The Principle of Hope* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986).

Blum, H. F. (1951), *Time's Arrow and Evolution* (Princeton University Press).

Bonner, John Tyler (1980), *The Evolution of Culture in Animals* (Princeton: Princeton University Press).

Bopp, F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* (Berlin: Grundriß der indogermanischen Sprach- und Altertumskunde).

Born, Max (1968), *My Life and My Views* (New York: C. Scribner).

Boserup, Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth* (London: George Allen & Unwin).

Boserup, Esther (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends* (Chicago: University of Chicago Press).

Braudel, Fernand (1981), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, díl 1, *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* (New York: Harper & Row).

Braudel, Fernand (1982a), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, díl 2, *The Weels of Commerce* (New York: Harper & Row).

Braudel, Fernand (1982b) v *Le Monde*, 16. březen.

Braudel, Fernand (1984), *Civilization and Capitalism: 15th-18th Century*, díl 3, *The Perspective of the World* (New York: Harper & Row).

Bullock, Allan a Oliver Stallybrass, red. (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row). V Británii publikováno pod titulem *The Fontana Dictionary of Modern Thought*.

Burke, E. P. (1816), "Letter to a Member of the National Assembly", v *Works* (London: F.C. & J. Rivington).

Butler, Samuel (1663-1678), *Hudibras*, část 1, (London: J. G. for Richard Marriot under Saint Dustan's Church in Fleet Street, 1663); část 2, (London: T. R. for John Martyn and James Allestry at the Bell in St. Paul's Church Yard, 1664); část 3, (London: Simon Miller at the Sign of the Star at the West End of St. Paul's, 1678).

Campbell, B. G., red. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1871* (Chicago: Aldine Publishing Co.).

Campbell, Donald T. (1974), "Evolutionary Epistemology", v P. A. Schilpp, red.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), str. 413-463, přetištěno v Radnitzky a Bartley (1987).

Campbell, Donald T. (1977), "Descriptive Epistemology", William James Lectures, Harvard University, cyklostylováno.

Carlyle, Thomas (1909), *Past and Present* (Oxford: Oxford University Press).

Carr-Saunders, A. M. (1922), *The Population Problem: A Study in Human Evolution* (Oxford: Clarendon Press).

Cicero, Marcus Tullius, *Scripta quae manserunt omnia* (Lipsiae: B. G. Teubner, 1955-).

Clark, Grahame (1965), "Traffic in Stone Axe and Adze Blades", *Economic History Review 18*, 1965, str. 1-28.

Clark, R. W. (1971), *Einstein: The Life and Times* (New York: World Publishing Company).

Clifford, W. K. (1879), "On the Scientific Basis of Morals" (1875) a "Right and Wrong: the Scientific Ground of their Distinction" (1876), v *Lectures and Essays*, sv. 2 (London: Macmillan & Co.).

Coase, R. H. (1937), "The Nature of the Firm", *Economica 4*.

Coase, R. H. (1960), "The Problem of Social Cost" *Journal of Law and Economics 3*.

Coase, R. H. (1976), "Adam Smith's View of Man", *Journal of Law and Economics*.

Cohen, J. E. (1984), "Demographic Doomsday Deferred", *Harvard Magazine*.

Cohen, Morris R. (1931), *Reason and Nature* (New York: Harcourt, Brace & Co.).

Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, revidované a rozšířené vydání (New York: Oxford University Press).

Comte, A. (1854), "La superiorité neçessaire de la morale demontrée sur la morale revelée", v *Système de la politique positive, I* (Paris: L. Mathias), str. 356.

Curran, Charles (1958), *The Spectator*, 6. červenec, str. 8.

Dairaines, Serge (1934), *Un Socialisme d'Etat quinze Siècles avant Jesus-Christ* (Paris: Libraire Orientaliste P. Geuthner).

Demandt, Alexander (1978), *Metaphern für Geschichte* (München: Beck).

Durham, William (1979), "Towards a Co-evolutionary Theory of Human Biology and Culture", v N. Chagnon a W. Irons, red., *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).

Edelman, Gerald M. (1987), *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books).

Edmonds, J. M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy*, díl 2 (Leiden: E. J. Brill), tři svazky 1957-61.

Einaudi, Luigi (1948), "Greatness and Decline of Planned Economy in the Hellenistic World", *Kyklos II*, str. 193-210, 289-316.

Einstein, A. (1949/56), "Why Socialism?", v *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library); viz také *Monthly Review*, květen 1949.

Emmet, Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers: Some Concepts in the Study of Individuals and Societies* (London: Macmillan).

Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press).

Everett, C. W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham* (New York: Columbia University Press).

Farb, Peter (1968), *Man's Rise to Civilization* (New York: Dutton).

Farb, Peter (1978), *Humankind* (Boston: Houghton Mifflin).

Ferguson, Adam (1767/1773, *An Essay on the History of Civil Society*, třetí vydání (London: A. Millar and T. Caddel).

Ferguson, Adam (1792), *Principles of Moral and Political Science*, díl 2 (Edinburgh: A. Strahan and T. Caddel).

Ferri, Enrico (1895), *Annales de l'Institut Internationale de Sociologie I.*

Finley, Moses I. (1973), *An Ancient Economy* (London: Chatto and Windus, Ltd.).

Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics* (London: Macmillan).

Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought (1977), viz Bullock and Stallybrass.

Frazer, J. G. (1909), *Psyche's Task* (London: Macmillan).

Freud, Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontens* (London: Hogarth Press). (Český překlad německého originálu *Das Unbehagen in der Kultur* vyšel v překladu L. Hoška pod názvem *Nespokojenost v kultuře* ve sborníku Freud S., *O člověku a kultuře*, Praha: Odeon, 1990.).

Ghiselin, Michael T. (1969), *The Triumph of the Darwinian Method* (Berkeley: University of California Press).

Gossen, H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschlisches Handeln* (Braunschweig: Vieweg, 1854; Berlin: R. L. Prager, 1889; třetí vydání s předmluvou F. A. Hayeka (Berlin: R. L. Prager, 1927); anglický překlad *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*, přel. Rudolph C. Blitz (Cambridge: MIT Press, 1983).

Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks*, přepsal a komentářem opatřil Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc.).

Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hardin, Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate* (New York: The New American Library).

Hardin, Garrett James (1980), *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage* (St. Louis: Washington University Press).

Hardy, Alister (1965), *The Living Stream: Evolution and Man* (New York: Harper & Row).

Hayek, F. A. (1935), red., *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (London: George Routledge & Sons).

Hayek, F. A. (1936/48), "Economics and Knowledge", přetištěno v Hayek (1948).

Hayek, F. A. (1941), *The Pure Theory of Capital* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1945/48), "The Use of Knowledge in Society", přetištěno v Hayek (1948). (Český překlad F. A. Hayek, "Využívání informací ve společnosti", přel. T. Ježek, v *Liberální ekonomie, Kořeny euroamerické civilizace*, Praha: Prostor, 1993.)

