

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/99

ISSN 1211-0442

PROBLÉM SPOLEČENSKÝCH PRAVIDEL U F. A. VON HAYEKA

Jiří Vaněk

**Tato práce vznikla v rámci grantového projektu
"F. A. Hayek a teorie spontánního řádu" financovaného
Grantovou agenturou České republiky (reg. č. 402/99/0848)**

K základním problémům fungování společnosti se v okruhu liberálního myšlení zvláště naléhavě vyslovoval filosof, ekonom a politolog rakouského původu F. A. von Hayek (1899 - 1992), nositel Nobelovy ceny za ekonomii z r. 1974, jenž bývá označován za nejvýznamnějšího představitele liberalismu ve 20. století. Jeho práce se tematicky pohybují napříč mnoha společenskovědními obory. Hayek se v nich mnohdy vyjadřuje k danému problému hned z několika stránek najednou a své závěry formuluje tak, že jsou uplatnitelné v řadě humanitních disciplín současně. Jádrem Hayekova stanoviska, jež se týká ustavení, smyslu a užívání společenských pravidel, je vyjádřeno zejména ve druhém a třetím svazku třísvazkové práce *Právo, zákonodárství a svoboda* z r. 1973., jež nesou název *Fata morgána sociální spravedlnosti a Politický řád svobodného lidu*. Zde argumentovaný názor ovšem lze nalézt porůznu rozváděný v celém Hayekově díle.¹⁾

Hayek zde především ostře odmítá často vyhlašovaný názor, že liberalistické pojetí společenských zásad je odvozeno z utilitarismu, směru, jenž vznikl v druhé polovině osmnáctého století a rozvinul se v okruhu pozitivistických myslitelů století devatenáctého. K nejznámějším reprezentantům tohoto směru náleželi kupř. Jeremy Bentham a John Stuart Mill.

Mill zformuloval princip společenských pravidel v rámci svého vymezení etiky. Ve svém Utilitarismu prohlašuje: "Přesvědčení, které přijímá za základ morálky 'prospěšnost' (utility) nebo štěstí jako nejvyšší princip ('greatest happiness principle'), má za to, že činy jsou správné a přiměřené, směřují-li k podpoře štěstí a špatné, způsobují-li od něj odvrát. Štěstím je míněna libost (pleasure) a nepřítomnost bolesti, neštěstím pak bolest a nedostatek libosti."²⁾

Pojem libosti je pak upřesněn v tom smyslu, který mu dávala již epikurejská tradice v antické filosofii a jež Mill ještě více zdůrazní: preferována je slast duševní, k níž dochází při zakoušení duchovních hodnot. Poté však je dovozen ještě další, z hlediska původních východisek dosti překvapující závěr. Utilitaristům nejde v první řadě o zásady, jimiž by se

dosahovala blaženost jednotlivce, ačkoliv se domnívají, že o tom, co je hodnotnější libostí rozhoduje sám fakt subjektivní preference: "Jestliže se zeptám, co míním odlišnostmi kvality libosti, nebo co činí jednu libost hodnotnější než jinou pouze jako libost, tedy když neuvažujeme o množství, existuje pouze jediná možná odpověď. Existují-li dvě libosti tak, že někdo, kdo má zkušenost z obou, se rozhodne preferovat jednu z nich bez ohledu k jakýmkoliv pocitům a morálním povinnostem, je vytouženější a hodnotnější právě ona preferovaná. Je-li jedna ze dvou libostí těmi, kteří získají obě, povýšena v preferenci natolik nad jiné, že když ti, kteří o ni usilují, vědí, že její dosažení je spojeno s větším množstvím námahy a odříkání a nezřekli by se jí ani pro množství jiných libostí, jsme oprávněni v popisu preference libosti tvrdit, že jde o převládnutí kvality nad kvantitou při jejich srovnání."3)

