

E-LOGOS/1999

ISSN 1121-0442

K HAYEKOVU POJETÍ RACIONALITY

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).**

Evropská koncepce racionality v tradici a současnosti

Vymezení funkční racionality v lidském jednání má v teorii F. A. von Hayeka klíčovou úlohu. Hayekova ekonomická a politologická koncepce jím dostává výchozí fundament pro pojetí společenských procesů. Racionalita v tomto smyslu vystupuje jako lidský nástroj k životní orientaci, který si je vědom svých mezí. Rozum jako instrument k poznání světa zároveň i sebekriticky rozpoznává vlastní možnosti, přijímá své hranice použitelnosti.

Liberální filosof se při tomto svém postoji musel obhajovat proti označení za iracionalistu. Ve svých Studiích z filosofie, politiky a ekonomie o tom pojednává zejména ve stati Druhy racionalismu. 1) Pojetí, vůči nimž se kriticky vymezuje, je onou převažující linií novověkého myšlení, jež si uzurpovala výlučné právo být označována za racionalistickou.

Lze jít ovšem dále, za Hayekův poukaz: to, co má na mysli, je už součástí Platónovy pozice, třebaže v jiném paradigmatickém rámci. Platón sice uvažoval v dimenzích tzv. kontemplativního pojetí racionality, v němž vědění má cíl v sobě samém a rozum dospívá k vědění tím, že zastrká vše do obecných přihrádek: cílem poznání je zařadit každou jednotlivinu pod obecný pojem, kam náleží, a porozumět světu z hlediska hierarchie obecnin. Avšak již zde je lidský rozum s to vyprojektovat "ideální" utopii, která je myšlenkovou konstrukcí typu totalitní společnosti, jejíž racionální proorganizování veškerého života dosahuje až za hranice individuální intimity (tato tendence pak ještě přitvrdí v novověkých utopiích jako je Moreova a Campanellova). Není divu, že prototyp totalitarismu u Platóna analyzoval ve své knize Otevřená společnost a její nepřátelé sir Charles Popper, s nímž je Hayek zajedno právě v chápání moderního "otevřeného" typu společenských celků.

Na počátku novověku se ovšem pojetí racionality podstatně změnilo rámcovým paradigmatem, pro něž byl rozhodující nový cíl vědění: moc nad přírodou dosahovaná praktickými aplikacemi poznatků ve sféře techniky. Tomu odpovídá funkcionální koncept poznání, jenž nahradil onen předchozí, kontemplativní.

A právě tímto novým přístupem k vědě se mohly také nově uplatnit racionálně projektující tendence ve společenských procesech. Proto se Hayek ve své kritice zpupnosti racionalistických ambic soustřeďuje na novověké myslitele, v první řadě na Francise Bacona, Thomase Hobbesa a René Descartesa.

Hayek se domnívá, že středověcí myslitelé považovali rozum hlavně za schopnost rozpoznat pravdu, zvláště pravdu morální, spíše než za schopnost deduktivního vyvozování z vyznačených premis. V tomto rozlišení starého a nového cíle rozumu se liberální teoretik odvolává na obdobnou charakteristiku takovéto odlišnosti z pera Johna Locka. Připomíná při tom, že učenci ve středověku zastávali scholastickou zásadu "ratio non est iudex, sed instrumentum" a dodává, že si byli velmi dobře vědomi, jak mnohé instituce v civilizaci vznikaly nikoliv rozumovým rozhodnutím, ale naopak "přirozeně", spontánně.

Oproti tomu právě novověcí propagátoři záměrně vytvářených společenských projektů přišli s představou aplikace descartovského "geometrického ducha" ("esprit géométrique"), jenž přinese vládu nad přírodou a co nejúčelněji uspořádá společenský systém. Hayek nazýval tento přístup "inženýrským typem myšlení" ("engineering type of mind"), posléze však pro něj užívá termínu "racionální konstruktivismus" ("rationalist constructivism"); myslí jím praktický postoj, jemuž odpovídá v rovině teorie tzv. scientismus.2)

Avšak tato myšlenková linie nebyla v novověku jediným stanoviskem. Objevily se také hlasy zdůrazňující ještě výrazněji než ve středověku omezenost individuálního lidského rozumu. Hayek se tu dovolává takových teoretiků jako B. Mandeville, David Hume a jeho skotští následovníci nebo Carl Menger.3) Zvláště si cení Humova názoru, že "morální zásady nejsou výsledky našeho rozumu". Hume mu totiž představuje myslitele, který pochopil smysl "druhového utilitarismu" ("generic utilitarianism"), tj. nutnost abstraktních zásad, pravidel evolučně vytvořených ve společnosti, jimiž je třeba se řídit v důsledku naší principiální neznalosti všech důsledků našich jednotlivých činů.3) Hayek v této souvislosti upozorňuje, že takovýto vývoj ve společnosti potvrzují výzkumy kulturních antropologů ve dvacátém století.

