

**ALAIN DE BENOIST:  
KRITIKA IDEOLÓGIE LIBERALIZMU\***

*Alain de Benoist (1943) patrí medzi hlavných exponentov neokonzervatívneho myslenia vo Francúzsku. Najčastejšie býva označovaný za najvplyvnejšieho predstaviteľa Nouvelle Droite (Nová pravica), hoci sám toto označenie odmieta. Bol zakladajúcim členom skupiny GRECE (Groupement de Recherche et d'Étude pour la Civilisation Européenne), ktorá sa sústredila na skúmanie nielen sociálno-filozofickej problematiky, ale najmä na vplyv predkresťanskej kultúry a náboženstva na súdobého človeka. Jeho tvorba sa vyznačuje „sociologickým“ prístupom, to znamená, že podrobne analyzuje súdobé spoločenské dianie, ktoré často hodnotí ako krízové. Alain de Benoist je šéfredaktorom najvplyvnejšieho francúzskeho neokonzervatívneho časopisu Nouvelle École (založeného v roku 1968) a tiež časopisu Krisis (založeného v roku 1988), spolupracuje aj s inými časopismi, napríklad Eléments pour la Civilisation Européenne a Etudes et Recherches. Je autorom veľkého množstva článkov a štúdií z oblasti filozofie (najmä sociálnej filozofie), histórie, politológie, sociológie, kulturológie a etnológie. Za svoje rané dielo Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines (Videné sprava. Kritická antológia moderného myslenia) získal v roku 1978 prestížne ocenenie Grand Prix de l'Essai de l'Académie française. Z jeho filozofickej tvorby možno uviesť ešte tieto tituly: Les idées à l'endroit (Myšlienky na mieste); Comment peut-on être païen? (Ako možno byť pohanom?); Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX<sup>e</sup> siècle, 1917 – 1989 (Komunizmus a nacizmus. 25 úvah o totalitarizme v 20. storočí, 1917 – 1989) či jeho najnovšiu monografiu Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés (Z druhej strany ľudských práv. Na obhajobu slobôd). Benoistove diela boli preložené do viacerých jazykov.*

Ivana Kovalová – Ulrich Wollner

Liberalizmus nevznikol ako dielo jedného človeka, a preto nikdy nevystupoval ako jednotná doktrína. Autori, ktorí sa naň odvolávali, vytvorili ak aj nie protichodné, tak aspoň rozdielne interpretácie liberalizmu. V ich interpretáciách však muselo byť dostatočne veľa spoločných bodov, aby sme jedných i druhých mohli považovať za stúpencom liberalizmu. A práve tieto spoločné body umožňujú definovať liberalizmus ako školu. Na jednej strane liberalizmus je ekonomická doktrína, ktorá sa pokúša model samoregulujúceho trhu aplikovať na všetky spoločenské javy; to, čo nazývame politickým liberalizmom, je vlastne spôsob, akým sa do politického života aplikujú princípy vyplývajúce z tejto ekonomickej doktríny, ktorá sa jednoznačne snaží čo najviac obmedziť vplyv politiky. (Práve v tomto zmysle bolo možné vyhlásiť, že „liberálna politika“ je termín, ktorý v sebe zahŕňa protirečenie.) Na druhej strane liberalizmus je doktrína založená na individualistickej antropológii, to znamená, že vychádza z koncepcie človeka ako bytosti, ktorá vo svojej podstate nie je spoločenská.

Zdá sa, že tieto dve charakteristické črty, z ktorých každá zahŕňa deskriptívny i normatívny aspekt (jednotlivcov a trh sú opísaní ako daná skutočnosť a zároveň predstavení ako model), priamo protirečia rôznym formám kolektívnej identity. V skutočnosti nemožno kolektívnu identitu definovať zúžene ako jednoduchý súčet charakteristík vlastných jednotlivcom patriacim do určitého spoločenstva. Kolektívna identita vyžaduje, aby členovia tohto spoločenstva vedome uznávali, že ich príslušnosť k spoločenstvu zahŕňa alebo presahuje ich individuálne bytie. To znamená, že ich spoločná identita je výsledkom vzájomného spojenia. A teda liberalizmus, vzhľadom na to, že vychádza z individualizmu, sa pokúša prerusiť všetky spoločenské zväzky, ktoré presahujú jednotlivca. Pokiaľ ide o optimálne fungovanie trhu,

\* Ďakujeme pánovi Alainovi de Benoist za láskavý súhlas s uverejnením prekladu tejto štúdie.

liberalizmus v sebe zahŕňa tézu, že voľnému pohybu osôb a tovarov by nemalo nič prekážať. To znamená, že hranice by sa mali považovať za neexistujúce, čo tiež prispieva k rozkladu štruktúr a spoločných hodnôt. Prirodzene, neznamená to, že liberalisti<sup>1</sup> nikdy nemohli obhajovať kolektívne identity. Ale znamená to, že ak tak urobili, vždy sa pri tom dostali do protirečenia s princípmi, na ktoré sa odvolávali.

\* \* \*

Byť človekom vždy znamenalo, že jednotlivec sa uplatňuje ako osoba a zároveň ako sociálna bytosť; individuálny rozmer a kolektívny rozmer nie sú identické, ale sú nerozlučné. Z holistického hľadiska človek vytvára sám seba na základe svojho dedičstva a v súvislosti s vlastným sociálno-historickým kontextom. Proti tomuto modelu, ktorý je v histórii najbežnejší, je individualizmus, ktorý musíme chápať ako zvláštnosť západnej histórie, v priamej opozícii.



A. de Benoist

V modernom zmysle je individualizmus filozofia, ktorá považuje jednotlivca za jedinú realitu a za meradlo všetkých hodnotení. Tento jednotlivec je vnímaný osebe, zbavený akéhokoľvek sociálneho alebo kultúrneho kontextu. Zatiaľ čo holizmus opisuje alebo odôvodňuje jestvujúcu spoločnosť na základe zdedených, prenesených a zdieľaných hodnôt, a teda v konečnom dôsledku na základe spoločnosti samej, individualizmus nachádza svoje hodnoty mimo danej spoločnosti. Preto nepriznáva samostatnú existenciu spoločenským, ľudským, kultúram či národom. V týchto entitách vidí iba súhrn jednotlivých atómov a iba atómom samotným pripisuje hodnotu.

Táto prevaha jednotlivca nad spoločnosťou je zároveň deskriptívna, normatívna, metodologická i axiologická. Jednotlivec sa považuje za dôležitejšieho buď preto, že sa predpokladá jeho prvotnosť vo vzťahu k spoločnosti v mýtiskej predstave „prehistórie“ (prvotnosť prirodzeného stavu), alebo preto, že sa mu prisudzuje jednoduché normatívne prvenstvo (jednotlivec je hoden viac). Georges Bataille tvrdil, že „v podstate každej bytosti existuje princíp nedostatočnosti“. Liberalistický individualizmus naopak potvrdzuje úplnú dostatočnosť samotného jednotlivca. V liberalizme môže človek chápať samého seba ako jednotlivca bez toho, aby musel vnímať svoj vzťah k iným ľuďom v rámci primárnej alebo sekundárnej tendencie k spoločenskému životu. Tento auto-

<sup>1</sup> Na rozdiel od francúzštiny slovenčina rozlišuje adjektíva *liberalistický* a *liberálny* a substantíva *liberalista* a *liberál*. Substantívum *liberalista* a adjektívum *liberalistický* sa vzťahujú na liberalizmus ako novovekú filozofickú a ekonomickú doktrínu, zatiaľ čo substantívum *liberál* a adjektívum *liberálny* sa vzťahujú najmä na súčasné politické teórie, súčasné názory na riadenie štátu, ktoré sú do veľkej miery inšpirované liberalistickou filozofiou. Keďže Alain de Benoist v texte analyzuje predovšetkým východiská liberalizmu v jeho pôvodnej (novovekej) podobe a rozoberá názory klasických liberalistov (Adam Smith), pri preklade termínov *libéral* – adj. a *libéral* – n. m. sme uplatnili ekvivalenty *liberalistický* a *liberalista* (pozn. prekl.).

nómny subjekt, vlastník samého seba, poháňaný iba svojím osobným záujmom, sa definuje v protiklade s pojmom osoby ako „bytosť morálna, nezávislá, autonómna, a teda vo svojej podstate nespoločenská“ ([5], 17).