Přes tato subjektivní kritéria preference je utilitaristickým cílem co největší štěstí co největšího počtu lidí. Proto pochopení tohoto cíle vyžaduje nutnou míru kultivace osobnosti a při cestě za ním může být dokonce na jednotlivci požadována oběť: "Zdržel jsem se u tohoto bodu," píše Mill, "protože musí být dokonale objasněn, když budeme uvažovat o prospěšnosti a štěstí jako přímých pravidlech řídících člověka. Ale to neznamena, že by to bylo nezbytnou podmínkou přijetí utilitární normy. Pro tuto normu není nejdůležitější vlastní nejvyšší štěstí jednatelova člověka, ale největší množství společně dosahovaného štěstí, a jestliže někdy pochybujeme, zda člověk ušlechtilého charakteru je vždy šťastný pro svou ušlechtilost, pak nemůže být pochyb o tom, že dělá jiné lidi šťastnými a že svět obecně z toho nesmírně těží. Utilitarismus by proto mohl dosáhnout svého cíle pouze obecnou kultivací ušlechtilosti charakteru, dokonce i kdyby každé individuum mělo jen prospěch z ušlechtilosti jiných a jeho vlastní štěstí by bylo ryze odvozeno z tohoto prospěchu."4)

Utilitaristická etika se takto přenáší z původního egoistického východiska (člověk sleduje svůj prospěch, usiluje o svou libost) k altruistickému závěru, zdůrazňujícímu blaho druhých lidí a jeho význam pro každého jednotlivce. Tenhle přechod je vskutku nejzávažnějším přínosem utilitaristické etiky. Vyšla z toho, že libost je nejzákladnějším motivem lidského jednání a dochází ke zjištění, že tento motiv lze uplatnit pro lidské soužití jen tehdy, bude-li se kultivovat spolu s ušlechtilým tříbením celého charakteru. Sebevovznesení a pomoc druhým tu pak jdou ruku v ruce. Individuální etika se takto přeměňuje v etiku sociální, jíž nejde už jen o jednání jednotlivce z hlediska jeho samého a s ohledem na druhého jedince, nýbrž o to, jak přispět k obecnému blahu společnosti.

V utilitaristické podobě sociální etiky je jistě obzvláště důležité to, že neproklamuje potřebu obětovat se pro druhé a pro společenský celek jako prvotní požadavek (třebaže, jak patrné, oběť připouští), ale vychází od individua, z reality jeho života (potřeba libosti) a tvrdí, že člověk může a má rozvinutím sebe sama (svých potřeb, schopností, aktivit) přispět k rozvoji a blahu sociálního celku, v němž žije. Tento přístup byl již v naší literatuře trefně charakterizován jako přechod od morálky askese (odříkání) k morálce tvorby.⁵⁾ Nicméně vzniká problém, jak tuto dobře míněnou životní orientaci naplnit při sledování prospěchu celospolečenského celku. To je otázka, na niž se soustředil právě Hayek na rozdíl od jiných, dřívějších kritiků utilitaristické pozice.

Už starší kritici si povšimli některých zásadních potíží. Zůstává totiž dosti otevřený problém vztahu mezi normativním nárokem utilitaristické teorie (práce pro obecné blaho) a jeho předpoklady (volba "té dobré" libosti). Např. T. G. Masaryk ve svých Ideálech humanitních zpochybňuje tvrzení, že člověk hledá jenom slast, a dále pak popírá že "když každý se má dobře, že se má také dobře celek". Aby tomu tak bylo, musí mít podle něj člověk "vrozeno aspoň trochu nezištné lásky k bližnímu", s níž prý utilitarismus nepočítá. A posléze k

Masarykovým závažnějším námitkám náleží také konstatování, že i sledování vlastního prospěchu je velkým problémem: "Kdyby každý tak snadno věděl, jak se stát šťastným, nebylo by tolik samozaviněného neštěstí".6)

Problematickými jsou však nejen individualistická východiska, ale i sociálně etické závěry. V souvislosti s hlavními principy utilitarismu a jeho etickými požadavky se vynořuje dosti základní otázka: do jaké míry lze vůbec předem konkrétně vymezit obsah obecného blaha jako kompasu pro individuální aktivity čerpající své podněty z potřeby libosti? Právě to je onen ústřední bod, pro který Hayek popírá, že by liberálně orientovaný utilitarismus, vycházející původně ze svobodných aktivit jednotlivců, byl předchůdcem liberalismu dvacátého století.