Onen "druhový" (jde o druhy činů) či "zásadový" utilitarismus se však v karteziánské tradici (poukazuje se tu jmenovitě na Helvétia, Beccaria a jejich anglické pokračovatele od Jeremy Benthama přes J. Austina až po G. E. Moorea) zvrátil v "utilitarismus činu" ("particularist utilitarianism").5) Ten opomíjí meze individuálního rozumu a nárokuje si plánovat celou složitost společenského dění do detailů.

Vztah Hayekova konceptu racionality a teleologie

Hayekova kritika nekritické racionality se týká onoho procesu, v němž rozum ve svých nárocích přerůstá své přirozené hranice. Neznamená však odmítnutí účelového pojetí individuálních racionálních konstruktů jako takových. Ostatně se sledováním vlastních účelů je podle liberála spojena vůbec základní hodnota, totiž svoboda. Hayek vymezuje svobodu "jako stav, ve kterém

každý může používat své znalosti pro své účely."6) A tak se nabízí otázka, jaký je vztah mezi liberalismem, prosazujícím maximum možné svobody ve společnosti, a sociální teleologií, tj. pojetím společenských procesů jakožto určených účelem. Na to, že tento vztah není zdaleka jednoznačný, upozorňuje Hayek při své analýze odlišnosti sociálních věd oproti přírodovědě. Nástrojový charakter předmětů lidské činnosti se projevuje v pojmech společenských nauk, jež musí vyjadřovat mentální postoje člověka k těmto věcem. Nutně se objevují výrazy jako "je vhodný pro", či "je určen k", anebo nějaké jiné, které se týkají použití, jež pro danou věc někdo určil.7) "Často se proto navrhuje, aby se ekonomie a další teoretické vědy o společnosti nazývaly 'teleologickými' vědami. Tento výraz je však zavádějící, neboť implikuje názor, že nejenom činnost jednotlivých lidí, ale také sociální struktury, které lidé vytvářejí, jsou někým úmyslně konstruovány za určitým účelem. To vede buď k 'výkladu' sociálních jevů jako cíleně určených nějakou vyšší mocí, nebo k opačné a neméně osudové chybě, kdy se všechny sociální jevy považují za produkt vědomého lidského projektu, tedy k 'pragmatické' interpretaci, která je překážkou skutečného pochopení těchto jevů. Někteří autoři, zejména Othmar Spann, užívali termín *teleologický* k ospravedlnění nejtemnějších metafyzických spekulací. Jiní, jako Karel Engliš, ho používají přijatelným způsobem a přesně rozlišují mezi teleologickými a normativními vědami."8) Přesto Hayek dodává, že uvedený termín stejně zůstává matoucím, a navrhuje pro oblast společenských nauk označení praxeologické vědy.

Teleologické určení jevů bylo ovšem ve filosofii rozpracováno již dávno. Připomeňme si, že první velký koncept teleologie rozvinul už Aristotelés ve svém učení o látce a tvaru, jenž je cílem, účelem (telos) pohybu látkové stránky reality. U Aristotela ovšem šlo o přírodně filosofickou teleologii: celá příroda se takto uskutečňuje v účelově determinovaném pohybu. Teleologie je tak jádrem Aristotelovy ontologie, teorie bytí, třebaže se v ní výslovně rozeznává čtverý druh "příčin" věcí, z nichž jen jedna je "účelová".9) "Účelová příčina" (causa finalis) má v Aristotelově pojetí mnohem významnější roli než ostatní příčiny (látková, hybná a tvarová), neboť v rámci "účelové příčiny" hybnost a tvar splývají s účelem. Cíl, účel je jakoby předem hotov - pohyb, v němž se věc uskutečňuje, je jen postupnou materializací tohoto předem jsoucího účelu. "Neboť všechno, co je od přirozenosti, je účelné anebo je alespoň průvodním jevem účelného uspořádání."10) U filosofického reprezentanta vrcholného středověku Tomáše Akvinského je účelnost (vše ve světě je uspořádáno podle promyšleného plánu) jedním z proslulých pěti důkazů existence boží, z nichž jiný se zase dovolává příčinné souvislosti (nekonečný řetěz příčin je nutno někde zastavit, u nějaké první příčiny všeho); kauzalita a teleologie jsou zde rovnocennými argumenty.