Hayek, F. A. (1948), *Individualism and Economic Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1949/67), "The Intellectuals and Socialism", *University of Chicago Law Review 16*, jaro 1949; přetištěno v Hayek (1967). (Český překlad, F. A. Hayek, "Intelektuálové a socialismus", přel. T. Ježek, v *Liberální ekonomie, Kořeny euroamerické civilizace*, Praha: Prostor, 1993.)

Hayek, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage* (London: Routledge & Kegan Paul).

Hayek, F. A. (1952), *The Sensory Order* (Chicago: University of Chicago Press).

Hayek, F. A. (1952/79), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).

Hayek, F. A. (1954/1967, "History and Politics", v F. A. Hayek, red., *Capitalism and the Historians* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1954), přetištěno v Hayek (1967).

Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.). (Český překlad závěrečného Postscriptu "On Why I Am Not a Conservative" vydal Občanský institut jako sešit č. 18 r. 1993 v překladu R. Jocha pod názvem "Proč nejsem konzervativcem").

Hayek, F. A. (1963/67), "The Legal and Political Philosophy of David Hume", *Il Politico*, XXVIII/4, přetištěno v Hayek (1967).

Hayek, F. A. (1964), "The Theory of Complex Phenomena", v Mario A. Bunge, red., *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl R. Popper* (New York: Free Press, 1964), přetištěno v Hayek (1967). (Český překlad, F. A. Hayek, "Teorie složitých jevů", přel. T. Ježek, v *Antologie liberálního myšlení*, skripta, Praha: VŠE, 1991.)

Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1967/78a), "Dr. Bernard Mandeville", v *Proceedings of the British Academy, 52*, přetištěno v Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1967/78b), "The Confusion of Language in Political Thought", řeč pronesená v němčině na Institutu Waltera Euckena ve Freiburgu im Breisgau a v roce 1968 vydaná londýnským Institute of Economic Affairs jako příležitostný tisk; přetištěno v Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1970/78), *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (München a Salzburg: Fink Verlag, 1970), přetištěno (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1975), anglický překlad publikován v Hayek (1978).

Hayek, F. A. (1972/78), *A Tiger by the Tail* (London: Institute of Economic Affairs).

Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*, díl 1, *Rules and Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty*, díl 2, *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1976/78), *Denationalisation of Money* (London: The Institute of Economic Affairs, druhé revidované a rozšířené vydání 1978).

Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Hayek, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty*, díl 3, *The Political Order of a Free People* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.). (Český překlad F. A. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*, díl 1-3, přel. T. Ježek, Praha: Academia, 1991.)

Hayek, F. A. (1983), "The Weasel Word 'Social' ", *Salisbury Review*, podzim 1983.

Hayek, F. A. (1986), "Market Standards for Money", *Economic Affairs*, duben/květen, str. 8-10.

Heilbroner, Robert (1970), *Between Capitalism and Socialism: Essays in Political Economics* (New York: Random House).

Herder, J. G. (1784/1821), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Leipzig: J. F. Hartknoch, druhé vyd., 1821). Viz také *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.

Herskovits, M. J. (1948), *Man and His Works* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).

Herskovits, M. J. (1960), *Economic Anthropology, A Study in Comparative Economics* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).

Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press).

Hobbhouse, L. T. (1911), *Liberalism* (New York: Henry Holt & Co.).

Hobbhouse, L. T. (1922), *The Elements of Social Justice* (New York: Henry Holt & Co.).

Holdsworth, W. S. (1924), *A History of English Law* (London: Methuen).

Howard, J. H. (1982), *Darwin* (Oxford: Oxford University Press).

Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture* (London: Routledge & Kegan Paul). (Český překlad J. Huizinga, *Homo ludens*, z německé verze holand. orig. přel. J. Vácha, Praha: Mladá fronta, 1971.)

Humbolt, Wilhelm von (1836/1903), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften), přetištěno v *Gesammelte Schriften* VII/1 (Berlin: B. Behr, 1903-36).

Humbolt, Wilhelm von (1903-36), *Gesammelte Schriften* (Berlin: B. Behr); také (Darmstadt, 1977), red. A. Flitner a K. Giel.

Hume, David (1739/1886), *A Treatise of Human Nature*, v David Hume, *Philosophical Works*, díl 1 a 2, red. T. H. Green a T. H. Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary*, v David Hume, *Philosophical Works*, díl 3 a 4, red. T. H. Green a T. H. Grose (London: Longmans, Green).

Hume, David (1757/1779/1886), *Dialogues concerning Natural Religion*, v David Hume, *Philosophical Works*, díl 2, red. T. H. Green a T. H. Grose (London: Longmans, Green). (Český překlad v D. Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, Praha, 1900.)

Hume, David (1758/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding*, v David Hume, *Philosophical Works*, díl 3, red. T. H. Green a T. H. Grose (London: Longmans, Green). (Český překlad D. Hume, *Zkoumání lidského rozumu*, přel. V. Gaja, Praha: Svoboda, 1972.)

Hume, David (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, v šesti svazcích (London: Printed for A. Millar in the Strand).

Hume, David (1777/1882), *Enquiry Concerning Principles of Morals*, v David Hume, *Philosophical Works*, díl 4, red. T. H. Green a T. H. Grose (London: Longmans, Green). (Český překlad v D. Hume, *Zkoumání o zásadách mravnosti a Zkoumání o rozumu lidském*, přel. J. Škola, Praha: J. Laichter, 1899.)

Huxley, Julian S. a Thomas Henry Huxley (1947), *Touchstone for Ethics, 1893-1943* (New York: Harper).

Chagnon, Napoleon A. a William Irons, red. (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).

Chapman, J. W. (1964), "Justice and Fairness", *Nomos 6, Justice* (New York: New York University Press).

Childe, V. Gordon (1936), *Man Makes Himself* (New York: Oxford University Press).

Childe, V. Gordon (1936/81), *Man Makes Himself*, s předmluvou Sally Green (Bradford-on-Avon, Wiltshire: Moonraker, 1981).

Childe, V. Gordon (1950), "The Urban Revolution", *The Town Planning Report*.

Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown).

Jones, E. L. (1981), *The European Miracle* (Cambridge: Cambridge University Press).

Jouvenel, Bertrand de (1957), *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, přel. J. F. Huntington (Chicago: University of Chicago Press).

Kant Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten*.

Keller, R. (1982), "Zur Theorie sprachlichen Wandels", *Zeitschrift für Germanistische Linguistik 10*, 1982, str. 1-27.

Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press), zejména kap. 10: "The nomos-physis Controversy".

Keynes, J. M. (1923/71), *A Tract on Monetary Reform*, přetištěno v *Collected Works* (London: Macmillan, 1971), IV.

Keynes, J. M. (1938/49/72), "My Early Beliefs", napsáno v roce 1938, publikováno v *Two Memoirs* (London: Rupert Hart-David, 1949), přetištěno v *Collected Works*, díl X (London: Macmillan, 1972).

Kirsch, G. (1981), "Ordnungspolitik mir graut vor dir", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. červenec 1981.

Knight, Frank H. (1923/36), *The Ethics of Competition and Other Essays* (London: Allen & Unwin, Ltd., 1936); *Quarterly Journal of Economics*, 1923.