V liberalistickej ideológii tento jednotlivec disponuje právami, ktoré sú obsiahnuté v jeho „prirodenosti“ a ktorých existencia nijako nezávisí od politickej alebo spoločenskej organizácie. Jednotlivé vlády sú povinné zaručovať tieto práva, ale ony samy by ich nedokázali vytvoriť. Keďže práva vznikli skôr než akákoľvek forma spoločenského života, nie sú zároveň sprevádzané povinnosťami, pretože ak by existovali povinnosti, znamenalo by to, že spoločenský život už začal. Mať povinnosti voči druhému je možné len vtedy, ak tam niekto druhý je. Sám jednotlivec je teda zdrojom svojich vlastných práv, počnúc právom konať slobodne podľa svojich osobných záujmov. Je vlastne „vo vojne“ so všetkými ostatnými jednotlivcami, pretože sa predpokladá, že ostatní jednotlivci budú v spoločnosti chápanej ako konkurenčný trh konať rovnakým spôsobom.

Jednotlivci sa, samozrejme, môžu združovať, ale spolky, do ktorých vstupujú, majú podmienený, náhodný a dočasný charakter, pretože sú neustále závislé od vzájomnej zhody a ich jediným cieľom je čo najlepšie uspokojiť individuálne záujmy každého z členov. Inými slovami, spoločenský život nie je ničím iným ako záležitosťou individuálnych rozhodnutí a volieb podmienených záujmami. Človek sa nespráva ako spoločenská bytosť preto, že to patrí k jeho prirodenosti, ale preto, že toto správanie by mu malo priniesť výhody. Ak už to výhody neprináša, môže kedykoľvek (aspoň podľa teórie) zmluvu vypovedať. A práve vypovedaním zmluvy najlepšie preukáže svoju slobodu. Na rozdiel od postoja starovekých filozofov, podľa ktorých sloboda spočíva najmä v možnosti zúčastňovať sa na verejnom živote, novovekí filozofi vidia slobodu predovšetkým v práve stiahnuť sa z tohto života. To je dôvod, prečo sa liberalisti vždy snažia definovať slobodu ako nezávislosť.<sup>2</sup> Benjamin Constant napríklad oslavuje „pokojnú radosť z individuálnej súkromnej nezávislosti“ a dodáva: „Aby boli ľudia šťastní, potrebujú iba to, aby im ponechali dokonalú nezávislosť vo všetkom, čo súvisí s ich činnosťami, s ich prácou, s ich sférami aktivity a s ich snami“ [4]. Túto „pokojnú radosť“ máme chápať ako právo odlúčiť sa, právo byť úplne oslobodený od povinnosti patriť niekam a od všetkých foriem príslušnosti, ktoré by za určitých okolností mohli byť v protiklade so „súkromnou nezávislosťou“.

Liberalisti obzvlášť zdôrazňujú myšlienku, že individuálne záujmy nesmú byť nikdy obetované spoločnému záujmu, všeobecnému dobru alebo verejnemu blahu, a tieto pojmy považujú za nejasné. Tento záver je odvodený z myšlienky, že iba jednotlivci majú nejaké práva, zatiaľ čo spoločnosti ako jednoduché súčty jednotlivcov nemajú žiadne vlastné právo. „Výraz „individuálne práva“ je redundantný,“ píše Ayn Randová, „iný zdroj práv neexistuje“ [13]. „Individuálna nezávislosť je najdôležitejšou z novodobých potrieb,“ zdôrazňuje Benjamin Constant. „V konečnom dôsledku nie je nikdy potrebné požadovať jej obetovanie, aby sa nastolila politická sloboda“ [4]. Ešte pred ním John Locke vyhlasoval, že „dieťa sa nerodí ako občan niektorej krajiny,“ pretože keď dospeje, „bude si môcť vybrať vládu, ktorá mu vyhovuje, a vstúpiť do politického útvaru, ktorý sa mu najviac páči“ ([9], kap. VIII).

---

<sup>2</sup> Niektorí liberalistickí autori predsa trvali na rozlíšení nezávislosti a autonómie, zatiaľ čo iní (alebo tí istí) sa snažili rozlišovať medzi subjektom a jednotlivcom, alebo dokonca medzi individualizmom a narcizmom. Na rozdiel od nezávislosti autonómia umožňuje podriadenie sa nadindividuálnym pravidlám, aj keď tieto pravidlá majú svoj pôvod v jednotlivcovi. Tento pohľad obhajuje napríklad Alain Renault v ([14], 81 – 86). Takýto prístup je málo presvedčivý. V skutočnosti sa autonómia od nezávislosti naozaj odlišuje (v určitých ohľadoch je dokonca jej protikladom), ale nie v tom je zásadná otázka. Zásadnou otázkou je zistiť, čo z liberalistického uhla pohľadu môže prinútiť jednotlivca rešpektovať akékoľvek obmedzenie vlastnej slobody, ak toto obmedzenie ide proti jeho vlastnému záujmu.

Sloboda podľa liberalistov teda zahŕňa predpoklad, že jednotlivci sa môžu povzniesť nad svoj pôvod, nad svoje prostredie, nad kontext, v ktorom žijú a kde uskutočňujú svoje rozhodnutia, to znamená povzniesť sa nad všetko, čo ich robí takými, akí sú, a nie inými. Inými slovami, ako hovorí John Rawls, sloboda v sebe obsahuje predpoklad, že jednotlivec vždy predchádza svoj účel. A predsa nie je ničím dokázané, že jednotlivec môže sám seba považovať za subjekt oslobodený od každej príslušnosti, zbavený každej formy determinizmu. Napokon, nie je ničím dokázané ani to, že za každých okolností uprednostní slobodu pred každým iným dobrom. Takáto koncepcia vo svojej podstate popiera väzby a putá, ktoré nemajú nič spoločné s vypočítavosťou rozumu. Je to vyslovene formalistická koncepcia, ktorá nedovoľuje vytvoriť si obraz reálneho človeka.

Hlavná myšlienka má takúto podobu: Jednotlivec má právo robiť všetko, čo chce, až dovtedy, kým uplatňovanie jeho slobody neobmedzí slobodu ostatných. Slobodu teda môžeme definovať ako číry prejav túžby, ktorej jedinou teoretickou hranicou je taká istá túžba iného človeka, a každá z týchto túžob sa uspokojuje prostredníctvom ekonomickej výmeny. To isté tvrdil už v 17. storočí Grotius, teoretik prirodzeného práva: „Pracovať vo vlastný prospech nie je proti prirodzenosti ľudskej spoločnosti, ak rešpektujeme podmienku, že sa pri tom nenarušia práva druhého človeka“ [7]. Ale ide tu očividne o definíciu, ktorá má človeka iba upokojiť. Takmer všetky ľudské činy sa takým či onakým spôsobom vykonávajú na úkor slobody druhého človeka a, okrem iného, je takmer nemožné presne určiť moment, keď by sa dalo povedať, že sloboda jednotlivca narúša slobodu iných ľudí.