V novověké filosofii vystupovali zastánci teleologického principu jako odpůrci mechanicismu a kauzálního vysvětlování. Kauzální objasnění věci na základě "přirozených příčin" a jejich účelový (teleologický) výklad jsou chápány jako dvě alternativní, navzájem se vylučující možnosti explikace. Námitky proti teleologii byly někdy vyslovovány v tom smyslu, že je to vlastně jenom "obrácená kauzalita". Proti tomu bude ve svém pojetí vystupovat i český ekonom a filosof Karel Engliš. Do jeho doby však prodělaly teleologické koncepce ještě několik zvratů.

Mechanické chápání příčinných souvislostí užitých při naturalistickém přístupu k člověku a společnosti (tj. když lidské není ve své specifčnosti odlišeno od přírody) vedlo k stanovisku, že člověk je zcela podroben přírodní nutnosti. Svoboda jako možnost volby je fakticky nulová. Neboť i ten, kdo by ji interpretoval jako "poznání nutnosti", při takovémto jednodimenzionálním,

lineárním pojetí nutného procesu (nutná jednosměrná příčinná souvislost) by ji ve skutečnosti anuloval.

Na rozdíl od naturalistického konceptu I. Kant pojímá člověka jako jsoucno kvalitativně odlišné oproti přírodě, která je doménou kauzálních vztahů. V lidské poznávací aktivitě má však podle Kanta své místo i teleologický výklad organické přírody. Kant se ovšem nedomnívá, že by princip teleologické tvorby byl objektivní charakteristikou organické přírody; teleologie (v Englišově terminologii teleologický "myšlenkový řád") je pro něj pouze takovým způsobem pochopení organické přírody, který je adekvátní našim rozumovým mohutnostem. Pokud jde o člověka samotného, je účelem sám o sobě jakožto mravní bytost, která si normativně určuje zákony svého jednání. Tím vedle světa, jak jest, se utváří svět, jak býti má. V kantovské tradici je teleologie a normativnost pojata jako způsob lidské svobody - teleologie je součástí spontánní aktivity poznání, normativita zase vyjadřuje svobodné přimknutí se k poznané normě.

Další vývoj německého klasického myšlení po Kantovi však přenesl těžiště teleologické úvahy z lidského subjektu na svět objektivní skutečnosti.¹¹ Hegelova filosofie chce vyjádřit objektivní teleologii nadosobního (absolutního) Rozumu spočívajícího v základech světa. Individuální lidský rozum vystupuje u Hegela jako pouhý nástroj sebeuvědomění absolutního Rozumu a též jako prostředek jeho dějinné seberealizace. Svoboda člověka se tak u Hegela mění v pouhé subjektivní zdání: je pohlcena nadindividuálním totalizujícím Rozumem, v jehož apriorní struktuře jsou účely dějinného vývoje světa předem stanoveny. V Marxově modifikaci hegelovské filosofie je účelem teleologicky řízené dějinné seberealizace objektivního Rozumu komunistická společenská formace, která se tudíž uskutečňuje s dějinnou nutností vyjádřenou známými Marxovými "zákony" historického vývoje.

Jednou z negativních reakcí na objektivizaci teleologie v pokantovské německé filosofii bylo i heslo "zpět ke Kantovi", které vytyčila koncem minulého století novokantovská filosofie. I K. Engliš byl (prostřednictvím významného teoretika práva H. Kelsena a též skrze zmíněnou brněnskou školu normativního práva, která z Kelsena vycházela) inspirován zejména tzv. bádenskou školou novokantovské filosofie; zakladatel této školy Wilhelm Windelband učil, že logické, etické a estetické normy jsou apriorní (transcendentálně-subjektivní) podmínkou teleologického uskutečňování rovněž apriorních hodnot Pravdy, Dobra a Krásy, kteréžto hodnoty jsou předmětem našeho chtění. Zřejmě pod vlivem Windelbandových idejí přiřazuje Engliš k zorným úhlům kauzality a normativních požadavků též hledisko chtěného účelu.