Konfucius, *Analects*, přel A. Waley (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1938).

Leakey, R. E. (1981), *The Making of Mankind* (New York: Dutton).

Liddell, H. G. a R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon*, 9. vyd. (London: Clarendon Press).

Locke, John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature*, red. W. Leyden (Oxford: Clarendon Press).

Locke, John (1690/1887), *Two Treatise on Civil Government*, 2. vyd. (London: Routledge). (Český překlad *Dvě pojednání o vládě*, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965. Samostatně vyšlo *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha: Svoboda, 1992.)

Locke, John (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding*, red. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clarendon Press). (Český výbor

Esej o lidském rozumu z angličtiny vybrala, přeložila a poznámkami opatřila A. Dokulilová, Praha: Svoboda 1984.)

Machlup, Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press).

Maier, H. (1972), "Können Begriffe die Gesellschaft verändern?", v *Sprache und Politik, Bergedorfer Gesprächkreis 41, Tagung*, květen 1972, Protokoll.

Maine, H. S. (1875), *Lectures on the Early History of Institutions* (London: John Muray).

Malinowski, B. (1936), *Foundations of Faith and Morals* (London: Oxford University Press).

Mandeville, B. (1715/1924), *The Fable of the Bees*, red. F. B. Kaye (Oxford: Clarendon Press).

Mayr, E. (1970), *Populations, Species, and Evolution* (Cambridge: Harvard University Press).

Mayr, E. (1982), *The Growth of Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press).

McCleary, G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory* (London: Faber & Faber).

McNeill, William H. (1981), "A Defence of World History", *Royal Society Lecture*.

Medawar, P. B. a J. S. (1983), *Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* (Cambridge: Harvard University Press).

Medick, Hans (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Menger, Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics* (New York a London: New York University Press). Německy přetištěno London School of Economics v roce 1934, díl I: viz níže.

Menger, Carl (1883/1933/1885), *Problems of Economics and Sociology*, přel. Francis J. Nock, red. Louis Schneider (Urbana: University of Illinois Press, 1963); přetištěno jako *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics* s novou předmluvou Lawrence Witha (New York: New York University Press). Německy přetištěno London School of Economics v roce 1933, díl II: viz níže.

Menger, Carl (1933-36), *The Collected Works of Carl Menger*, německý přetisk ve čtyřech dílech (London: London School of Economics and Political Science (Series of Reprints of Scare Tracts in Economics and Political Science, č. 17-20)).

Menger, Carl (1968-70), *Gesammelte Werke* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag).

Mill, John Stuart (1848/1878), *Principles of Political Economy* (London: Longmans, Green, Reader, and Ryer).

Mill, John Stuart (1965), *Collected Works of John Stuart Mill*, red. J. M. Robson (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Miller, David (1976), *Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).

Mises, Ludwig von (1949), *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press).

Mises, Ludwig von (1957), *Theory and History* (New Haven: Yale University Press).

Mises, Ludwig von (1922/81), *Socialism* (Indianapolis: Liberty *Classics*, 1981).

Monod, Jacques (1970/77), *Chance and Necessity* (Glasgow: Collins/Fount paperback, 1977); první vydání po názvem *Le hazard ou la necessité* (Paris: Editions du Seuil, 1970).

Monod, Jacques (1970), v A. Tiseliu a S. Nilsson, red.: *The Place of Values in a World of Facts* (Stockholm: Nobel Symposium 14).

Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1748), *De l'Esprit des loix*, I (Genève: Barrillot & Fils). (Český překlad *O duchu zákonů*, Praha: Právnické nakl. V. Linhart, 1947.)

Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press).

Myrdal, Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State* (New Haven: Yale University Press).

Needham, Joseph (1943), *Time the Refreshing River* (London: Allen & Unwin).

Needham, Joseph (1954), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954-85), v šesti svazcích a četných sešitech.

North, D. C. (1973) a R. P. Thomas, *The Rise of the Western World* (Cambridge: Cambridge University Press).

North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton & Co.).

O'Brien, C. C. (1986), "God and Man in Nicaragua", *The Atlantic 258*, srpen 1986.

Orwell, George (1937), *The Road to Wigan Pier* (London: V. Gollancz).

Patten, Simon N. (1899), *The Development of English Thought: A Study in the Economic Interpretation of History* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd.).

Pei, Mario (1978), *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (New York: Harper & Row).

Petty, William (1681/1899), "The Growth, Increase and Multiplication of Mankind" (1681), v *The Economic Writings of Sir William Petty*, red. C. H. Hull, díl 2 (Cambridge: Cambridge University Press).

Petty, William (1927), *The Petty Papers: Some Unpublished Writings of Sir William Petty*, red. Marquis of Lansdowne (London: Constable & Co.).

Piaget, Jean (1929), *The Child's Conception of the World* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.).

Pierson, N. G. (1902/1912), *Principles of Economics*, z holandštiny přel. A. A. Wotzel (London, New York: Macmillan and Co., Ltd.).

Piggot, Stuart (1965), *Ancient Europe from the beginning of Agriculture to Classical Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Pirenne, J. (1934), *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte* (Bruxelles: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth).

Polanyi, Karl (1945), *Origin of Our Time: The Great Transformation* (London: V. Gollancz, Ltd.).

Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man*, red. H. W. Pearson (New York: Academic Press).

Popper, K. R. (1934/59), *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

Popper, K. R. (1945/66), *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., šesté vyd. 1966). (Český překlad K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, přel. M. Calda, Praha: ISE, 1994.)

Popper, K. R. (1948/63), "Towards a Rational Theory of Tradition", přednáška z roku 1948 publikovaná v *The Rationalist Annual*, 1949, přetištěno v Popper (1963).

Popper, K. R. (1957), *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Popper, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press).

Popper, K. R. (1974/76), "Autobiography", v P. A. Schilpp, red.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), str. 3-181, revidované vyd. jako *Unended Quest* (London: Fontana/Collins, 1976).

Popper, K. R. (1977/84) a J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1984).

Popper, K. R. (1982a), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, 2. sv. *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, red. W. W. Bartley III. (London: Hutchinson).

Popper, K. R. (1982b), *Quantum Theory and the Schism in Physics*, 3. sv. *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, red. W. W. Bartley III. (London: Hutchinson).

Popper, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science*, 1. sv. *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, red. W. W. Bartley III. (London: Hutchinson).

Pribram, K. (1983), *A History of Economic Reasoning* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Prigogine, Ilya (1980), *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: W. H. Freeman).

Quinton, A. (1977), "Positivism", v *Harper/Fontana Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row).

Radnitzky, Gerard a W. W. Bartley III., red. (1987): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (La Sale: Open Court).

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).

Renfrew, Colin (1972), *Emergence of Civilisation* (London: Methuen).

Renfrew, Colin (1973), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory* (London: Duckworth).

Roberts, P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

Rostovtzeff, M. (1930), "The Decline of the Ancient World and its Economics Explanation", *Economic History Review*, II; *A History of the Ancient World* (Oxford: Clarendon Press); *L'empereur Tibère et le culte impérial* (Paris: F. Alcan); a *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaissereich* (Leipzig: Quelle & Meyer).