Alain Laurent definuje sebarealizáciu ako „ontologickú uzavretosť, ktorej prvoradým cieľom je vyhľadávať vlastné šťastie“ ([8], 16). Liberalisti chápu „vyhľadávanie šťastia“ ako stálu a neobmedzenú možnosť dosiahnuť čo najviac zo svojho vlastného záujmu. Ale hneď tu sa vynára problém, ako máme rozumieť slovu „záujem“, keďže prívrženci používania tohto pojmu zriedkavo vysvetľujú jeho genézu či opisujú jeho obsah, ba ani si nekladú otázku, či sú všetci členovia spoločnosti poháňaní záujmami v podstate identickými alebo či sú ich záujmy navzájom porovnateľné a zlučiteľné. Ak sú zahnaní do úzkych, majú tendenciu dávať tomuto termínu banálnu definíciu, „záujem“ sa u nich stáva synonymom túžby, zámeru, činnosti zameranej na určitý cieľ atď. Všetko sa stáva „záujmom“, dokonca i úplne altruistická a nezištná činnosť sa dá definovať ako egoistická a zištná, pretože zodpovedá dobrovoľnému zámeru (túžbe) svojho pôvodcu. V skutočnosti je však zrejmé, že liberalisti ponímajú záujem predovšetkým ako materiálnu výhodu, ktorá, aby sme ju tak mohli vnímať, musí byť počítateľná a kvantifikovateľná, to znamená, že sa musí dať vyjadriť univerzálnym ekvivalentom – peniazmi.

V súvislosti s uvedenými skutočnosťami sa nemožno čudovať, že vzostup liberalistického individualizmu sa prejavil najprv ako postupný rozpad organických štruktúr charakteristických pre holistické spoločnosti, potom ako všeobecný rozklad spoločenských zväzkov a napokon ako relatívna absencia noriem a hodnôt v spoločnosti, kde sa jednotlivci od seba čím ďalej, tým viac vzdiaľujú a zároveň sa čím ďalej, tým viac stávajú jeden druhému možnými nepriateľmi, pretože sú všetci zajatcami modernej formy „boja všetkých proti všetkým“, teda všeobecnej konkurencie. Taká je podľa Tocquevilla spoločnosť, ktorej každý člen, „odtiahnutý od sveta, je vlastne pre všetkých ostatných cudzincom“. Liberalistický individualizmus sa usiluje úplne zničiť ľudskú tendenciu patriť do určitého sociálneho celku, ktorá dlho znemožňovala zrod moderného jednotlivca, a tiež zrušiť rôzne formy kolektívnej identity, ktoré sú s ňou spojené. Pierre Rosanvallon píše, že „liberalizmus svojím spôsobom robí z odľudštenia sveta podmienku pokroku a slobody“ ([15], VII).

\* \* \*

Liberalizmus však predsa len musí uznávať existenciu určitej spoločenskej reality. No liberalisti sa nezaoberali otázkou, prečo vlastne spoločenská realita existuje, ale chceli vedieť, ako sa táto realita môže vytvoriť, udržať a fungovať. Vieme, že spoločnosť je podľa nich entita rovnajúca sa súčtu svojich členov (celok nie je nič iné ako súhrn jednotlivých častí). Je len náhodným produktom individuálnych vôlí, obyčajným spojením jednotlivcov, z ktorých každý sa snaží ochrániť a uspokojiť svoje osobné záujmy. Hlavným cieľom spoločnosti je teda usmerňovať výmenné vzťahy. Túto spoločnosť možno chápať buď ako výsledok počiatočného dobrovoľného racionálneho aktu (ide tu o predstavu „spoločenskej zmluvy“), alebo ako výsledok systémovej hry, ktorú tvoria všetky činnosti jednotlivých aktérov, hry regulovanej „neviditeľnou rukou“ trhu, ktorá „produkuje“ spoločenskú realitu ako neúmyselný výsledok ľudského správania. Liberalistická analýza spoločenskej reality spočíva teda buď na vysvetlení prostredníctvom spoločenskej zmluvy (Locke), alebo využíva teóriu „neviditeľnej ruky“ (Smith), alebo vychádza z myšlienky spontánneho poriadku, ktorý nie je podriadený nijakému účelu (Hayek).

Liberalisti podporujú myšlienku nadradenosti trhovej regulácie, pričom trh by mal byť najúčinnjším, najrozumnejším, a teda i najsprávnejším prostriedkom, ktorým sa dosiahne rovnováha výmen. V prvom rade sa trh vysvetľuje ako „spôsob organizácie“ (Henri Lepage). Z ekonomického hľadiska je skutočným miestom, kde sa vymieňajú tovary, a zároveň virtuálnou entitou, kde sa optimálnym spôsobom vytvárajú podmienky na výmenu. Najdôležitejšou z týchto podmienok je prispôsobovanie ponuky a dopytu a s tým spojené upravovanie cenovej hladiny.

Liberalisti sa však nepýtajú ani na to, ako vznikol trh. Obchodná výmena je pre nich totiž „prirodzeným“ modelom všetkých spoločenských vzťahov. Vyplyva z toho, že i samotný trh je „prirodzená“ entita, ktorá sa usporadúva bez akejkoľvek úvahy a bez akéhokoľvek rozhodnutia. Keďže pre ľudskú povahu je trh najvyhovujúcejšia forma výmeny, je vraj prítomný vo všetkých spoločnostiach od počiatku ľudstva. Tu sa prejavuje snaha, ktorá je spoločná všetkým ideológiám, totiž snaha „naturalizovať“ vlastné predpoklady. To znamená, že ideológia nepovažuje seba samu za to, čím je, teda za výtvor ľudského ducha, ale za jednoduchý opis, za jednoduchý prepis prirodzeného poriadku. Keďže liberalisti zároveň odmietajú štát ako niečo neprirodzené, môže sa presadiť myšlienka „prirodzenej“ regulácie spoločnosti prostredníctvom trhu.

Adam Smith tým, že chápal národ ako trh, uskutočnil základné rozlíšenie pojmov „priestor“ a „teritórium“. Porušil merkantilistickú tradíciu, ktorá stotožňovala politické teritórium s ekonomickým priestorom, a poukázal na fakt, že povaha trhu neumožňuje, aby sa trh uzatvoril do určitých geografických hraníc. V skutočnosti nie je trh miestom, ale skôr sieťou. Táto sieť má sklon rozširovať sa do celého sveta, pretože v konečnom dôsledku jej jediné obmedzenie spočíva v tom, či niekto má, alebo nemá schopnosť vymieňať. V istom známom úryvku Smith píše, že „obchodník nemusí byť občanom žiadnej konkrétnej krajiny. Je mu z väčšej časti ľahostajné, kde obchoduje, stačí čo i len najmenšie znechutenie a rozhodne sa preniesť kapitál z jednej krajiny do druhej, pričom so sebou odnáša celý priemysel, ktorý funguje vďaka jeho kapitálu“ ([16], kniha III, kap. 4). Tieto prorocké slová oprávňujú Pierra Rosanvallon, aby nazval Adama Smitha „prvým dôsledným internacionalistom“. „Občianska spoločnosť, chápaná ako neobmedzený trh, zahŕňa všetkých ľudí a umožňuje prekročiť hranice medzi krajinami a rasami,“ dodáva Rosanvallon.