Na pozadí takto proměnlivého chápání teleologie v historii filosofických úvah se plastičtěji vynořuje závažnost Englišova českého příspěvku k řešení oné problematiky i význam uznání tohoto příspěvku Hayekem. Když Engliš připisuje teleologii výlučně úlohu pořádajícího hlediska v našem myšlení¹², odmítá tím jít ve stopách oněch tradic v dějinách filosofie, jež pojímaly teleologii v rovině ontologické a objektivní. Podle Engliše je teleologie jedním ze tří "myšlenkových řádů" (vedle kauzality a normativního řádu, jímž stanovíme normy, které odvozují svou platnost jedna od druhé), kterými si uspořádáváme výklad toho, co poznáváme. Englišovo stanovisko se tím odlišuje od těch objektivně ontologicky interpretovaných teleologických koncepcí, jež vyúsťovaly v totalitní princip jediného vševládného Rozumu, který nakonec - má-li se projevit - musí "promlouvat" prostřednictvím nějakého lidského rozumu, jemuž údajně "svěřil" poselství absolutní a definitivní pravdy. (Jde o rozum filosofů jako byli Hegel a Marx, resp. o kolektivní rozum strany, která onu poznanou absolutní pravdu cílevědomě

uskutečňuje prostředky revolučního násilí a prezentuje se jako všeobsáhlá účelotvorná plánovačka sociálních procesů, jež celý ten jediný Rozum světa spolkla.)

Kdo je ale potom nositelem teleologického myšlenkového řádu u Engliše? Je to právě onen transcendentální logický subjekt, jenž se vyjevil už při srovnání s Kantem, tj. obecný apriorní logický předpoklad naší zkušenosti o světě: to, co v lidské logice umožňuje získávané empirii porozumět v její obecné dimenzi a vysvětlit ji. Není to, jak sám Engliš zdůrazňuje, nějaký psychologický či "psychofyzický" subjekt; psychologický (empiricky daný) subjekt jakožto předmět poznání totiž předpokládá poznávající subjektivitu, která už není empirická. Tato subjektivita je u Engliše označena termínem "subjekt přičitatelnosti";¹³) je to takový subjekt, jemuž se přičítá určité chtění (jde zejména o chtění poznávat), a který tedy vystupuje jako konečný vztažný bod veškeré myšlenkové aktivity.

Teleologie vystupuje právě jako výklad jednání z hlediska (logického) subjektu. Engliš si je ovšem vědom, že poznání získané touto cestou musí být doplňováno empirickými poznatky o konkrétních životních podmínkách a procesech různých sociálních vrstev a okruhů. A tak i z této strany poukazuje k hranicím teleologického pohledu: "Jakmile ... při výkladu jednání rekurujeme k inteligentní vůli člověka, pak si myslíme všechna jednání jako chtěná *subjektem této inteligentní vůle*, což už je logická konstrukce (není to psychofyzický člověk, který přece sám může být *předmětem této chtěnosti*). Můžeme a musíme zde předpokládat *svobodu vůle*, protože *subjekt je zde bodem přičitatelnosti, na který nemůže působiti žádná příčina*.

Jestliže však shledáváme, že mezi lidmi jsou obdoby, podobnosti a shody v jednání (např. ve složení spotřeby učitelských rodin), pak *přestává výklad teleologický*, protože stálost v takových podobách a shodách nás nutí k domněnku, že je zde též *určitá stálá příčina* (životní podmínky, podobnost jednajících v ohledu fyzickém, intelektuálním, mravním, která působí *stálost oné podoby a shody* (např. stálé procento plodnosti, zločinnosti atd.). Jen v kausálním pohledu hromadném jsou tyto podoby a shody vysvětlitelné. V tom mohou být i *reakce organismů na vnější popudy*, které jsou zde *příčinou*. To, že jsou tyto organismy zařízeny snad *„přírodní účelovostí“*, na věci nic nemění, jejich reakce je v pohledu, v němž hledáme vztah mezi nimi a hromadným shodným zjevem, *příčinou*. To, že je puška účelné zařízení ke střelení, nepřekáží tomu, že výstřel z ní byl příčinou něčí smrti. Když se díváme na jednání jednotlivce, nemůže zjistiti *příčinu*, proč kupuje různé statky v určitém poměru, a hledáme teleologický výklad ve vyrovnání relativních užiteků mezních. Teprve při *hromadném pozorování*, při němž se ukazují stále větší či menší *shody*, *soudíme na stálou příčinu těchto shod*."14)

Tímto způsobem si zřetel k hromadným procesům vyžaduje změnu zorného úhlu, přechod z logické konstrukce kladení účelů a volby prostředků do roviny objektivních vztahů, v nichž subjekty a jejich projekty budoucího jsou podmiňovány souhrou minulých a již existujících okolností. Takovéto umístění teleologického pojetí společenských procesů se nesnaží zaměnit individuální racionalitu za pomyslnou racionalitu celospolečenskou a proto nebylo Hayekem odmítnuto.