Hayek takto formuluje svá stanoviska přímo na základě kritiky utilitarismu, který nazývá konstruktivistickým klamem: "racionalistické přání explicitně odvodit použitelnost prostředků od známých nejvyšších cílů vedlo k tomu, že se těmto cílům přisuzovala nějaká měřitelná společná vlastnost, pro niž se užíval buď termín slast nebo užitečnost."7) Podle Hayeka je totiž nutno rozlišit dvojí užitečnost: 1. použitelnost něčeho pro známé a konkrétní cíle a 2. obecný prostředek ke zvládnutí různých situací, které pravděpodobně nastanou; takový prostředek nezávisí na jednotlivých známých cílech.

"Striktní utilitarismus Jeremy Bentham a jeho školy se pustil do posuzování vhodnosti chování pomocí explicitního výpočtu celkové bilance vyrovnání slastí a strastí, které bude chování způsobovat. Jeho nepřiměřenost byla dlouho skryta tím, že se utilitaristé při obraně svého postoje opírali o dvě odlišná a nesmířitelná tvrzení, která byla teprve nedávno jasně odlišena, z nichž ani jedno samo o sobě neposkytuje vhodný popis determinace morálních nebo právních pravidel. První z těchto dvou postojů, které utilitaristé neustále střídají, není s to vysvětlit existenci pravidel a tudíž existenci jevů, které normálně označujeme jako morálka a právo, zatímco ten druhý je nucen předpokládat existenci pravidel, která utilitaristickými úvahami nejsou vysvětlitelná, a musí se tak vzdát nároku, že celý systém morálních pravidel může být odvozen z jejich známé užitečnosti."8)

První z obou základních tvrzení utilitaristů ("utilitarismus činu") je známé již stanovisko, že činy je třeba posuzovat podle jejich užitečnosti. Pak ale musíme znát předem všechny jeho účinky. "Benthamovo pojetí kalkulace slasti a strastí, pomocí níž má být určeno největší štěstí největšího počtu lidí, předpokládá, že všechny konkrétní individuální účinky každého jednání mohou být jednající osobě známé", říká Hayek.9) A kdybychom mohli všechny takové důsledky činu znát, hodnotili bychom podle nich každý čin zvlášť a obecná pravidla by byla zbytečná.

Druhé ze základních utilitaristických tvrzení ("druhový či zásadový utilitarismus") je názor, že nejde o jednotlivé činy, ale o ten či onen druh jednání, který musí být účelný, prospěšný celkově a dlouhodobě, má-li být morálně schválen. Tohle však již není důsledný utilitaristický postoj. Nicméně zase se předpokládá vševědoucnost a navíc - obecná mravní pravidla nelze vyvodit jen z celku známých skutečností. Ta jsou nutně abstraktní, neredukovatelná pouze na ty nebo ony konkrétní případy.

Podle Hayeka základní obtíž tkví v tom, že utilitaristická teorie při své explikaci povahy pravidel vůbec nepřihlíží k tomu faktoru, který právě způsobuje, že pravidla jsou nutná a potřebná. Hayek se domnívá, že existenci systému pravidel lidského chování vyžaduje právě ta okolnost, kterou představuje naše neznalost jednotlivých účinků našeho individuálního

jednání. Avšak utilitaristé ve svém konceptu právě naopak předpokládají, že takové účinky lze rozpoznat a podle nich určit příslušná kritéria pro jednající subjekt. Hayek ale na rozdíl od nich tvrdí, že pravidla jsou naší "adaptací" na tuto neznalost: "Člověk vyvinul pravidla chování ne proto, že ví, nýbrž proto, že neví, jaké budou všechny důsledky konkrétního jednání. A nejcharakterističtějším rysem morálky a práva, jak je známe, je tudíž to, že sestávají z pravidel, kterým je třeba se podřizovat bez ohledu na známé účinky jednotlivého jednání."10)

Pochopení informační nedostatečnosti člověka je jednou z Hayekových klíčových myšlenek. Tato nedostatečnost je mu podstatným argumentem i proti centrálnímu plánování hospodářství, vystupuje jako výrazný faktor také u problému distribuce bohatství, při zvažování možnosti, jak ve světě odstraňovat bídu. A pro Hayekovu etiku je stěžejním důvodem existence obecných, abstraktních morálních pravidel.