Hlavná výhoda pojmu trhu spočíva v tom, že dovoľuje liberalistom vyriešiť zložitú otázku týkajúcu sa založenia povinnosti v spoločenskej zmluve. Trh môžeme totiž považovať za zákon, ktorý organizuje spoločenský poriadok v situácii bez zákonodarcu. Reguluje ho činnosť „neviditeľnej ruky“, ktorá nie je stelesnená konkrétnymi jednotlivcami, a preto má neutrálnu podstatu. Tento trh nastoľuje abstraktný spôsob spoločenskej regulácie, založený na objektiv-

nych zákonoch dovoľujúcich usporiadať vzťahy medzi jednotlivcami tak, že sa vylúčia akékoľvek vzťahy založené na podradenosti alebo na prikazovaní jednej zo strán. Podľa liberalistov je teda spoločenský poriadok nastolený vďaka ekonomickému poriadku, pričom obidva tieto poriadky sa považujú za spontánne vzniknuté entity. Milton Friedmann hovorí, že ekonomický poriadok je „nezámerný a nechcený následok činností mnohých ľudí, ktorí sledujú len svoje záujmy“. Inšpiráciou tejto myšlienky, ktorú Hayek do hĺbky rozpracoval, je názor Adama Fergusona (1767), podľa ktorého spoločenská realita je „následkom činnosti človeka, ale nesúvisí s jeho úmyslom“.

Poznáme smithovskú metaforu „neviditeľnej ruky“: „Na ceste k vlastnému zisku vedie jednotlivca neviditeľná ruka k tomu, aby sa zameril na určitý cieľ, ktorý vôbec nebol súčasťou jeho zámeru“ ([16], kniha I). Táto metafora prekračuje jednoduché pozorovanie, ide za vcelku banálne konštatovanie, že výsledky ľudskej činnosti sú často dosť odlišné od toho, s čím jednotlivci počítali (Max Weber to nazval „paradoxom následkov“). Smith totiž dáva tomuto svojmu poznatku jednoznačne optimistický rozmer. „Každý jednotlivec,“ dodáva Smith, „neustále vy- užíva všetky svoje sily na to, aby celý kapitál, ktorým môže disponovať, využil čo najvýhodnejšie. Je naozaj pravda, že chce dosiahnuť vlastný zisk, a nie zisk pre spoločnosť, ale hľadaniu výhod pre seba sa venuje s toľkým úsilím, že prirodzene, alebo skôr nevyhnutne, uprednostní práve ten typ využitia, ktorý je najvýhodnejší pre spoločnosť.“ A ešte ďalej: „Hoci nehľadá nič iné ako svoj vlastný záujem, často sa stáva, že pracuje viac v záujme spoločnosti, ako keby práve práca pre spoločnosť bola jeho skutočným cieľom.“

Táto metafora viditeľne pripomína teológiu: „Neviditeľná ruka“ je len svetskou obmenou Prozreteľnosti. Treba tiež upresniť, že v protiklade s tým, čo sa často považuje za pravdivé, Adam Smith nepovažuje samotný mechanizmus trhu a hru „neviditeľnej ruky“ za to isté. Smith využíva „neviditeľnú ruku“ iba pri opise konečného výsledku realizácie jednotlivých obchodných výmen. Smith napokon pripúšťa legitimitu verejného zásahu v prípade, že samotná činnosť jednotlivcov nedokáže zabezpečiť verejné blaho. Ale tento prístup nebude platiť dlho. Neoliberalisti popierajú samotný pojem verejného blaha. Hayek z princípu odmieta každú všeobecnú teóriu spoločnosti; žiadna inštitúcia, žiadna politická autorita si nemôže určiť ciele, ktoré by mohli ohroziť dobré fungovanie „spontánneho poriadku“. Za týchto okolností väčšina liberalistov priznáva štátu jedinú úlohu: zabezpečiť podmienky potrebné na voľné fungovanie ekonomickej racionality, ktorá sa uplatňuje na trhu. Podľa liberalistov nie je možné, aby štát mal vlastný účel. Je tu len na to, aby zabezpečil práva jednotlivcov, slobodu výmen a dodržiavanie zákonov. Keďže štát vlastne ani nemá funkcie, ale skôr pridelené úlohy, vo všetkých ostatných oblastiach musí ostať neutrálny a zriecť sa možnosti navrhovať model „dobrého života“.<sup>3</sup>

Dôsledky teórie „neviditeľnej ruky“ sú rozhodujúce, a to predovšetkým na morálnej úrovni. Adam Smith totiž niekoľkými vetami úplne rehabilituje typy správania, ktoré boli v priebehu predchádzajúcich storočí vždy odsudzované. Keďže tvrdí, že záujem spoločnosti je podriadený ekonomickému záujmu jednotlivcov, robí z egoizmu najlepší spôsob služby druhým. V snahe čo najviac uspokojiť náš osobný záujem, bez toho, aby sme o tom vedeli, a dokonca bez toho, aby sme to chceli, pracujeme v záujme všetkých ľudí. Voľná konfrontácia egoistických záujmov na trhu umožňuje „prirodzene, alebo skôr nevyhnutne“ ich harmonizáciu vďaka hre „neviditeľnej ruky“. Táto hra umožní postupné dosiahnutie spoločenského optima.

---

<sup>3</sup> To je najbežnejšia liberalistická pozícia týkajúca sa úlohy štátu. Libertariáni (nazývaní tiež „anarcho-kapitalisti“) idú ešte ďalej, pretože odmietajú dokonca aj „minimálny štát“ navrhovaný Robertom Nozickom. Keďže neprodukuje kapitál, a zároveň je spotrebiteľom práce, štát je pre nich jednoznačne „zlodejom“.

Nie je teda nič nemorálne na tom, že sa v prvom rade staráme o vlastný záujem, pretože v konečnom dôsledku egoistická činnosť každého človeka vyústi akoby náhodou do naplnenia záujmu všetkých ľudí. Frédéric Bastiat to zhrnul do jednej vety: „Každý človek pracujúci pre seba samého pracuje pre všetkých“ [1].<sup>4</sup> Egoizmu teda nie je nič iné ako dobre pochopený altruizmus. Naopak, sú to práve zásahy verejnej moci, ktoré by sme právom mohli označiť za „nemorálne“ vždy, keď pod zámenkou solidarity popierajú právo jednotlivcov konať podľa svojich vlastných záujmov.

Liberalizmus dáva do súvisu individualizmus a trh, keď tvrdí, že slobodné fungovanie trhu je zároveň garantom individuálnej slobody. Tým, že zabezpečí najvyššiu efektívnosť výmen, trh vlastne garantuje nezávislosť každého aktéra. V ideálnom prípade, ak nič nenaruša dobré fungovanie trhu, sa tieto dva faktory ovplyvňujú optimálnym spôsobom, pričom je možné dosiahnuť celkovú rovnováhu prostredníctvom viacerých čiastkových rovnováh. Trh vytvára abstraktný a prirodzený poriadok, formálny nástroj umožňujúci uplatňovanie osobných slobôd, ktorý Hayek nazýva „katalaxia“. Trh teda nie je len naplnením ideálu ekonomickej dokonalosti, ale aj naplnením snaženia jednotlivcov, ktorí sú vnímaní ako subjekty obdarené slobodou. Trh sa napokon zamieňa za samotnú spravodlivosť, čo vedie Hayeka k definícii trhu ako „hry, ktorá zvyšuje šance všetkých hráčov“, pričom dodáva, že za týchto okolností by sa porazený nemal sťažovať a vinu za prehru môže pripisovať iba sebe samému. V konečnom dôsledku je teda trh podľa Hayeka vo svojej podstate „zmierovateľom“, pretože vychádza z princípu „umierneného obchodu“, ktorý za každých okolností nahrádza konflikt vyjednávaním, a tak jednou ranou neutralizuje rivalitu i závisť.