Rostovtzeff, M. (1933), recenze knihy J. Hasebrocka *Griechische Wirtschafts und Handelsgeschichte*, v *Zeitschrift für die gesamte Staatswirtschaft 92*, str. 333-39.

Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Social Contract*. (Český překlad J. J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Praha: V. Linhart, 1949.)

Ruse, Michael (1982), *Darwinism Defended: A Guide to the Evolution Controversies* (Reading, Mass.: Addison-Wesley).

Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook* (New York: W. W. Norton & Company, Inc.).

Russell, Bertrand (1940), "Freedom and Government" v R. N. Anshen, red., *Freedom, Its Meaning* (New York: Harcourt, Brace & Co.).

Russell, Bertrand (1919/1966), *Philosophical Essays*, revidované vydání (London: Allen & Unwin).

Rutland, Peter (1985), *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* (London: Hutchinson).

Ryle, Gilbert (1945-46), "Knowing How and Knowing That", *Proceedings of the Aristotelian Society 46*.

Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library).

Savigny, F. C. (1814/31), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814), přel. Abraham Hayward jako *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* (London: Littlewood & Co., 1831).

Savigny, F. C. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts* (Berlin: Veit, 1840-49).

Schelsky, H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen* (Opladen: Westdeutscher Verlag).

Schiller, J. C. F. (1793), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, v *Sämtliche Werke* (Stuttgart a Tübingen: J. G. Cotta, 1812-15), sv. 8; přetištěno jako *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Kurt Hoffmann, red. (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1934). (Český překlad Friedrich Schiller, *Estetická výchova*, přel. J. Hrůša, Praha: B. Hendrich, 1942.)

Schoeck, Helmut (1973), "Die Sprache des Trojanischen Pferd", v *Die Lust am schlechten Gewissen* (Freiburg: Herder).

Schoeck, Helmut (1966/69), *Envy* (London: Secker & Warburg).

Schrödinger, Erwin (1944), *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* (Cambridge, The University Press).

Schulze, H. (1913), *Deutsches Fremdwörterbuch*.

Schumacher, E. F. (1973), *Small Is Beautiful* (New York: Harper & Row).

Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press).

Scitovsky, Tibor (1976), *The Joyless Economy: an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction* (New York: Oxford University Press).

Segerstedt, Torgny (1969), "Wandel der Gesellschaft", v *Bild der Wissenschaft 6*.

Seton-Watson, H. (1983), *Times Literary Supplement*, 18. listopad, str. 1270.

Shafarevich, Igor R. (1975/1980), *The Socialist Phenomenon* (New York: Harper & Row).

Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* (Princeton: Princeton University Press).

Simon, Julian L. (1978), red., *Research in Population Economics* (Greenwich, Conn.: JAI Press).

Simon, Julian L. (1981a), "Global Confusion, 1980: A Hard Look at the Global 2000 Report", v *The Public Interest 62*.

Simon, Julian L. (1981b), *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press).

Simon, Julian L. a Hermann Kahn, red. (1984), *The Resourceful Earth* (Oxford: Basil Blackwell).

Simpson, G. G. (1972), "The Evolutionary Concept of Man", v B. G.

Campbell, red., *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).

Skinner, B. F. (1955-56), "Freedom and the Control of Man", *American Scholar 25*, str. 47-65.

Smith, Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments* (London: A. Millar).

Smith, Adam (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments* (London: G. Bell and Sons).

Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Oxford University Press, 1976). (Český překlad Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, 2 sv., Praha: SNPL, 1958.)

Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence*, red. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press).

Sombart, Werner (1902), *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig: Duncker & Humblot).

Stein, Peter (1966), *Regulae Iuris* (Edinburgh: University Press).

Stewart, Dugald (1828/1854-60), *Works*, red. W. Hamilton (Edinburgh: T. Constable).

Strabón, *The Geography of Strabo*, přel. Horace L. Jones (London: Heinemann, 1917).

Sullivan, James (1795), *The Altar of Baal thrown down; or, the French Nation defended against the pulpit slander of David Osgood* (Philadelphia: Aurora Printing Office).

Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Phenomenon of Man* (New York: Harper). (Český překlad P. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, přel. J. Sokol, Praha: Vyšehrad, 1990.)

Thorpe, W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals* (London: Methuen).

Thorpe, W. H. (1966/76), *Science, Man, and Morals* (Ithaca: Cornell University Press); přetištěno (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976).

Thorpe, W. H. (1969), *Der Mensch in der Evolution*, s předmluvou Konráda Lorenze (Mnichov: Nymphenburger Verlagshandlung).

Thorpe, W. H. (1978), *Purpose in a World of Change* (Oxford: Oxford University Press).

Thukydides (1977) *Dějiny peloponéské války*, přel. V. Bahník, (Praha: Odeon).

Trotter, Wilfred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: T. F. Unwin, Ltd.).

Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture* (London: J. Murray).

Ullmann-Margalit, Edna (1977), *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press).

Ullmann-Margalit, Edna (1978), "Invisible Hand Explanations", *Synthese 39*, 1978.

United Nations (1980), "Concise Report of the World Population Situation in 1979: Conditions, Trends, Prospects and Policies", *United Nations Population Studies 72*.

Vico, G. (1854), *Opere*, 2. vyd., red. G. Ferrari (Miláno). (Viz také český překlad G. Vico, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, přel. M. Quotidian, Praha: Academia, 1991.)

Vorzimmmer, Peter J. (1977), *Charles Darwin: the Years of Controversy;* The Origin of Species *and Its Critics, 1859-1882* (Philadelphia: Temple University Press).

Wells, H. G. (1984), *Experience in Autobiography* (London: Faber & Faber).

Westermarck, E. A. (1906-08), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: MacMillan and Co.).

Wieland, C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Leipzig: B. G. J. Göschen).

Wiese, Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin: S. Fischer).

Williams, George C., red. (1966), *Adaptation and natural Selection* (Princeton: Princeton University Press).

Williams, George C. (1971), *Group Selection* (Chicago: Aldine-Atherton).

Williams, George C. (1975), *Sex and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).

Williams, Raymond (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana).

Wynne-Edwards, V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (Edinburgh: Oliver & Boyd).