Z tohoto důvodu mají takováto pravidla nástrojový, instrumentální charakter. Hayek je srovnává s funkcí, jakou má nůž nebo kladivo: "Podobně jako nůž nebo kladivo byla pravidla tvarovaná nikoli konkrétním účelem, jehož se má zrovna dosáhnout, nýbrž faktem, že právě v této formě a nikoli v nějaké jiné prokázala schopnost posloužit v nejrozmanitějších situacích. Nebyla konstruována k pokrytí předvídatelných konkrétních potřeb, nýbrž byla vybrána během vývojového procesu. Znalost, která jim vtiskla jejich tvar, není znalostí jednotlivých budoucích účinků, nýbrž znalostí opakování jistých problémových situací nebo úloh, znalostí zprostředkujících výsledků, kterých je třeba pravidelně dosahovat v zájmu uskutečňování velmi rozmanitých konečných záměrů; a mnoho z této znalosti existuje nikoli jako vědomí vyjmenovatelného seznamu situací, na které je třeba být připraven, nebo vědomí důležitosti druhu problémů, které mají být řešeny, nebo vědomí pravděpodobnosti, že nastanou, nýbrž jako sklon jednat v jistých typech situací jistým způsobem."11)

Hayek má zřejmě na mysli tutéž funkci, jakou kupříkladu plní i pravidla silničního provozu. Protože nemohu vědět, kdy na tom kterém místě něco pojede, nemohu stanovit prospěšný způsob provozu racionalisticky odvozený od pohybů jednotlivých vozidel na daném místě, ale lze pouze vymezit obecné zásady, jejichž dodržování ovšem často v jednotlivých případech takřkajíc "nesedí" na danou konkrétní situaci. "Většina pravidel chování tedy není odvozena intelektuálním procesem ze znalosti faktů okolí, nýbrž představuje jedinou adaptaci člověka na tato fakta, jaké jsme dosáhli, na fakta, jejichž `znalosti` si nejsme vědomi a která se neobjevují v našem pojmovém myšlení, nýbrž se projevují v pravidlech, jimiž se podřizujeme ve svých jednáních

Pravidla v tomto smyslu mají uvnitř pracujícího systému funkci, ne však účel - funkci, kterou nelze odvodit ze známých jednotlivých účinků na jednotlivé potřeby, nýbrž právě pouze z porozumění celé struktuře."12)

Zásady chování nejsou tedy založeny na známých účincích našeho jednání, nýbrž pouze na účincích pravděpodobných, jež zdaleka nemusí jednotlivci předvídat. Nejde o adaptaci na jednotlivé okolnosti, ale na jejich druhy, na typy událostí. Liší se pak podle toho, v jakém společenském systému fungují.

Původně měla společnost charakter kmenové organizace a tomu odpovídalo účelové organizační myšlení (byly tu společné cíle, účely, jimž morálka sloužila). S rozvojem kapitalistického tržního hospodářství se vyvinula "otevřená společnost", utvářející se jinak: "spontánním řádem", který je výsledkem okolností a činnosti jednotlivců a organizací

sledujících své zájmy. Je to svobodná pluralistická společnost "bez společné hierarchie konkrétních cílů". Z historických sociálních útvarů se osvědčila nejlépe, neboť z hlediska liberalismu je dobrou společností "ta, v níž je pravděpodobné, že šance kohokoli náhodně vybraného budou co možná největší".¹³⁾ Když ji Hayek nazývá "otevřenou společností", navazuje na charakteristiky vyspělého západního společenství, jež podal jiný věhlasný filosof rakouského původu, Hayekův vrstevník Karl Raimund Popper ve své známé knize Otevřená společnost a její nepřátelé (1945).

Podle Hayeka se v otevřené společnosti spontánně vytvářely tradice, jejichž oprávněnost je zaručena jen úspěchem, který přinášejí. "Směnná společnost a vůdčí úloha koordinace dalekosáhlé dělby práce prostřednictvím proměnlivých tržních cen byla umožněna rozšířením určitého postupně vyvinutého morálního přesvědčení, které se poté, co se rozšířilo, většina lidí západního světa naučila přijímat. Tato pravidla si nevyhnutelně osvojovali všichni příslušníci obyvatelstva sestávajícího hlavně z nezávislých farmářů, řemeslníků a obchodníků a jejich sloužících a učňů, kteří sdíleli každodenní zkušenost svých pánů. Měli v sobě etos, který si cenil rozvážného muže, dobrého hospodáře a živitele, jenž se stará o budoucnost své rodiny a svého podniku tím, že buduje kapitál, jenž je veden méně touhou být schopen hodně spotřebovat než přáním být považován za úspěšného člověka svými bližními, kteří sledují podobné záměry. Více to byly tisíce jednotlivců, kteří nový postup praktikovali, než příležitostní úspěšní inovátoři, které by tito jednotlivci napodobovali, co tržní řád udržovalo. Jeho mravy znamenaly nehledět na potřeby známých sousedů, aby sloužily neznámým potřebám tisíců jiných neznámých lidí. Spíše zisk než sledování známého společného dobra se stal nejenom základem souhlasu, nýbrž také příčinou narůstání obecného bohatství."¹⁴⁾