U Hayeka si môžeme všimnúť, že teóriu „neviditeľnej ruky“ prepracoval z „evolucionistického“ uhla pohľadu. Hayek sa vlastne úplne vzdáva karteziánskeho spôsobu uvažovania a súčasne predstavy spoločenskej zmluvy, ktorá, Hobbsovou filozofiou počnúc, v sebe zahŕňa opozíciu prirodzeného stavu a politickej spoločnosti. A naopak, nadväzujúc na Davida Huma, vyzdvihuje teóriu návykov a zvykov, ktoré sú podľa neho protikladom akéhokoľvek „konštruktivismu“ v myslení. Zároveň tvrdí, že vďaka zvyku sa vyberú najúčinnejšie a najracionálnejšie pravidlá správania. Ide tu vlastne o pravidlá správania založené na trhových hodnotách a ich uplatnenie vedie k odmietnutiu „kmeňového usporiadania archaickej spoločnosti“. A preto, hoci sa odvoláva na „tradíciu“, kritizuje tradičné hodnoty a prísne odsudzuje každú organistickú teóriu spoločnosti. Podľa Hayeka hodnota tradície spočíva predovšetkým v tom, že je spontánna, abstraktná, neosobná, a teda si ju nikto nemôže privlastniť. Trh sa postupne presadil práve vďaka svojej schopnosti zvyku povyberať určité pravidlá správania. Hayek si teda myslí, že každý spontánny poriadok je vo svojej podstate „spravodlivý“. Ide o to isté, ako keď Darwin tvrdí, že tí, ktorí prežijú „boj o život“, sú nevyhnutne tí „najlepší“. A preto je trhový poriadok poriadkom spoločenským a už jeho podstata vylučuje možnosť reformovať ho zo strany jeho členov.

Vďaka týmto názorom vidíme, že pojem trhu u liberalistov podstatne presahuje ekonomickú sféru. Trh je mechanizmus optimálneho rozdelenia vzácných statkov a systém regulácie procesu výroby a spotreby, ale trh je tiež, a to predovšetkým, sociologický a „politický“ koncept. Sám Adam Smith, pre ktorého je trh hlavným organizátorom spoločenského poriadku, dospel k presvedčeniu, že modelom medziľudských vzťahov sú vzťahy ekonomické; to znamená, že vzťahy medzi ľuďmi sa podobajú vzťahom k tovaru. A tak trhová ekonomika úplne prirodzene vyústi do trhovej spoločnosti. Pierre Rosanvallon píše: „Trh je predovšetkým spôsob znázornenia a usporiadania spoločenského priestoru a len v druhom rade je decentralizovaným mechanizmom regulácie ekonomických aktivít, ktorý funguje na základe prispôbova-

---

<sup>4</sup> Je to známa téza, ktorú zastáva Mandeville v [10]: „Súkromné hriechy, verejná cnosť.“

nia sa cien“ ([15], 124).

Pre Adama Smitha je všeobecne rozšírená výmena priamym dôsledkom deľby práce: „Každý človek prežíva vďaka výmenám a svojím spôsobom sa stáva obchodníkom, spoločnosť sama je vo svojej podstate obchodníckou spoločnosťou“ ([16], 92). Z liberalistického uhla pohľadu je teda trh paradigmou vládnucou v spoločnosti, ktorá samu seba definuje ako skrz-na-skrz trhová spoločnosť. Liberalistická spoločnosť sa obmedzuje na utilitárne výmeny, na ktorých sa zúčastňujú jednotlivci a skupiny poháňaní vždy len túžbou maximalizovať svoj vlastný zisk. Člen tejto spoločnosti, kde sa dá všetko kúpiť a všetko predáť, je buď obchodník, alebo vlastník, alebo výrobca a vo všetkých prípadoch zároveň spotrebiteľ. „Pre Smitha sú najvyššie práva spotrebiteľov tým, čím je pre Rousseaua všeobecná vôľa,“ píše Pierre Rosanvallon.

Liberalistický spôsob ekonomickej analýzy sa v ďalších storočiach postupne uplatní pri vysvetľovaní všetkých spoločenských faktorov. Rodina sa bude prirovnávať k malému podniku, sociálne vzťahy k ziskovým konkurenčným stratégiám, politický život k trhu, kde voliči predávajú svoj hlas tomu, kto núka najviac. Človek sa bude považovať za kapitál, dieťa za statok dlhodobej spotreby. Ekonomická logika, ktorá len nedávno prenikla do spoločnosti, sa tak postupne bude vzťahovať na spoločnosť ako celok, a to až do takej miery, že ju pohltí v celej jej zložitosti. Ako píše Gérald Berthoud, „spoločnosť teda možno ponímať na základe formálnej teórie účelovej činnosti. Vzťah výdavok – zisk je tak princípom, ktorý ovláda svet“ ([2], 57). Všetko sa stáva výrobným a spotrebným faktorom, predpokladá sa, že všetko je výsledkom spontánneho prispôsobenia sa ponuky a dopytu. Hodnota vecí sa rovná ich výmennej hodnote vyjadrenej cenou. Súčasne veci, ktoré nie sú kvantifikovateľné a počítateľné, sa považujú za zbytočné alebo neexistujúce. Ukazuje sa, že ekonomický spôsob nazerania na skutočnosť mení podstatu spoločenských a kultúrnych praktík a zvecňuje ich, pretože je mu úplne cudzia každá hodnota, ktorá sa nedá vyjadriť cenou. Keďže všetky spoločenské fakty redukuje na súbor merateľných vecí, v konečnom dôsledku i z ľudí samotných robí veci. A tie sa dajú navzájom zameniť a vymeniť za peňažnú protihodnotu.

\* \* \*

Takáto striktné ekonomická predstava spoločnosti má závažné dôsledky. Završuje proces sekularizácie a „odčarovania“ sveta, charakteristický pre novovek, a tým vedie k rozkladu národov a k systematickému narúšaniu ich osobitostí. Zo sociologického hľadiska vyvoláva vyzdvihovanie tézy ekonomickej výmeny rozdelenie spoločnosti na výrobcov, vlastníkov a sterilnú triedu (kedysi ňou bola aristokracia) ako výsledok revolučného procesu, pričom velebenie tohto procesu zďaleka nekončí Karlom Marxom. Z hľadiska kolektívnej obrazivosti vedie táto predstava k úplnému prevráteniu hodnôt, pretože kladie na piedestál obchodnícke hodnoty, ktoré boli až dovtedy považované za tie najnižšie, lebo súviseli s ľudskými potrebami. Z morálneho hľadiska rehabilituje vypočítavého ducha a egoistické správanie, ktoré tradičné spoločnosti vždy odsudzovali.

Podľa tejto teórie je politika skutočne nebezpečná, pretože predstavuje miesto uplatňovania „iracionálnej“ moci. Z toho dôvodu sa má politika obmedziť na ochranu práv a na riadenie spoločenských záležitostí technického charakteru. Ide tu o víziu „transparentnej spoločnosti“, o víziu spoločnosti, ktorá je v okamžitej zhode sama so sebou a ktorá nemá žiadnu symbolickú referenciu a nepotrebuje žiadne konkrétne sprostredkovanie. Teda v spoločnosti úplne ovládanej trhom a založenej na postuláte sebestačnosti „občianskej spoločnosti“ by štát a inštitúcie mali zaniknúť takisto nevyhnutne ako v Marxovej beztriednej spoločnosti. Ako ukázal Alain Caillé, logika trhu je okrem iného v zhode s procesom vedúcim k rovnosti, ba dokonca zameniteľnosti ľudí vzhľadom na dynamiku prítomnú v modernom spôsobe používania peňazí. Caillé píše: „Eskamotérsky kúsok liberalistickej ideológie spočíva v stotožnení právneho štátu



s trhovým štátom, v obmedzení úlohy štátu len na vytvorenie trhu. Od toho momentu sa zanie-  
tená obhajoba možnosti jednotlivca zvoliť si vlastný cieľ mení na skutočnú povinnosť, ktorá  
jednotlivca núti vyberať si výlučne obchodné ciele“ ([3], 347).