Jmenný rejstřík

Acton, Lord 58
Alchian, Armen 41,129
Akvinský, (svatý) Tomáš 53, 54, 157
Alland, A. Jr. 21
Alvarez, Louis W. 160
Aristoteles 16, 51, 52, 53, 99, 120

Babbage, Charles 95,
Baechler, Jean 38, 51
Bailey, Samuel 20
Barrett, Paul H. 157
Barry, Brian 56, 60
Bartley, W. W. III. 15, 68, 75, 100
Bateson, William 159
Bauer, Lord (Peter Bauer) 136
Becker, G. S. 41
Bentham, Jeremy 58, 70, 72, 117, 157
Bernal, J. D. 67
Bernstam, Mikhail 169
Bloch, Ernst 117
Blum, H. F. 162
Böhm-Bawerk, Eugen von 108, 161
Bonner, John Tyler 22, 30
Bopp, Franz 158
Born, Max 66, 68
Boserupová, Esther 136
Boswell, James 37
Braudel, Ferdinand 110, 113, 118
Brien, Timothy 169
Burke, Edmund 34, 59
Butler, Samuel 44

Camara, (arcibiskup) Hélden 114
Campbell, B. G. 21
Campbell, Donald T. 15, 24
Carlyle, Thomas 100, 158
Carr-Saunders, A. M. 21, 167
Cato (starší), Marcus Porcius 113
Cicero, Marcus Tullius 16, 37, 113
Clark, R. W. 66
Clifford, W. K. 118
Coase, R. H. 41
Cohen, J. E. 140
Cohen, Morris R. 63, 66, 120
Comte, Auguste 31, 58, 75, 118
Cubittová, Charlotte 10, 169
Curran, Charles 128

Dairaines, Serge 38
Darwin, Charles 29, 32, 77, 118, 157, 158, 159
Demandt, Alexander 120
Demsetz, Harold 41
Descartes, René 54, 58

Eccles, Sir John 21
Eddington, Sir Arthur 66
Einaudi, Luigi 51
Einstein, Albert 65, 66, 68, 74, 114
Emmettová, Dorothy M. 157
Erhard, Ludwig 127
Evans-Pritchard, E. E. 118

Everett, C. W. 157

Farb, Peter 21
Ferguson, Adam 4, 40, 156, 157
Ferri, Enrico 57
Finley, Sir Moses I. 34
Flew, A. G. N. 32, 132
Ford, Henry 102
Forster, E. M. 65, 74
Foucault, Michel 71
Frazer, Sir James G., 168
Freud, Sigmund 9, 24, 164
Friedman, Jeffrey 169

Gissurarson, Hannes 169
Goethe, Johann Wolfgang von 16, 116
Gossen, H. H. 95, 161
Green, S. 45
Groseclose, Timothy 169
Gruber, Howard E. 157

Haakonssen, Knud 156
Habermas, Jürgen 71
Hale, Sir Matthew 40
Hardin, Garret James 20, 144, 157
Hawkes, David 119
Hayek, F. A. von 8, 9, 15, 20, 51, 64, 70, 79, 80, 81, 86, 95, 104, 107, 114, 157, 159, 161, 162, 169
Hegel, George Wilhelm Friedrich 118, 119
Heilbroner, Robert 27
Helvetius, C. V. 157
Herder, Johann Gottfried von 30, 77, 158
Herskovits, M. J. 45, 167
Hessen, Robert 169
Hobbes, Thomas 17
Hobhouse, L. T. 120
Hoffer, Eric 99
Howard, J. H. 20
Huizinga, Johan 165
Humboldt, Wilhelm von 30, 88, 159
Hume, David 4, 13, 18, 39, 40, 53, 56, 73, 74, 76, 77, 81, 83, 94, 156, 157
Huxley, Julian 30, 132

Chagnon, Napoleon A. 21
Chapman, J. W. 124
Cheung, Steven Ng Sheong 41
Childe, V. Gordon 27, 45, 167
Chisholm, G. B. 65, 74

Irons, William 21

Jay, Martin 151
Jevons, William Stanley 106, 108, 161
Johnson, Samuel 37
Jones, Sir William 29, 158
Jouvenal, Bertrand de 123

Kant, Immanuel 81
Keller, Rudolf E. 158, 159
Kerferd, G. B. 154
Keynes, John Maynard 63, 64, 65, 68, 74, 83, 164
Kirsch, G. 58
Knight, Frank H. 165

Kolumbus, Kryštof 24
Konfucius 116, 119

Leakey, R. E. 45
Liddell, H. G. 122
Locke, John 39, 55, 131

Mach, Ernst 98
Machlup, Fritz 42
Maier, H. 128
Maine, Henry Sumner 34, 40
Malinowski, Bronislaw 149
Malthus, Thomas 132, 133, 134
Mandeville, Bernard 17, 18, 77, 94, 98, 148, 157, 166
Marcuse, Herbert 151
Marshall, Alfred 64, 108, 160
Marx, Karl 31, 56, 59, 101, 102, 118, 119, 121, 122, 135, 160, 161, 164
Maxwell, James Clerk 160
Mayr, Ernst 30
McCleary, G. F. 133
McNeill, William H. 99
Medick, Hans 156
Menger, Anton 101
Menger, Carl 4, 34, 77, 101, 104, 106, 108, 158, 161
Mill, James 160
Mill, John Stuart 58, 64, 72, 88, 102, 108, 160, 161
Miller, David 128
Millikan, R. A. 66
Mises, Ludwig von 11, 82, 95, 109, 122
Monod, Jacques 62, 63, 65, 68, 74
Montaigne, Michel de 16
Montesquieu, Charles Louis de Secondat de 39, 44
Moore, G. E. 65
Moynihanová, Kristin 169
Myrdal, Gunnar 56

Naumann, Friedrich 128
Needham, Joseph 38, 51, 63
Newton, Sir Isaac 166
North, Douglas C. 136

O'Brien, C. C. 151
Opton, Gene 169
Orwell, George 62
Ostwald, Wilhelm 66

Patten, Simon N. 158
Pei, Mario 127
Pejovich, Steve 41
Petty, Sir William 166
Piaget, Jean 53, 117
Pierson, N. G. 95
Piggott, Stuart 46
Pirenne, Jacques 38, 45
Plant, Sir Arnold 41
Platón 37, 59, 99, 120
Polanyi, Karl 50
Popper, Sir Karl R. 15, 21, 30, 31, 54, 55, 68, 74, 75, 76, 100
Proudhon, Pierre Joseph 70

Quinton, Lord (Anthony Quinton) 67

Radnitzky, Gerard 15, 169
Rawls, John 82
Rees, D. A. 168

Reig, Joachim 161
Renfrew, Colin 45
Ricardo, David 109, 160
Roberts, P. C. 95
Rock, Kenneth 169
Roosevelt, Theodore 127
Rostovtzeff, M. 51
Rousseau, Jean-Jacques 18, 55, 56, 57, 58, 71, 85, 93, 163, 164
Russell, Lord (Bertrand Russell) 32, 66, 68, 70, 72, 74, 93, 114
Rutland, Peter 95
Ryle, Gilbert 86

Saint-Simon, Claude Henri de 56, 59
Savigny, F. C. von 40, 41, 77
Scitovsky, Tibor 163
Scott, R. 122
Segerstedt, Torgny 57
Seneca 113
Seton-Watson, H. 60
Shakespeare, William 127
Schelsky, Helmut 120
Schiller, Friedrich von 37, 158
Schoeck, Helmut 41, 120
Schulze, H. 158
Schumacher, E. F. 163
Schumpeter, Joseph A. 120
Simon, Julian L. 136, 137, 169
Simpson, G. G. 21
Smith, Adam 19, 29, 40, 94, 96, 118, 131, 148, 157, 158, 160, 166
Soddy, F. 66
Solvay, E. 67
Sombart, Werner 121
Stein, Peter 159
Stephen, Sir Leslie 64
Stewart, Dugald 156, 157
Strabón 35
Sullivan, James 131