V otevřené společnosti s tržním hospodářským řádem jsou výrobci vedeni k tomu, aby sloužili lidem, jejichž individuální potřeby neznají. Morální názory zde musí být odlišné od těch, jež se uplatňují v řádu, kde lidé slouží viditelným potřebám. I zde je ovšem rozsah a obsah v nepřímé úměře. Jak se rozsah uplatňování mravních pravidel stále více rozšiřuje na větší počet lidí, obsah se redukuje na určitá základní omezení. Jde tedy o "obecná pravidla omezující prostor povolených jednání". Lidé při svém konání sledují vlastní prospěch (zisk), ale spontánním řádem, "neviditelnou rukou trhu" (všeobecně známý termín A. Smitha) přispívají k obecnému dobru.

Přesto Hayek v této koncepci zdůrazňuje, že liberalismus není individualistický ve smyslu "každý pro sebe": veřejný život by se měl co nejvíce realizovat prostřednictvím dobrovolných sdružení jakožto terénu pro společné zájmy i jakožto spojnicí mezi individuem a vládou. K morálce liberála patří starost o veřejné záležitosti.

Individuum jdoucí za vlastními cíli v rámci určitých nejzákladnějších omezení je zde ústřední etickou jednotkou. Hayek přímo říká, že abstraktní řád otevřené společnosti nemůže být založen na lásce, jež náleží k největším ctnostem v malé skupině. Ostatně podle Hayeka neexistuje něco jako "přirozená dobrota"; lidé se stávají dobrými nikoliv díky přírodě nebo v důsledku rozumu, ale tradicí, jež se ovšem může časem měnit.

Podle tohoto pojetí je tedy třeba ve jménu nejdůležitější hodnoty, jíž představuje svoboda individuí, jaksí ohraničit možné způsoby jednání jen těmi nejdůležitějšími zákazy, tj. zákazy postupů, které by mohly svobodu druhých zásadním způsobem ohrozit. Pravidla správného chování mají takto obecně podobu zákazů nesprávného chování.

Tato liberalistická koncepce etiky se zdá být tím nejlepším vyústěním dosavadních etických snah. Má dnes ovšem své kritiky především ze dvou stran, ze ztenčených zastánců socialismu, ale také z řad křesťansky orientovaných teoretiků.

Socialismus, striktně odmítající soukromé vlastnictví a kapitalistický hospodářský řád, byl ovšem liberalismem samým demaskován dávno před jeho faktickým zhroucením. Hayek v něm vidí právě snahu vnutit velké společnosti principy, jež platily v malých společenstvích: všem se centrální autoritou uloží systém společných konkrétních cílů, jejichž naplněním má být zajištěn blahobyt společnosti. Centrální autorita pak vystupuje jako jediný totalitní rozum, který si klade úkoly, jež nemůže být s to splnit. Snaha nahradit spontánní řád organizačním typem řádu vede ve velké společnosti nutně k zásadním neduhům totalitarismu a zbavuje lidi základní etické hodnoty, již je svoboda.

Vzhledem k těmto souvislostem je podstatnější pozastavit se u kritiky liberalismu ze strany křesťanských filosofů. Užijme příkladu z nejsolidnějších: český emigrant Rio Preisner, profesor na Pensylvánské státní universitě v USA, v knize *Americana* (I., 1992) ukazuje, jak Hayek odvozuje mravnost z lidské svobody. "Hayek má za to, že prostor svobodného naplnění sebelásky je dán v řádu soukromého vlastnictví a rodinného soužití ...Z Hayekovy teze o sebelásce, která utváří prostor svého svobodného prosazení v podobě ekonomie svobodného trhu a s ní spjatých základních hodnot rodiny a soukromého vlastnictví, z nichž lze zajisté odvodit další hodnoty sociální a politické, vyplývá také proces ztotožnění sebelásky a svobody jako primární předpoklad etiky. Toto ztotožnění, přesněji ztotožňování nutno však chápat jako nekonečnou aproximaci jednoho k druhému."15) Preisnerovi chybí, že Hayek "nepřipouští existenci žádných absolutních mravních hodnot a řádů" a že touto cestou nelze poznat "zdroj základní mravnosti".16)