Paradoxom je to, že liberalisti stále tvrdia, že trh maximalizuje šancu každého jednotlivca  
naplniť vlastné ciele, hoci tieto ciele sa nedajú vopred vymedziť a, koniec koncov, nikto ich  
nemôže vymedziť lepšie než jednotlivec sám. Ale ako možno povedať, že trh zabezpečuje  
optimum, ak nevieme, v čom to optimum spočíva? Vlastne by sme mohli s rovnakou istotou  
tvrdiť, že trh znásobuje množstvo cieľov jednotlivcov v oveľa väčšej miere než prostriedky na  
ich dosiahnutie, čo nevedie k pocitu uspokojenia, ale k nespokojnosti v tocquevillovskom  
zmysle slova.

Na druhej strane, ak je jednotlivec v zásade najlepším sudcom vlastných záujmov, čo by  
ho mohlo prinútiť rešpektovať hoci len pravidlo vzájomnosti? Liberalistická doktrína požadu-  
je, aby morálne správanie už nebolo výsledkom zmyslu pre povinnosť alebo morálnych pred-  
pisov, ale aby vyplývalo z dobre pochopeného záujmu jednotlivca. Tým, že nebudem zasaho-  
vať do slobody iného človeka, odradím ho od toho, aby on zasahoval do mojej slobody. Strach  
zo žandára by mal urobiť ostatné. Ale ak nadobudnem istotu, že pri porušení pravidla podstu-  
pujem iba veľmi malé riziko trestu, a ak mi nezáleží na vzájomnosti, čo mi môže zabrániť  
porušiť pravidlo alebo zákon? Očividne nič. Ba naopak, samotné uvedomenie si môjho vlast-  
ného záujmu ma podnecuje k tomu, aby som to robil tak často, ako sa len dá.

Vo svojom diele *Teória morálnych citov* (1759) Adam Smith bez príkras píše: „Ak aj  
jednotlivým členom spoločnosti chýba vzájomná láska či cit, spoločnosť, hoci menej šťastná  
a menej príjemná, nemusí nevyhnutne zaniknúť. Môže pretrvávajúť v takej forme, v akej existuje  
medzi obchodníkmi, vďaka pocitu užitočnosti tejto spoločnosti, bez akéhokoľvek zväzku vy-  
plývajúceho zo vzájomnej lásky alebo citu. A ak aj nikto nemá ani najmenšiu povinnosť a nie  
je zaviazaný vďakou nikomu, spoločnosť sa stále môže udržať prostredníctvom zisťných vý-  
men služieb za dohodnuté hodnoty“ ([17], 86). Zmysel tohto úryvku je jasný. Spoločnosť sa  
môže veľmi dobre zaobísť bez akejkolvek organickej spoločenskosti a neprestane byť spoloč-  
nosťou. Stačí, ak sa stane spoločnosťou obchodníkov. Sociálna väzba sa zamení za pocit  
„užitočnosti“ spoločnosti a za „získanú výmenu služieb“. Na to, aby sme boli ľuďmi, teda stačí  
zúčastňovať sa na trhových výmenách a slobodne využívať právo maximalizovať svoj zisk.  
Smith, pravdaže, hovorí, že takáto spoločnosť bude „menej šťastná a menej príjemná“, ale na  
túto drobnosť sa rýchlo zabudne. Môžeme si dokonca položiť otázku, či pre určitých liberalis-  
tov nie je jediným spôsobom, ako byť plnohodnotným človekom, správať sa ako obchodník, to  
znamená ako ten, ktorému sa kedysi pripisoval nižší status, a to nie preto, že by ho neboli  
považovali za užitočného, ba dokonca za potrebného, ale práve z toho dôvodu, že obchodník  
nebol nič viac, len užitočný, a že jeho predstava sveta bola ohraničená jedinou hodnotou –  
hodnotou užitočnosti. Z toho zreteľne vyplýva otázka, aký je status tých, ktorí sa ako obchod-  
níci nesprávajú, a to buď preto, že sa im to nepáči, alebo preto, že na to nemajú prostriedky.  
Sú to ešte vôbec ľudia?

\* \* \*

V skutočnosti sa logika trhu postupne presadzuje až od konca stredoveku, keď sa začína-  
jú zjednocovať obchod na diaľku a miestny obchod v rámci národných trhov pod vplyvom  
vznikajúcich národných štátov. Tieto štáty sa kvôli daňovým odvodom snažia peniazmi vyjadriť  
hodnotu výmen prebiehajúcich vo vnútri jednotlivých komunit mimo trhu, ktoré sa predtým  
nedali zachytiť. Trh teda ani zďaleka nie je univerzálny jav, je to fenomén presne vymedzený  
v priestore a čase. Tento fenomén vôbec nevzniká „spontánne“, práve naopak, je to fenomén  
nejako vytvorený. Najmä vo Francúzsku, ale tiež v Španielsku, trh nevzniká ako opozícia proti

národnému štátu, ale práve vďaka nemu. Štát a trh sa rodia naraz a napredujú rovnakým krokom, pričom štát vytvára trh a zároveň ustanovuje sám seba. Alain Caillé píše: „Trh a štát by sa určite nemali považovať za dve krajne odlišné a antagonistické entity, ale za dve stránky toho istého procesu. Z historického hľadiska sa národný trh a národný štát budujú naraz a jeden bez druhého nemôžu fungovať“ ([3], 333 – 334).

Trh i štát sa totiž vyvíjajú tým istým smerom. Trh umocňuje snahu národného štátu, ktorý s cieľom presadiť vlastnú autoritu bude bez prestania metodicky potláčať všetky menšie formy spoločenstiev, ktoré vo feudálnom svete predstavovali množstvo relatívne autonómnych organických štruktúr (rodinné klany, dedinské komunity, bratstvá, cechy atď.). Buržoázna trieda a spolu s ňou rodia sa liberalizmus pokračujú v tejto línii a prehĺbujú atomizáciu spoločnosti, pretože emancipácia jednotlivca, o ktorú sa buržoázna trieda snaží, vyžaduje zničenie všetkých nezvolených foriem solidarity a závislosti, lebo tie predstavujú množstvo prekážok pre rozvíjajúci sa trh. Pierre Rosanvallon poznamenáva: „Z tohto uhla pohľadu sa národný štát a trh vzťahujú k rovnakej forme socializácie jednotlivcov v priestore. Možno si ich predstaviť len v rámci atomizovanej spoločnosti, v ktorej sa jednotliviec považuje za autonómneho. Národný štát a trh, v sociologickom a zároveň ekonomickom význame týchto slov, teda nemôžu existovať tam, kde sa spoločnosť prejavuje ako globálna spoločenská bytosť“ ([15], 124).