Thorpe, W. H. 167
Thukydides 53
Tocqueville, Alexis de 58
Trotter, Wilfred 22, 54
Tylor, Edward B. 56

Ullman-Margalitová, Edna 158

Vico, Giambattista 77
Voltaire, F. M. A. de 70, 72
Vorzimmer, Peter J. 157

Walras, Léon 106
Wells, H. G. 62, 74
Wenar, Leif 169
Wesson, Robert G. 169
Westermarck, E. A. 56
Whately, (arcibiskup) Richard 122
Wicksteed, Philip Henry 108
Wieland, C. M. 30
Wiese, Leopold von 124
Wieser, Friedrich von 108
Williams, Raymond 125
Woolfová, Virginia 64
Wynn-Edwards, V. C. 167

Věcný rejstřík

altruismus - a. v malé skupině 24-25; neuspokojený a. 71; může bránit utváření rozšířeného řádu 89

animismus - a. v náboženství 63; nepřiměřenost a. v transcendentních sebeuspořádávajících procesech 80; a. ve výkladu složitých struktur 90-91; a. v konotaci slov 117; přetrvávání a. ve zkoumání lidských záležitostí 118

antropomorfismus, viz *animismus*

benthamovská tradice 58, 157

biologická evoluce - změny v b.e. 21-22; b.e. zcela nepředchází kulturní evoluci 27; b.e. a zkoumání kulturního vývoje 29; její odlišnost od kulturní evoluce 30; b.e. není podřízena nevyhnutelným zákonům 31

Bloomsburská skupina 64

bohatství, jeho tvorba a růst 11, 102-103, 109

Boswellův *Život* (Dr. Samuela Johnsona) 37

centrální autorita - c.a. a řízení 11; oddělené vlastnictví a c.a. 56; její neschopnost plně využívat informace 85, 94-95; její neschopnost vytvořit "sociální spravedlnost" a ekonomický pokrok 93; její srovnání s fungováním decentralizovaného trhu 94-95

ceny - vývoj c. 48, 50; c. a adaptace na neznámé 84; úloha c. ve vznikající rozšířené ekonomice 95; c. a rozdělování 102; c. odrážejí hodnotu prostředků 106; c. jako vodítko různých účastníků trhu 109, 114

civilizace - její prospěšnost a nevýhody 8; c. a rozšířený řád 12; c. omezuje instinktivní jednání 17; c. a kulturní evoluce 22; historické konflikty 24; c. vyplývá z nechtěných postupných změn morálky 25; c. není výsledkem vědomého plánu 28; c. a oddělené vlastnictví 34, 39; antika a základy c. 35; omezená role silné vlády v civilizačním pokroku 37-38

dělba práce, viz *specializace*

diferenciace - výhody d. 88; d. a systém směny 104; d. a populační růst 133, 137-138, 166

ekonomie 19; možný vliv e. na Darwina 29, 159; Aristotelova e. 51-53; e. a morálka u Keynese 63-64; nepochopení e. současnými přírodovědci 65-66; e. a struktura lidského jednání 84; e. a socialismus 93-94; sebeutvářející procesy v e. 104, 160; rakouská škola 106; e. se nezabývá jen fyzickými jevy 107, 160; neúspěch jednoduchých kauzálních vysvětlení v e. 160-161; e. a antropologie 166-167

empirismus 67

"etika založená na poznání" u Monoda 62-63

evoluce - e. poznání 14, 83, 88; e. morálky a morálních tradicí 15; kulturní e. je analogická, ale nikoli identická s e. biologickou 21-22; e. pravidel 25; e. rozumu 27; spontánní řád a e. 27; souběžnost e. myšlení a civilizace 28; výklad e. před Darwinem 29-30; Julian Huxley o e. 30; e. nedává možnost predikce budoucnosti 31; e. není omezena jen na organismy 32, 88; Joseph Needham o e. 63; e. nemůže být spravedlivá 82; rozmanitost v e. 88

fyzické úsilí - f.ú. a zásluha 100; Carlyle o f.ú. 100-101; mizející hodnota f.ú. 101

genetický, ve smyslu biologické dědičnosti 158

genetický vývoj 29

hodnota - h. a materiální produkt 101; h. v obchodu ovlivněná relativní vzácností 101; Millovo chybné posouzení h. 101-102, 161; podmínky působící na h. 104; vzrůst h. a lidské záměry 105; žebříček h. 106; pohrdání "umělým" charakterem hodnoty 106; složitost lidské interakce a h. 160

hra v kulturní evoluci, Dodatek E

individualismus a mýtus osamoceného divocha 17

individuální vlastnictví - i.v. a rané nástroje 35; půda jako i.v. 36; i.v. neuznávané Spart'any 37

inflace a Keynesova obecná teorie 64

informace - přístup k i. 11; i. a trh 12; individuální využití i. v obchodu 49, 85; i. v rozšiřujícím se řádu 92; převaha spontánních formací ve využití rozptýlených i. 97; i. jako výhoda v obchodování 98; pověrečná představa o i. 110; hustota populace přispívá k rozmanitosti i. 138; rychlý přenos i. 146

instinkt - instinktivní přitažlivost socialismu 12; i. jako základna spolupráce prvobytných skupin 16; i. vede k nenávisti k nezbytným civilizačním omezením 19; pokračující působení i. 23; přínos i. k pravidlům mikrokosmu malé skupiny 23; konflikt i. a naučených pravidel 24; i. je starší než zvyk a tradice 28; i. jako nejlepší vodítko ke spolupráci mezi lidmi (Rousseauova představa) 55; i. je nevhodným základem pro rozšířený řád 77; i. hodnotí viditelné, fyzické úsilí výše než "tajemný" obchod 100

inteligence není strůjcem morálky 150

interakce, složitost i. 160-161

jazyk - znečištění j. 14-15, kapitola 7; využití j. v klasifikaci 20, 116-117; j. a evoluce 158

jedinec - jeho odpor k omezením instinktivního chování 18; j. nerozumí pravidlům jednání, jimiž se řídí 19; j. žije ve dvou řádech pravidel 23; j. může být zničen nesprávnou představou o tom, co je rozumné 33; j. nejlépe posoudí využití vlastních zdrojů 36, 96; výrobní úsilí j. v tržním řádu je zaměřeno k uspokojení neznámých lidí 89

kalkulace v životech 143

kapitál - k. k udržení populace 135; Marxova práce o k. 161

kapitalismus 11; k. a civilizace 14; využití rozptýleného poznání v k. 14; odmítání jeho praxe 14; rozšíření k. 38; k. a svoboda 69-70; k. neuspokojuje požadavky konstruktivistického racionalismu 73; k. a přesvědčení, že vlastníci ovládají systém 85, 91; používání termínu k. 121; k. vytváří zaměstnanost 133-134; k. vytvořil proletariát 135