Zároveň však shledává možnost křesťanské transformace Hayekova názoru: "V Hayekově kategorii sebelásky, kterou, rozumí se, převzal od Adama Smitha, totiž v pojetí sebelásky jako hnací síly v procesu vzniku řádu relativně mravné a svobodné ekonomie je - byť nevysloveně - zavinuta transcendentálně (zde ve významu: nadsvětsky, nadlidsky, božsky založená - J.V.) podmíněná otevřenost k Ty, a tím nepřímo i absolutní závaznost mravního zákona: například v poukazu na vztah sebelásky k *rodině*. George Gilder (současný autor zabývající se zejména problémy poměru moci, bohatství a rodinných vztahů - J.V.), také nikoli *jen* ekonom, by k tomu přidal odhodlání ekonomické sebelásky riskovat finanční ztrátu, přinést oběť ve prospěch rozšíření a zdokonalení výroby, což v neposlední řadě znamená rozšíření pracovních příležitostí pro druhé. Právě to umožňuje křesťanské filosofii a teologii navázat na skryté, ale plodné předpoklady pokřesťanštění ekonomie svobodného trhu - pokud ovšem už není pozdě navazovat na cokoli ve světě v této soumravné době."17)

Fakt, že kritika liberalismu z křesťanských pozic nakonec přerůstá ve snahu křesťanského myslitele liberalistickou etiku zapojit a absorbovat do svých myšlenkových zdrojů svědčí o významu této etiky více než její chvála z vlastních řad.

Bez ohledu na tuto relativní kritiku z odlišných pozic zůstává jedním z nejotevřenějších problémů otázka, jaké místo má racionální kritika a rozhodování v nutné proměně samotných tradic. Při těchto proměnách se podle Hayeka uplatňuje spontánní aktivita společenství, jež je součástí spontánního řádu otevřené společnosti. Lze si to představit jako střetání individuálních kritických přístupů (v nichž ostatně racionalita není jedinou aktivní duchovní položkou), jejichž výsledkem je posun v dosavadních tradičních uspořádáních a názorových hladinách. Hayek odmítá jen představu, že jakýsi direktivní, celospolečensky plánující rozum,

ale také jen iniciace vědomých projektů jsou těmi silami, jež způsobují dějinný vývoj. Ten se odehrává spontaneitou, jež jako průsečík všech dílčích aktivit zúčastněných společenských subjektů obsahuje vždy mnohem více, než je obsahem jakkoli vyprojektovaného racionálního programu. Proto lze konstatovat, že "význam Hayekova kulturního evolucionismu... je organicky spjatý s jeho koncepcí hranic racionality".18)

Odkazy:

- 1) Srv. např. Hayek, F. A. von: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London 1967.
- 2) Mills, J. S. Utilitarianism.
- 3) Tamtéž.
- 4) Tamtéž.
- 5) Viz Pstružina, k.: Propedeutika filosofická, Praha 1991, s. 59.
- 6) Masaryk, T.G.: Ideály humanitní, Praha 1968, s. 34 - 38.
- 7) Hayek, F.A. von: Právo, zákonodárství a svoboda, 2. díl, Praha 1991, s. 22.
- 8) Tamtéž.
- 9) Tamtéž, s. 22 - 23.
- 10) Tamtéž, s. 24.
- 11) Tamtéž.
- 12) Tamtéž, s. 24, 25.
- 13) Tamtéž, s. 121.
- 14) Hayek, F.A. von: Právo, zákonodárství a svoboda, 3. díl, Praha 1991, s. 138.
- 15) Preisner, R.: Americana, I., Brno 1992, s. 376 - 377.
- 16) Tamtéž, s. 378.
- 17) Tamtéž, s. 380 - 381.

18) Pavlík, J.: Hayek pro XXI. století, Laissez-Faire, měsíčník
pro svobodu jednotlivce, květen 1999, s. 5.