Nová forma spoločnosti, ktorá sa vzniká pod vplyvom krízy stredoveku, sa teda postupne vytvorí vychádzajúc z jednotlivca, na základe jeho etických a politických noriem, jeho záujmov, pričom sa pomaly odstráni prekrývanie politických, ekonomických, právnických a tiež jazykových priestorov, ktoré bolo typické pre predchádzajúcu spoločnosť. V 17. storočí štát a občianska spoločnosť sú stále jedno a to isté; výraz „občianska spoločnosť“ je ešte stále synonymom politicky organizovanej spoločnosti. Medzi týmito pojmami sa rozlišuje od 18. storočia, najmä odvtedy, čo Locke definoval „občiansku spoločnosť“ ako oblasť vlastníctva a výmen, zatiaľ čo štát, čiže „politická spoločnosť“, má za úlohu zabezpečiť ochranu výlučne ekonomických záujmov. Vychádzajúc z procesu osamostatňovania oblastí výroby a výmen a poukazujúc na spôsob výstavby moderného štátu, ktorý sa vždy vyznačuje špecializáciou úloh a funkcií, vedie toto rozlíšenie buď k pripisovaniu veľkej hodnoty politickej spoločnosti, ktorá je výsledkom spoločenskej zmluvy (ako je to u Locka), alebo k oslavovaniu občianskej spoločnosti, založenej na spontánnom prispôbovaní sa záujmov (ako je to u Mandevilla [10] alebo u Smitha). Občianska spoločnosť sa osamostatňuje, čím v skutočnosti otvára priestor voľnému presadzovaniu sa ekonomickej logiky záujmov. Výsledkom je to, že s nastolením trhu, ako píše Karl Polanyi, „sa spoločnosť stáva doplnkom trhu. Namiesto toho, aby sa ekonomika včlenila do sociálnych vzťahov, sú to práve sociálne vzťahy, ktoré sa včleňujú do ekonomických vzťahov“ ([12], 88). To je skutočný zmysel buržoáznej revolúcie.

Spoločnosť zároveň nadobúda formu objektívneho poriadku, ktorý sa odlišuje od poriadku prirodzeného alebo kozmického, prekrývajúceho sa s univerzálnym rozumom, ku ktorému by mal mať jednotliviec bezprostredný prístup. Jej objektívny charakter sa v histórii prejaví najprv v politickej teórii práva, ktorej vývoj možno sledovať od Jeana Bodina až po osvietenstvo. Súbežne sa presadí politická ekonómia ako nová všeobecná spoločenská veda a spoločnosť sa začne vnímať ako proces dynamického vývoja, ktorý napreduje v smere „pokroku“. Spoločnosť sa odvtedy stáva predmetom špecifického vedeckého poznania. Vzhľadom na to, že spôsob existencie spoločnosti je považovaný za racionálny, a vzhľadom na to, že všetky činnosti samy od seba podliehajú účelovej racionalite, ktorá je konečným princípom regulácie, spoločnosť musí nevyhnutne podliehať určitému množstvu „zákonov“. Ale v dôsledku samotného nadobudnutia tohto objektívneho rozmeru jednota spoločnosti, ako aj jej včlenenie do symbolickej roviny sa stávajú obzvlášť problematickými, a to najmä preto, že ak si jednotlivci privlastnia jednotlivé väzby a príslušnosti, dôjde k rozdrobeniu spoločnosti, k znásobeniu

záujmov jednotlivcov, vedúcemu ku konfliktom, a tiež k narúšaniam inštitúcií. Čoskoro sa objavila nové protirečenia, a to už nie medzi spoločnosťou nastolenou buržoáznou triedou a pozostatkami bývalého usporiadania, ale vo vnútri samej buržoáznej spoločnosti. Ako príklad možno uviesť triedny boj.

Rozlíšenie medzi verejným a súkromným, medzi štátom a občianskou spoločnosťou sa posilňuje aj v priebehu 19. storočia, pričom sa zovšeobecňuje dichotomické a protirečivé vnímanie spoločenského priestoru. Liberalizmus, ktorý upevnil svoju moc, od tej chvíle podporuje „občiansku spoločnosť“, zhodujúcu sa len so súkromnou sférou, a kritizuje snahu verejného sektora o nastolenie „hegemonie“. Táto kritika vedie liberalizmus k tomu, že presadzuje zánik štátneho monopolu uspokojovania kolektívnych potrieb a presadzuje rozšírenie trhových spôsobov vnútrospoločenskej regulácie. „Občianska spoločnosť“ nadobúda mýtický rozmer. Vymedzujú sa čoraz menej prostredníctvom seba samej a čoraz viac ako opozícia proti štátu, ako obsah s nejasnými kontúrami, ktoré ohraničujú len to, čo teoreticky do obsahu nepatrí, javí sa občianska spoločnosť skôr ako ideologický nástroj, a nie ako presne definovaná realita.

Čisto ekonomická logika regulácie a reprodukcie v spoločnosti však od konca 19. storočia predsa len musela prijať určité zmeny. Tieto zmeny nie sú ani tak výsledkom odporu konzervativizmu, ako skôr výsledkom vnútorných protirečení nového spoločenského usporiadania. Samotná sociológia sa zrodila z odporu reálnej spoločnosti proti politickým a inštitucionálnym zmenám, ako vedľajší výsledok hľadania „prirodzeného poriadku“ u tých, ktorí kritizovali formálny a umelý charakter nového spôsobu riadenia spoločnosti. Vzostup individualizmu spôsobil u prvých sociológov dvojitý strach: po prvé, strach z „bezzákonnosti“, ktorá vyplýva z narušenia sociálnych väzieb, ako napríklad u Durkheima; a po druhé, strach z „davu“, vytvoreného atomizovanými jednotlivcami, ktorí sa odrazu spoja do nekontrolovateľnej „masy“, ako napríklad u Le Bona alebo Gabriela Tarda (u oboch vidíme tendenciu urobiť z analýzy spoločenských faktov určitý druh „psychológie“). Prvý z týchto strachov nájde odozvu predovšetkým u kontrarevolučných mysliteľov a druhý bude prítomný najmä v tej časti buržoázie, ktorá sa snaží ochrániť pred „nebezpečnými spoločenskými triedami“.

Hoci to bol národný štát, ktorý vytvoril a ustanovil trh, antagonizmus medzi liberalizmom a „verejným sektorom“ sa bude ďalej len prehľbovať. Liberalisti neprestanú hromziť na sociálny štát a nevedomia si pritom, že práve rozmach trhu nevyhnutne vyvoláva čoraz väčšie zásahy štátu. Človek, ktorého pracovná sila je vydaná napospas trhovému mechanizmu, je vlastne zraniteľný, pretože sa môže stať, že na trhu sa nenájde záujemca o jeho pracovnú silu, alebo dokonca že jeho pracovná sila nebude mať žiadnu cenu. Okrem iného moderný individualizmus jedným ťahom vyvolal zánik pôvodných foriem sociálnej ochrany, keď zničil organické vzťahy medzi navzájom si blízkymi členmi spoločnosti, a to predovšetkým vzťahy vzájomnej pomoci a solidarity. Trh síce reguluje ponuku a dopyt, ale nereguluje sociálne vzťahy, ba práve naopak, rozvracia ich. Má to prinajmenšom jednu príčinu, a to tú, že trh neberie do úvahy existenciu dopytu na strane tých, ktorí nie sú schopní platiť. Rozmach sociálneho štátu sa stáva nevyhnutnosťou, pretože jedine štát môže napraviť najhoršie formy nerovnováhy a zmierniť najočividnejšiu biedu. Preto, ako na to správne poukázal Karl Polanyi, zakaždým, keď sa liberalizmus zdanlivo presadil, paradoxne sa premnožili zásahy zo strany štátu. Tie sú nevyhnutné v dôsledku škôd spôsobených logikou trhu v sociálnych vzťahoch. Alain Caillé poznamenáva: „Ak by sociálny štát nezabezpečil relatívny sociálny mier, trhové zriadenie by bolo jednoduché a úplne zmietnuté“ ([3], 332). Táto synergia trhu a štátu dlho charakterizovala (a stále v určitom ohľade charakterizuje) fordizmus ako systém organizácie. „Sociálna ochrana“ uzatvára Polanyi, „musí nevyhnutne dopĺňať samoregulujúci sa trh“ ([12], 265).