katallaxie 69, 107, 122

kolektivismus - k. a prvobytný člověk 16-17; k. a širší obchodní vztahy 47-48

kolektivní produkt, jeho velikost 11

kolektivní užitečnost, není zjistitelná 107

konkurence - k. a dodržování pravidel 25; k. jako proces objevování a adaptace na neznámé okolnosti 25; k. v evoluci 32; k. je třeba, aby nedocházelo ke zneužívání vlastnictví 41; k. v oblasti peněz mařena vládním monopolem 113

konstruktivistický racionalismus 27; k.r. jako socialistická metodologie 13; k.r. a představa, že do vyvíjejícího se lidského těla vstoupila racionální lidská mysl 27; k.r. v pokusu kontrolovat vývoj 27; k.r. vyjadřuje chybnou teorii rozumu, čtyři požadavky k.r. 54, 68; předpojatost archeologie a sociologie 57; jeho interpretace práva a morálky 58; omezení experimentu 59-60; jeho šíření médii 61; vracející se témata k.r. 67; kapitola 4 a 5

konzervatismus, k. není Hayekovým stanoviskem vyjma v omezeném morálním smyslu 59

kooperace v malé skupině 24-25

kulturní evoluce - představa k.e. 27; k.e. se odlišuje od evoluce biologické a probíhá rychleji 30, 155; zahrnuje dědictví získaných charakteristik 30, 158; k.e. jako přizpůsobení se nepředvídaným událostem 31; k.e. se neřídí nevyhnutelnými vývojovými zákony 31; jazyk brání porozumění k.e. 154-155

kybernetika 157

lamarkismus 30

laskavá despocie 128

liberalismus - "staří whigové" a jejich pojetí l. 58; americký význam pojmu l. 58, 72, 120; Hobhouse a l. 120

makroekonomie 108-109

malthusiánská teorie populačního růstu 132-133

mezní užitek 87; teorie m.u. 106-107; revoluční účinek teorie m.u. 160; kapitola 6, *passim*

morálka - přednostní použití pojmu m. 17; nechtěné postupné změny v m. 25; úloha evoluce ve formování m. 25; řecká tradice rozšířená Římem 37; Hume o m. a vlastnických právech 39, 156; m. a "liberální" filosofie 58; revolta proti m. v Bloomsburské skupině 64; Chisholmovo odmítnutí m. jako iracionální a nevědecké 65; racionalistický předpoklad, že sledování štěstí je důvodem k výběru morálky 71; m. vyvinula a podpírá rozšířený řád 77; m. neuspokojuje a žádný možný morální kodex nemůže uspokojovat racionalistická kritéria ospravedlnění 78

morální zvyklosti - rozšíření m.z. 11; nedostatečné porozumění m.z. 11; neoblíbenost m.z. 11; neověřitelnost jejich oprávněnosti 11; bolestné přijetí m.z. 11; tradiční m.z. 11, 15; evoluční selekce a m.z. 11, 59; m.z. nejsou založeny na jednoduchém požitku 13; účinek m.z. na ekonomický a politický život 14; m.z. nejsou vytvořeny ani rozumem, ani instinktem 15; m.z. umožňují rozvoj

rozumu 27; m.z. a občanské svobody 34; Locke o m.z. jako o součásti rozumu 55; "rozumová nezdůvodněnost" a "nevědeckost" m.z. 73; m.z. nemohou být ospravedlněny racionálně 75; m.z. kapitalismu vytvářejí proletariát 142
myšlení 26-28; m. jako produkt kulturní evoluce 26; schopnost m. je nabývána přijetím tradicí 27-28

náboženství - n. v rozvoji morálních tradicí 15, 148; zdroj odmítání vlastnictví 57; antropomorfismus v n. 63; kapitola 9
naturalistický klam 33
Nespokojenost v kultuře (Sigmund Freud) 8, 23
"neviditelná ruka" Adama Smitha 19, 160

občanské svobody 34
obchod - o. ve starověku 34; sparťanský postoj k o. 37; funkce o. v šíření civilizace 39; archeologické doklady o o. 44; specializace a o. 44; nejstarší forma kontaktu mezi vzdálenými skupinami 45; o. rozšiřoval řád, zničil však raná kmenová společenství 45-46; o. je spojen s dramatickým nárůstem populace 45, 49; o. umožňuje husté osídlení 47; mylné závěry o regulaci o. v Athénách 50; Thukydides o o. 53; pohrdání o. 98-103; o. a výroba 110
"obecná vůle" u Rousseaua 55
odcizení, zdroje odcizení 71, Dodatek D
oddělené vlastnictví 17; o.v. a civilizace 34; vývoj pojmu o.v. 35-36; o.v. a svoboda 35; o.v. jako předpoklad obchodu 36; o.v. jako základ růstu 38; o.v. je neznámé divochům 40; rostoucí podezření vůči o.v. po Rousseauovi 56; zkoumání o.v. je opomíjeno v současné antropologii 56-57; o.v. poskytuje široký prospěch nevlastníkům stejně jako vlastníkům 85; výhody o.v. ve využití informací 94; odsuzování o.v. ve jménu svobody 130; podpora o.v. v současném náboženství 150; kapitola 2
organizace ve spontánním makrořádu 42
"osudná domýšlivost" - o.d., že schopnosti a dovednosti pocházejí především z rozumu 26; o.d., že lidstvo může vytvářet svět podle svého přání 32, 82; o.d. pochází z vrozených instinktů spíše než z naučených omezení 55; o.d., že výsledky evoluce mohou být vylepšeny lidskou vynalézavostí 91
osvobození jako hrozba svobodě 72

peněžní instituce - p.i. jako zdroj obav a odporu 112, 113; p.i. jako výsledek spontánního řádu 113; vládní monopoly činí nemožným konkurenční experimentování v oblasti p.i. 113; kapitola 6, *passim*
peníze - ambivalentní postoj k p. 111; averze k p. 111; fascinace p. 111; kapitola 6, *passim*
periferní oblasti a populační růst 139-140
plán - lidský p., jeho omezenost 12, 84; p. a účel, W. K. Clifford o p. a účelu 118
populační růst 15, kapitola 8, Dodatek F, *passim*
postupné zdokonalování 76
pověra, její funkce v zachovávání tradice 168
pozitivismus 58, 67
poznání - vývoj p. 83; p. v konkurenci 100; p. a morální pravidla 152
práce u Malthuse 133
pravidla jednání - p.j. jsou nezávislá na cílech 36; p.j. jako alternativa společných cílů 70; p.j. nemohou být navržena předem 79; p.j. se vyvíjejí bez poznání účinků 79; zachovávání p.j. se odlišuje od znalosti jejich následků 86; p.j. a pravidla hry 165
právo - p. a abstraktní pravidla řídící vlastnictví 35; p. jako záruka svobody 40; Savigny o p. 41; jazyk a p. 158
princip komparativních nákladů 109
proletariát 134-135, 142
prosperita - Adam Smith o p. 131
prospěšnost cílů - předvídání p.c. jako absurdní požadavek pro jednání v rozšířeném řádu 89
předsokratikové a poznání sebeutvářejících řádů 51
příjem - rozdělení p. 11; p. a spravedlnost 11-12
"přirozený" 154; omezené užití pojmu na to, co je vrozené nebo instinktivní 154, 163; Dodatek A
přírodní věda 158