Obecné a speciální účelné rozhodování

Otázky spojené s účelným rozhodováním podle přijatých pravidel se s ohledem na uvedené filosofické souvislosti ještě blíže specifikují. Racionálně, účelně se tedy může v rámci své

aktivity rozhodovat jen individuální či úzký skupinový subjekt (organizace, firma, zkrátka typ užšího, uzavřeného společenství) v protikladu k celku moderní otevřené společnosti utvářené vzájemným průnikem velkého množství jednotlivých záměrů, projektů. I tak jde ovšem o racionální konstrukci, jež je ve skutečném životě smíšená s mnoha neracionálními prvky rozhodování (proto i Engliš zdůrazňoval, že nemá na mysli psychofyzický subjekt", ale jen tu subjektovou logiku. Hayek i Engliš tak odkazují jen k racionalitě úzce vymezených subjektů, Hayek pak ještě k tomu uplatňuje svůj známý argument detailní nepředvídatelnosti následků našeho jednání. Proto prohlašuje za jedinou možnost respektování obecně přijatých pravidel, jež vznikají tradicí.¹⁵⁾ Zůstává ovšem problémem, jaký je podíl subjektové racionality právě v oněch spontánních procesech formujících případnou změnu dosavadních tradic.

Tento problém měl patrně na mysli i lord Keynes, když odmítal přijmout univerzální společenské zásady bez jejich prověření ka každém kroku, a to prostřednictvím vlastního úsudku, založeného na osobní zkušenosti a "sebekontrolé". Keynes si byl vědom, že takovýto postoj bude nazván immoralismem. Hlásal princip vlastního soudu v každém našem osobním případě (to be our own judge in our own case"). Hayek tento Keynesův postoj zavrhuje¹⁶⁾ s odvoláním na už známý argument zdůrazňující naši principiální nevědomost o všech důsledcích našeho jednání, z čehož vyvozuje, že individuální subjekt nemůže být kompetentním soudcem ve věci našich činů. Formuluje tak problém, jenž si vyžaduje hlubší prozkoumání a zpracování.

Poznámky:

- 1) Hayek, F. A.: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London 1967.
- 2) Viz tamtéž, s. 85. Hayek tu neužívá slova "rational" (racionální), ani "rationalistic" (racionalistický), ale "rationalist", což vzhledem k tomu, že je míněna praktická činnost, raději překládáme jako "racionální" než "racionalistický".
- 3) Tamtéž, s. 84 a 86.
- 4) Podrobněji o tom viz ve studii Vaněk, J.: Problém společenských pravidel u F. A. von Hayeka, Logos 1999.
- 5) Přidržíme se překladatelského úzu zavedeného T. Ježkem, viz kupř. Hayek, F.A. von: Právo, zákonodárství a svoboda, 2. díl, Praha 1991, s. 23.
- 6) Hayek, F. A.: Právo, zákonodárství a svoboda, I., Praha 1991, s. 55.
- 7) Hayek, F. A.: The Counter-Revolution of Science. Studies on the Reason, 2. vyd., Indianapolis, Liberty Press 1979, s. 44 - 45; česky: Hayek, F. A.: Kontrarevoluce vědy, přel. J. Pavlík a D. Slouková, Praha 1995, s. 34 - 35.

8) Tamtéž, s.45.

9) Viz Aristotelés, Metafyzika, kn.III., 2, 996b, Praha 1946, s. 76.

10) Aristotelés, Člověk a příroda, Praha 1984, s. 276.

11) Na tuto skutečnost výrazně upozornil svou analýzou J. Pavlík ve svém koreferátu k přednášce J. Vaňka, jež se pod názvem Teleologie Karla Engliše a liberalismus konala ve filosofickém semináři Liberálního institutu v Praze 5. 2. 1992.

12) Např. viz i Engliš, K.: Malá logika, s. 294.

13) Termín užívaný Englišem v pozdějších textech, když opustil jeho dřívější obměnu z Teleologie "bod přičetnosti", chtěje se zřejmě vyhnout dvojznačnosti a nežádoucím asociacím tohoto původního výrazu.

14) Engliš, K.: O poznávání a hodnocení. Rozprava se Zd. Neubauerem, Bratislava 1947, s. 32.

15) Bližší o tom pojednáno in: Vaněk, J.: Problém společenských pravidel u F. A. von Hayeka, Logos 1999.

16) Hayek, F. A.: Studies in Philosophy, Politics and Economics, London 1967, s. 89 - 90.