Keďže jeho zásahy majú za cieľ kompenzovať ničivé následky fungovania trhu, vykonáva sociálny štát do určitej miery úlohu „odtržňovateľa“ sociálneho života. Napriek tomu ne-

môže úplne nahradiť formy kolektívnej ochrany, ktoré sa zrútili pod vplyvom rozvoja priemyslu, nástupu individualizmu a expanzie trhu. V porovnaní s týmito už zaniknutými formami sociálnej ochrany sa sociálny štát vyznačuje určitými obmedzeniami, v dôsledku ktorých nie je jeho prínos absolútny. Zatiaľ čo kedysi solidarita spočívala na vzájomnej výmene príspevkov, z čoho vyplývala zodpovednosť pre každého, tu sa osobná zodpovednosť potláča a z člena spoločnosti sa stáva pasívny prijímateľ. Zatiaľ čo kedysi solidarita bola súčasťou siete konkrétnych vzťahov, tu ide o abstraktnú, anonymnú a vzdialenú mašinériu, od ktorej človek očakáva všetko a nezdá sa mu, že by jej niečo bol dlžný. Náhrada za niekdajšiu priamu solidaritu – neosobná, cudzia a nezrozumiteľná solidarita – teda zďaleka nie je uspokojivá. Ba práve naopak, z nej pramení súčasná kríza sociálneho štátu, ktorý, ako sa zdá, už vo svojej podstate obsahuje neschopnosť presadiť ekonomicky účinnú solidaritu, pretože nedokáže svoju solidaritu prispôbiť skutočným pomerom v spoločnosti. Ako píše Bernard Enjorlas, „na to, aby bolo možné prekonať vnútornú krízu, v ktorej sa nachádza sociálny štát, je nevyhnutné nanovo objaviť podmienky potrebné na fungovanie solidarity medzi navzájom si blízkymi členmi spoločnosti,“ ktoré sú zároveň „podmienkami prehodnotenia ekonomických vzťahov, aby sa obnovila rovnováha medzi produkciou bohatstva a produkciou sociálnych vzťahov“ ([6], 223).

\* \* \*

„Znehodnotenie moderného sveta,“ píše Péguy, „teda zníženie ceny moderného sveta, pramení v tom, že moderný svet považoval za možné diskutovať o hodnotách, ktoré sa v antickom a v kresťanskom svete považovali za nedotknuteľné“ [11]. Hlavná časť zodpovednosti za tento „úpadok“ patrí liberalistickej ideológii, pretože táto ideológia vychádza z nerealistickej antropológie a vyvodzuje z nej množstvo chybných dôsledkov.

Myšlienka, podľa ktorej človek na trhu koná slobodne a racionálne, je len utopistickým postulátom, pretože ekonomická realita nie je nikdy autonómna, ale vždy závisí od daného sociálneho a kultúrneho kontextu. Vrodená ekonomická racionalita neexistuje; takáto racionalita je len výsledkom presne vymedzeného sociálno-historického vývoja. Obchodná výmena nie je prirodzenou formou sociálneho vzťahu, ba ani vzťahu ekonomického. Trh nie je univerzálny fenomén, ale fenomén vymedzený v určitom priestore. Trh nikdy nezabezpečí optimálne prispôbenie ponuky a dopytu; prinajmenšom preto, že berie do úvahy iba solventný dopyt. Spoločnosť je vždy niečím viac než len súhrnom jej individuálnych zložiek, práve tak, ako je množina niečím viac než len súhrnom prvkov, ktoré ju tvoria. Ako dokazuje Russellova teória typov, práve množina určuje prvky, ktoré do nej patria, a je teda od prvkov logicky a hierarchicky odlišená (množina nemôže byť prvkom seba samej, presne tak, ako žiadny prvok nemôže sám tvoriť množinu). Napokon, abstraktná koncepcia nezačleneného individua „bez kontextu“, ktorého správanie by malo spočívať na striktno racionálnych úvahách a ktoré by si malo slobodne zvoliť identitu na základe ničoho, je absolútne neobhájiteľná. Naopak, komunitaristi alebo im blízki teoretici (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel) poukázali na fakt, že pre jednotlivcov je životne dôležité spoločenstvo, ktoré im nevyhnutne určuje horizont, vymedzuje *epistémé* – hoci môže slúžiť len na to, aby si jednotlivec vytvoril kritický pohľad naň. Spoločenstvo je dôležité tak pre utvorenie ich identity, ako aj pre uskutočňovanie ich zámerov. Spoločné dobro je hlavnou doktrínou, na základe ktorej sa definuje spôsob života spoločenstva, a teda jeho kolektívna identita.

Celá súčasná kríza je výsledkom vyostrejujúceho sa protirečenia medzi ideálom univerzálneho, abstraktného človeka, s ním súvisiacou atomizáciou a odosobnením sociálnych vzťahov a realitou konkrétneho človeka, pre ktorého je sociálne puto stále založené na citovej väzbe a na vzťahoch k blízkym členom spoločnosti, s čím súvisí súdržnosť, konsenzus a vzájomná povinnosť.

Liberalistickí autori považovali za možné nastoliť spoločnosť, ktorá by úplne zodpovedala hodnotám individualizmu a trhu. Je to ilúzia. Individualizmus nikdy neurčoval všetky ľudské prejavy v spoločnosti a ani to nebude nikdy možné. Lepšie povedané, máme dosť dôvodov myslieť si, že práve v spoločnosti, ktorá zostane určitým spôsobom holistická, sa môže individualizmus presadiť. Louis Dumont píše: „Individualizmus nemôže úplne nahradiť holizmus a ovládnuť celú spoločnosť... A navyše, nikdy nebol schopný fungovať bez nebadanej a svojím spôsobom utajenej podpory zo strany holizmu“ [5]. To je to, čo dáva liberalistickej ideológii utopistický rozmer. Mýlili by sme sa teda, keby sme v holizme videli len dedičstvo minulosti, nevyhnutne odsúdené na zánik. Aj v dobe moderného individualizmu človek zostáva spoločenským tvorom. Holizmus sa opäť objavuje od chvíle, keď zoči-voči liberalistickej teórii o „prirodzenej harmónii záujmov“ priznávame existenciu spoločného dobra, ktoré prevažuje nad záujmami jednotlivcov.

#### LITERATÚRA

- [1] BASTIAT, F.: *Harmonies économiques*. (1851).
- [2] ERTHOUD, G.: *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Genève: Droz 1992.
- [3] CAILLÉ, A.: *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie*. Genève: Droz 1986.
- [4] CONSTANT, B.: *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. (1819).
- [5] DUMONT, L.: *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard 1977.
- [6] ENJORLAS, B.: Crise de l'Etat-Providence, lien social et associations: éléments pour une socioéconomie critique. In: *Revue du MAUSS*, 1. semestre 1998.
- [7] GROTIUS, H. (de): *Du droit de la guerre et de la paix*. (1625).
- [8] LAURENT, A.: *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*. Paris: PUF 1985.
- [9] LOCKE, J.: *Deuxième traité du gouvernement civil*. (1690).
- [10] MANDEVILLE, B. (de): *La fable des abeilles*. (1714).
- [11] PÉGUY, Ch.: *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne – Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*. Paris: Gallimard 1935.
- [12] POLANYI, K.: *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard 1983.
- [13] RAND, A.: *La vertu d'égoïsme*. Paris: Belles lettres 1993.
- [14] RENAUT, A.: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard 1989.
- [15] ROSANVALLON, P.: *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil-Points 1989.
- [16] SMITH, A.: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Tom I. Paris: Garnier-Flammarion 1991.
- [17] SMITH, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press 1976.

---

Z francúzskeho originálu BENOIST, A. (de): *Critique de l'idéologie libérale*. [http://www.alaindebenoist.com/pdf/critique\\_de\\_l\\_ideologie\\_liberales.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/critique_de_l_ideologie_liberales.pdf), 20 pages, preložili Ivana Kovalová a Ulrich Wollner.

---

Preklad vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/4684/07.