racionalismus 67, 148; viz *konstruktivistický racionalismus*
racionální rekonstrukce 76, 156
rakouská ekonomická škola 108; viz také *mezní užitek*
rozšířený řád lidské spolupráce 8, 11; r.ř. a morální zvyky 11, 17; r.ř. není výsledkem plánu, ale vyrůstá spontánně 12; r.ř. vyžaduje

omezení instinktů 18, 40-41; r.ř. využívá rozptýlené poznání pro různorodé cíle 19-20; r.ř. se vyvíjí po dlouhá časová období 21; r.ř. zahrnuje podřády řídící se odlišnými pravidly 23; r.ř. a oddělené vlastnictví 38; úloha raných fází obchodu v rozvoji r.ř. 44-49; mechanistická interpretace r.ř. 73; r.ř. a peníze 112; r.ř. je nejsložitější známá struktura 138; přínos náboženství k r.ř. 150

rozum, kapitoly 1, 4, 5, *passim*; správné používání r. 13; r. je výsledkem evolučního výběru, nikoli zdrojem schopnosti nabývat dovedností 26; r. není prostředkem, jímž by naučená pravidla vytlačila vrozené reakce 28; neuvážené představy r. mohou měnit fakta 33; karteziánské využití r. k ospravedlnění uspokojení instinktu 54; hodnota r. ve srovnání s tradicemi 59-60

řád - ř. nepředpokládá žádného pořadatele nebo záměrnou organizaci 29, 84, 117-118; ř. není naplánovatelný a předpověditelný 87; ř. umožňuje vznik nových schopností 87; evoluční výběr a ř. 155

scientismus - viz *konstruktivistický racionalismus*

sebeorganizace - s. v ekonomii a biologických vědách 14; viz *spontánní řád*

schopnost učení - lidská s.u. 23, 26, 86

směnný systém 104-105

socialismus 11; zamýšlená debata o s. 8; potřeba jeho vyvrácení 11; socialistické analýzy ekonomického řádu 11; socialistické záměry přebudovat morální tradice, právo a jazyk na "racionálním" základě 11-12, 74, 117; faktické omyly s. 11, 13; jeho účinek na životní úroveň 14, 132; jeho základ v aristotelovských a animistických názorech 53, 118; přitažlivost s. pro intelektuály 60-61; s. je podporován údajně vědeckou morálkou 68; používání termínu s. 121; Millův vliv na jeho přijetí 160-161

"socialní" - používání termínu s. ve smyslu "dobrý" 124

sociální darwinismus 29; jeho omyly jsou zneužity k odmítnutí evolučního přístupu k lidským záležitostem 32, 166-167

sociální inženýrství 38, 57

sociální spravedlnost, kapitola 7, *passim*; s.s. a úloha rozumu 13, 127

solidarita, charakteristika malé skupiny 88, Úvod

soukromé vlastnictví - s.v. v řecko-římském světě 34; s.v. ve starém Egyptě 38; s.v. jako základ spravedlnosti 39; Frazer o tabu a s.v. 168; viz také *oddělené vlastnictví*

specializace - s. umožňuje růst populace 46, 133; s. zvyšuje moc skupiny 87-88; s. a využití informací 110

"společnost", kapitola 7, *passim*

spontánní řád - s.ř. a rozšířený řád 11, 92-93; s.ř. a organizace 42-43; s.ř. a požadavek předpověditelného prospěchu 80-81; spontánní růst je závislý na stanovení obecných pravidel 81; s.ř. a peníze a úvěr 113; vznik představy s.ř. 157

spravedlnost 39-40; John Locke o s. 39; protichůdné představy s. 81-82, 128; kapitola 2; *passim*

strach z neznámého a s. z obchodu 103

svoboda - s. je ohrožena silnou vládou 37-38; dva významy pojmu s. 40; s. a Humovy "základní zákony přirozenosti" 40; Rousseauova mylná představa s. 55-56; s. předpokládá přijetí určitých tradicí. 69-70; s. je nemožná bez určitých omezení a rozdělení individuálních práv 70; Konfucius o svobodě a významu slov 116

"symbolické pravdy" v náboženství 150

"šíp času" 162

tradice - t. přenášejí pravidla, která nebyla vytvořena vědomě 17, 19, 21, 149; t. se nacházejí mezi instinktem a rozumem 27-28; t. jsou starší než rozum 28; t. nejsou založeny na intuici, nevědomí nebo rozumu 28; t. jsou nadřazeny rozumu 83; t. jako přizpůsobení se neznámému 83-84; t. jsou podporovány a přenášeny náboženstvím 149; její záměna s osobní vůlí 153; úloha pověry v zachovávání t. 168

tradice v základu tržního řádu - jejich odmítání socialisty 12; jejich účinek na poznání a bohatství 12; nemohou vyhovět konstruktivistickým požadavkům 73-76, 78

transcendentní řád 80

trh - konkurenční t. 12; úloha t. ve shromažďování informací 19-20; t. a vytváření řádu 24; t. distribuuje zdroje bez předchozí znalosti čistých výnosů 79; t. a teorie rakouské školy 106-107

triáž 144

tržní ekonomika 121

tržní řád 8; následky, které by doprovázely zničení t.ř. 8-9, 33, 131; nedávný vývoj t.ř. 21; nedostatečné pochopení t.ř. 24; Keynes o t.ř. 64; t.ř. umožňuje zvýšení počtu obyvatel a srovnatelného bohatství 77, 132, 145; t.ř. využívá rozptýlené poznání 84; v t.ř.

prospíváme jiným bez přímého záměru 89; lidé jednající v t.ř. splňují životní očekávání jiných 92-93; příspěvek skotských morálních filosofů k porozumění t.ř. 157

"umělý" (jako protiklad k "přirozený") - u. jako výsledek plánu, 154; zmatení způsobené Humovým používáním slova u. 156; Dodatek A

ušlechtilý divoch - mýtus u.d. v kolektivismu 24; u.d. u Rousseaua 55; u.d. není svobodný ani silný 56, 72

utilitarismus 67; u. jako dezinterpretace Huma 156-157

vědecká metoda - v.m. u Maxe Borna 66

vláda - v. a růst rané civilizace 37; Humův názor na omezení v. 39; zveličená úloha, kterou v. připisují historické zápisy 50; v. a stagnace Číny 51; peněžní monopol v. 113

vlastnická práva, kapitola 2; dosud se vyvíjející představa v.p. 41-42

vykořisťování - v. není v obchodě nevyhnutelné 102

výroba pro užitek - Einsteinův názor 65, 114

xenos, host-přítel 48

zdroje - řízení z. 11-12; rozptýlení z. a využití znalostí o z. 12, 84; hospodárnost ve využívání z. 20, 133; rané pokusy o ovládnutí z. 50

zisk - z. jako známka plodného jednání 52, 101, 114; nepochopení intelektuálů 114

STÁTNÍ VĚDECKÁ KNIHOVNA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH