

F. A. Hayek

A VÉGZETES ÖNHITTSÉG
A szocializmus tévedései

Tankönyvkiadó, Budapest, 1992

Ezúton mondunk köszönetet
a George Mason Egyetem Humán Tudományok Intézetének (Institute for Humane Studies, George
Mason University, 4400 University Drive, Fairfax, Virginia, 22030, USA), hogy a jogdíjak átvállalá-
sával lehetővé tette e könyv magyar nyelvű kiadását

A fordításhoz felhasznált kiadás:

The collected Works of F. A. Hayek. Volume 1. The Fatal Conceit (The Errors of
Socialism) Edited by W. W. Bartley III. The University of Chicago Press (1989)

Első kiadás: 1988

Fordította

PÁSZTOR ESZTER

A fordítást az eredetivel egybevetette

Bárány László

ISBN 963 18 4543 5

© Friedrich August von Hayek jogutóda, dr. Laurence Hayek

© Pásztor Eszter, Hungarian translation, 1992

TARTALOM

Előszó		11
Bevezetés	Tévedés volt-e a szocializmus?	13
Egy	Az ösztön és az értelem között	18
	<i>Biológiai és kulturális evolúció</i>	18
	<i>Két erkölcsiség, együttműködésben és konfliktusban</i>	25
	<i>A természeti ember nem alkalmas a bővített rendre</i>	26
	<i>Az elme nem irányító, hanem a kulturális evolúció terméke, és inkább az utánzás, mint a belátás vagy az értelmén alapszik</i>	28
	<i>A kulturális evolúció mechanizmusa nem darwini</i>	30
Kettő	A szabadság, a tulajdon és az igazság eredete	36
	<i>Szabadság és a bővített rend</i>	36
	<i>Az európai civilizáció klasszikus öröksége</i>	39
	<i>„Ahol nincs tulajdon, ott nincs igazság”</i>	41
	<i>A tulajdon különféle formái és tárgyai, valamint tökéletesedésük</i>	42
	<i>A spontán rend elemeinek szerveződése</i>	44
Három	A piac evolúciója: kereskedelem és civilizáció	46
	<i>A rend bővülése az ismeretlen felé</i>	46
	<i>A kereskedelem tette lehetővé világszerte a nagyobb népsűrűséget</i>	49
	<i>A kereskedelem régebbi, mint az állam</i>	51
	<i>A filozófus vaksága</i>	53
Négy	Az ösztön és az ész lázadása	56
	<i>A tulajdon elleni kihívás</i>	56
	<i>A mi intellektueljeink és az ő „ésszerű szocializmus” hagyományuk</i>	60
	<i>Erkölcsök és ész: néhány példa</i>	63
	<i>A tévedések litániája</i>	68

TARTALOM

	<i>Pozitív és negatív szabadság</i>	71
	<i>„Felszabadulás” és rend</i>	73
Öt	<i>A végzetes önhittség</i>	74
	<i>A hagyományos erkölcs nem felel meg a racionális követelményeknek</i>	74
	<i>A hagyományos erkölcsök igazolása és revíziója</i>	75
	<i>A tényszerű tudás általi irányítás határai; lehetetlen megfigyelni erkölcsiségünk hatásait</i>	79
	<i>Meghatározatlan célok: a bővített rendben a cselekvések célja legtöbbször nem tudatos és nem szándékos</i>	83
	<i>Az ismeretlen rendezése</i>	91
	<i>Miért van az, hogy ami nem ismerhető, nem tervezhető?</i>	93
Hat	<i>A kereskedelem és a pénz titokzatos világa</i>	98
	<i>A kereskedelem megvetése</i>	98
	<i>Marginális hasznosság, szemben a makrogazdaságtannal</i>	103
	<i>Az intellektuelek gazdasági tudatlansága</i>	109
	<i>A pénz és a pénzügyek iránti bizalmatlanság</i>	110
	<i>A nyereség elítélése és a kereskedelem megvetése</i>	113
Hét	<i>A mi mérgezett nyelvünk</i>	115
	<i>A szavak mint a cselekvés irányítói</i>	115
	<i>Terminológiai kétértelműség és koordinációs rendszerek közötti megkülönböztetések</i>	119
	<i>Animista szókincsünk és a „társadalom” zavaros fogalma</i>	121
	<i>A „szociális” mint menyétszó</i>	123
	<i>„Szociális igazság” és „szociális jogok”</i>	126
Nyolc	<i>A bővített rend és a népességnövekedés</i>	129
	<i>A malthusiánus ijesztgetés: félelem a túlnépesedéstől</i>	129
	<i>A probléma regionális jellege</i>	133
	<i>Sokszínűség és differenciálódás</i>	135
	<i>A centrum és a periféria</i>	136
	<i>A kapitalizmus adott életet a proletariátusnak</i>	139
	<i>A költségszámítás egyben életszámítás</i>	141
	<i>Az életnek nincs más célja, mint önmaga</i>	142
Kilenc	<i>A vallás és a hagyomány őrzői</i>	145
	<i>Természetes kiválasztódás a hagyományőrzők közül</i>	145
Függelékek		
	<i>A A „természetes”, szemben a „művivel”</i>	153
	<i>B Az emberi interakció problémáinak komplexitása</i>	158
	<i>C Az idő és a struktúrák megjelenése és másolása</i>	160

TARTALOM

<i>D</i> Elidegenedés, a csövesek és a paraziták követelései	161
<i>E</i> A játék a szabályok iskolája	163
<i>F</i> Megjegyzések a népesség-gazdaságtanról és -antropológiáról	164
<i>G</i> A babona és a tradíciók megőrzése	166
Irodalom	167
Névmutató	181

A szabadság, ellentétben azzal, amit a név eredete sugallni látszik, nem minden korlátozás alóli mentesség, hanem minden igazságos korlátozás leghatásosabb alkalmazása egy szabad társadalom minden tagjára, függetlenül attól, hogy előljárók vagy közrendű polgárok.

Adam Ferguson

A moralitás szabályai nem az ész következtetései.

David Hume

Hogyan lehetséges az, hogy azok az intézmények, amelyek a közjólétet szolgálják, s olyan rendkívülien jelentőségteljesek annak fejlődésére nézve, úgy jönnek létre, hogy nincs egy *közakarat*, ami azok létrehozására irányul?

Carl Menger

ELŐSZÓ

E könyv írásánál két szabályt állítottam fel magamnak. Nem lesznek lábjegyzetek, és a könyv fő következtetéseihez nem alapvetően szükséges érvelést – ami érdekes, sőt fontos lehet a szakértő számára – vagy kisebb betűkkel nyomatom, hogy közölje az átlagos olvasóval: átfuthat fölötte anélkül, hogy olyan dolgot kihagyna, amitől a konklúziók függenek; vagy pedig a függelékekbe gyűjtöm össze.

Ezért az idézett művekre való utalásokat általában egyszerűen a szerző nevének zárójelbe tett rövid megadásával közlöm (ahol ez nem világos a szöveg összefüggéséből), és megadom a mű időpontját, amit a pontosvessző után – ahol szükséges – az oldalszámok követnek. Ezek a kötet végén található bibliográfiára utalnak. Ha a műnek egy későbbi kiadását használtam, ezt az 1786/1973 formában megadott dátumok közül az utóbbi jelzi, míg az első dátum az eredeti kiadás idejét mutatja.

Lehetetlenség megnevezni mindazokat, akiknek kutatással töltött hosszú életem során hálával tartozom, még akkor is, ha egy lista össze gyűjteném mindazokat a műveket, amelyeknek tudásomat és véleményemet köszönhetem. Még ennél is lehetetlenebb dolog listát készíteni egy bibliográfiában mindazokról a munkákról, amelyekről tudom, hogy tanulmányoznom kellett volna, hogy állíthassam: kompetens vagyok egy olyan átfogó területen, mint amivel jelenlegi munkám foglalkozik. Azt sem remélhetem, hogy képes lennék mindazoknak a személyeknek a nevét leírni, akiknek köszönettel tartozom, mert segítségemre voltak ama sok-sok év alatt, míg erőfeszítéseim alapvetően ugyanazon cél felé irányultak. Szeretném azonban őszinte hálámat és köszönetemet kifejezni Charlotte Cubittnak, aki asszisztensemként állt rendelkezésemre, és akinek az önfeláldozó segítsége nélkül ez a mű sohasem készült volna el; továbbá W. W. Bartley III.-nak, a Stanford Egyetem Hoover Intézete professzorának, aki – amikor megbetegedtem, a végső változat befejezése előtt – kézbe vette a kötetet, és előkészítette a nyomdászok számára.

F. A. Hayek
Freiburg im Breisgau
1988. április

BEVEZETÉS

TÉVEDÉS VOLT-E A SZOCIALIZMUS?

A szocializmus ideája egyszerre nagyszerű és együgyű... Igazság szerint azt is mondhatjuk, hogy egyike az emberi szellem legambiciózusabb teremtményeinek... , oly nagyszerű, oly merész, hogy jogosan váltotta ki a legnagyobb csodálatot. Ha meg akarjuk menteni a világot a barbarizmustól, meg kell cáfolnunk a szocializmust, de könnyedén nem söpörhetjük félre.

Ludwig von Mises

Ez a könyv amellet érvel, hogy civilizációnk nemcsak eredetére nézve, hanem fenntartását illetően is attól függ, amit csak az emberi együttműködés bővített rendjeként írhatunk le pontosan; mely rendet közönségesen – bár valamelyest félrevezetően – mint kapitalizmust ismerjük. Civilizációnk megértéséhez tudnunk kell, hogy a bővített rend nem valamiféle emberi tervezés vagy szándék eredménye, hanem spontán módon jött létre: úgy, hogy az emberek önkéntelenül betartottak bizonyos hagyományos és nagyrészt *erkölcsi* normákat, melyek közül sokat nem szeretnek, melyek jelentőségét általában nem értik, melyek érvényességét bebizonyítani nem tudják, ám amelyek mégis viszonylag gyorsan elterjedtek a normákat követő csoportok evolúciós kiválasztódása, azaz népességük és gazdaságuk viszonylagos növekedése révén. Ezeknek a normáknak és viselkedési módoknak az akaratlan, kellelten, sőt fájdalmas elfogadása tartotta össze ezeket a csoportokat, bővítve hozzáférési lehetőségeiket különféle és igen értékes információkhoz, és lehetővé téve számukra, „hogy szaporodjanak, sokasodjanak, töltsék be és hódítsák meg a földet” (*Genézis* 1:28). Valószínűleg ez az emberi evolúció folyamatainak a legkevésbé értett és értékelt aspektusa.

A szocialisták ezt másképpen látják. Nemcsak konklúzióik mások, magukat a tényeket is másképpen nézik. Az, hogy a szocialisták tévednek a *tényeket illetően*, alapvető fontosságú része érvelésüknek, ahogyan ezt majd a következő oldalakon meglátják. Hajlandó vagyok elismerni, hogy ha a meglévő gazdasági rend működésére és annak alternatíváira vonatkozó szocialista elemzések a tényeket tekintve valóban helyesek volnának, akkor el kellene fogadnunk azt a kötelezettséget, hogy a jövedelmek elosztása feleljen meg bizonyos erkölcsi elveknek, és hogy ez az elosztás csak úgy válna lehetővé, ha egy központi hatóságnak hatalmat adnánk a rendelkezésre álló erőforrások felhasználásának irányítására, továbbá feltételezhetnénk a termelőeszközök magántulajdonának eltörlését is. Ha például

igaz lenne az, hogy a termelőeszközök központi irányítása legalább olyan nagyságrendű kollektív összeterméket tud létrehozni, mint amekkorát mi most előállítunk, akkor ez valóban fölvetne egy rendkívül súlyos erkölcsi problémát azzal kapcsolatban, hogy mindezt hogyan lehet igazságosan csinálni. Azonban más a helyzet. Egyszerűen azért, mert a versenypiacon történő termékelosztáson kívül nincs más ismert mód arra, hogy közöljük az egyénnel: merre irányítsák egyedi erőfeszítéseiket annak érdekében, hogy a lehető legnagyobb mértékben hozzájáruljanak az összetermékhez.

Érvelésem lényege tehát, hogy a konfliktus a versengő piac által létrehozott spontán bővített emberi rend hívei, valamint azok között, akik egy központi hatalomra bíznák az emberi kölcsönhatások tudatos rendszerbe foglalását a rendelkezésre álló erőforrások kollektív irányítása alapján, egy az utóbbiak által elkövetett ténybeli hibának köszönhető, mely tévedés arra vonatkozik, hogy hogyan lehet az erőforrásokra vonatkozó tudást létrehozni és hasznosítani. Ténykérdés, hogy ezt a konfliktust tudományos kutatásnak kell feloldania. Az ilyen kutatás kimutatja, hogy a versengő piaci rendet alátámasztó, spontán módon létrehozott erkölcsi tradíciók követésével (s ezek olyan tradíciók, amelyek nem elégitik ki a szocialisták nagy része által elfogadott racionális szabályokat vagy normákat) nagyobb tudást és gazdagságot tudunk létrehozni és összegyűjteni, mint amit valaha is meg lehetne szerezni vagy hasznosítani egy központi irányítású gazdaságban, melynek hívei azt állítják, hogy az szigorúan az „ésszel” összhangban működik. Így a szocialista célokat és programokat a tények miatt lehetetlen elérni vagy végrehajtani; és ráadásul ez még logikai lehetetlenség is.

Ellentétben a sokat hangoztatott nézettel, itt nemcsak eltérő érdekekről vagy eltérő értékítéletekről van szó. Az a kérdés, hogy mi vezette az embereket rá, hogy bizonyos értékeket vagy normákat magukévá tegyenek és hogy ezeknek milyen hatásuk volt civilizációjuk fejlődésére, önmagában és mindenekelőtt ténykérdés. Olyan ténykérdés, mely a jelen könyv magját képezi, s melyre a választ az első három fejezetben vázoltam fel. A szocializmus követelményei nem a civilizációt lehetővé tevő, a bővített rendet kialakító tradíciókból származtatott erkölcsi következtetések. A szocialisták a racionálisan tervezett erkölcsi rendszereket léptetnék ezen tradíciók helyébe, melyek vonzása az ígért következmények ösztöneinkre ható vonzerejétől függ. Feltételezik, hogy miután az emberek képesek voltak *létrehozni* bizonyos szabályrendszereket erőfeszítések koordinálására, képesnek kell lenniük még jobb és még kielégítőbb rendszerek *megtervezésére* is. De ha az emberiség a tulajdon létét egy bizonyos szabályok által irányított, bizonyítottan hatékony viselkedési formának köszönheti, akkor egyszerűen nincs meg az a lehetőségünk, hogy egy másikat válasszunk, csakis azonnal megmutatkozó hatásainak látszólagos kellemessége okán. A piaci rend és a szocializmus közötti vita nem kevesebb, mint a túlélés kérdése. A szocialista erkölcsiség követése a jelenlegi emberiség nagy részét elpusztítaná, a többiek pedig elszegényítené.

Az eddigiek felvetnek egy igen lényeges kérdést, amelyet szeretnék rögtön az elején határozottan kifejteni. Bár támadom a racionalitás *vélelmezését* a szocialisták részéről, érvelésem semmiképpen sem irányul a megfelelően alkalmazott ésszerűség ellen. A „megfelelően alkalmazott ésszerűsége” én azt az ésszerűséget értem, amely felismeri saját korlátait, és mert maga is az ésszerűségtől tanul, szembenéz a közgazdaságtan és a biológia által feltárt meglepő tény implikációival, azaz hogy a terv nélkül létrejött rend messze meghaladhatja az emberek által tudatosan összehozott terveket. Hogy is támadhatnám én az ésszerűséget egy olyan könyvben, amely amellettt érvel, hogy a szocializmus tényeiben is és logikájában is tarthatatlan? Azt sem vitatom, hogy az ésszerűséget – bár óvatosan, alázatosan és fokozatosan – lehetséges a hagyományos intézmények és erkölcsi elvek felülvizsgálatára, kritikájára, sőt elutasítására irányítani. Ez a könyv éppúgy, mint korábbi tanulmányaim, a szocializmust vezérlő tradicionális racionalitás normáit veszi célba: azokat a normákat, amelyek hitem szerint egy naiv és kritikátlan racionalitáselméletet testesítenek meg, egy idejétmúlt és tudománytalan metodikát, amelyet máshol „konstruktivista racionalizmusnak” (1973) neveztem el.

Így aztán nem akarom eltagadni, hogy az ésszerűség képes a normák és intézmények jobbítására, még csak azt sem állítom, hogy képtelen lenne egész erkölcsi rendszerünket egy olyan irányba átalakítani, amelyet általában „szociális igazság”-nak nevezünk. Ezt meg lehet tenni, de csak akkor, hogyha erkölcsi rendszerünknek minden egyes kicsi részét megvizsgáljuk. Az ő moralitásuk úgy tesz, mintha képes lenne valamit véghezvinni, ami lehetetlen, például hogy teljesítsen egy tudásgerjesztő és szervezési funkciót, ami saját szabályai és normái szerint is lehetetlen, akkor ez a lehetetlenség önmagában egy meghatározó racionális kritikáját adja erkölcsi rendszerünknek. Nagyon fontos szembeszállni ezekkel a következőkkel, mert az a nézet, hogy végül is ez az egész vita értékítéletek és nem tények kérdése, megakadályozta, hogy a piaci rend professzionális tanulmányozói elég erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a szocializmus egyszerűen nem képes megtenni azt, amit ígér.

Érvelésemmel azt sem akarom sugallni, hogy nem osztozom sok, a szocialisták által drágának tekintett érték elfogadásában; de nem hiszem – mint ahogyan ezt a későbbiekben ki is fejtem –, hogy a „szociális igazságosság” sokak által fenntartott nézete egy lehetséges tényállást írna le, vagy hogy bármilyen jelentés kapcsolható lenne hozzá. Abban sem hiszek, amit a hedonista etika hívei javasolnak, azaz hogy erkölcsi döntéseink meghozatalához egyszerűen az előre látható legnagyobb kielégülést kellene megvizsgálni.

Vállalkozásom kiindulópontja lehetne David Hume meglátása, hogy „a moralitás szabályai... nem az ész következtetései” (*Treatise*, 1739/1886: II: 235). Ez a meglátás központi szerepet tölt be ebben a kötetben, mivel keretet ad annak az alapvető kérdésnek, amit megválaszolni próbál; azaz *hogyan alakul ki moralitásunk*,

és létrejötteinek módja milyen következményeket rejt magában gazdasági és politikai életünk szempontjából?

Az az állítás, hogy kénytelenek vagyunk fenntartani a kapitalizmust a szétszóródott tudás hasznosítására vonatkozó magasabb rendű képessége miatt, felveti a kérdést, hogy hogyan is jutottunk hozzá egy ilyen pótolhatatlan gazdasági rendhez – különös tekintettel arra az állításomra, hogy igen erőteljes ösztönös és racionális impulzusok láznak a kapitalizmus által megkövetelt erkölcsök és intézmények ellen.

Erre a kérdésre a válasz, amelyet az első három fejezetben írok le, azon a régi meglátáson alapul, amit egyébként a közgazdaságtan igen jól ismer, hogy értékeinket és intézményeinket nem egyszerűen a megelőző okok határozzák meg, hanem azok valamely struktúra vagy minta öntudatlan önszerveződésének folyamatában alakulnak ki. Ez nemcsak a közgazdaságtanra igaz, hanem igen széles területeken és ma már a biológia tudománya is igen jól ismeri. Ez a meglátás csak az első volt ama elméletek növekvő családjában, amelyek a megjelenési módok meghatározásában közrejátszó valamennyi egyedi körülmény megfigyelésére szolgáló képességünket meghaladó folyamatok leírásával számolnak be komplex struktúrák kialakulásáról. Amikor nekikezdtem a munkának, úgy éreztem, hogy szinte egyedül voltam az ilyen komplex önfenntartó rendek evolúciós kialakulásának kutatásában. Ugyanakkor azonban hasonló jellegű problémákra vonatkozó kutatások – különféle nevek alatt, mint például autopoiesis, kibernetika, homeosztázis, spontán rend, önszerveződés, szinergetika, rendszerelmélet és így tovább – olyan nagy számban jelentek meg, hogy csak néhányukat tudtam alaposabban is tanulmányozni. Így ez a könyv patakocskaként folyik bele abba az egyre hatalmasabbá váló folyamba, amely, úgy tűnik, elvezet egy evolúciós etika (de semmiképpen sem egyszerűen neodarwinista etika) fokozatos kifejlődéséhez, párhuzamosan a már előrehaladott evolúciós episztemológia kifejlődésével, kiegészítve azt, mégis egészen elkülönülve attól.

Bár ez a könyv így is felvet néhány igen nehéz tudományos és filozófiai kérdést, elsődleges feladata változatlanul annak bemutatása, hogy napjaink egyik legbefolyásosabb politikai mozgalma, a szocializmus, bizonyíthatóan téves premisszákra épül, és annak ellenére, hogy jó szándékok ihlették és hogy a mozgalmat korszakunk legintelligensebb képviselői vezették, az mégis veszélyezteti a létező népesség igen nagy részének életszínvonalát, sőt magát az életét is. Az erre vonatkozó érveket a *négy-hatodik fejezetek* tartalmazzák, ahol megvizsgálom és megcáfolom az első három fejezetben általam, a civilizáció fejlődéséről és fenntartásáról kifejtett magyarázatra vonatkozó szocialista kihívást. A *hatodik fejezetben* nyelvünkhöz fordulok, bebizonyítandó, hogy azt hogyan alacsonyította le a szocialista befolyás, és hogy mennyire óvatosan kell eljárunk, ha meg akarunk menekülni attól, hogy a nyelv varázslata vigyen bennünket a szocialista gondolkodásmód csapdájába. A nyolcadik fejezetben megvizsgálom egy olyan ellenvetést, amelyet nemcsak a szocialisták hozhatnak fel, azaz hogy a népességrobba-

nás aláássa érveimet. Végül a kilencedik fejezetben röviden teszek néhány megjegyzést a vallásnak erkölcsi tradícióink kifejlődésében betöltött szerepéről.

Miután az evolúcióelmélet igen lényeges szerepet tölt be a jelen kötetben, meg kell jegyeznem, hogy az utóbbi évek egyik igen ígéretes fejleménye, amely a tudás növekedésének és funkcióinak (Popper, 1934/1959), valamint a különféle komplex és spontán rendeknek (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) a jobb megértéséhez vezetett, az evolúciós episztemológia kifejlődése volt (Campbell, 1977, 1987; Radnitzky és Bartley, 1987); ez az az ismeretelmélet, amely evolúciós fejleményként értelmezi az észet és annak produktumait. Ebben a könyvben én ehhez kapcsolódó problémákhoz fordulok, amelyek bár igen nagy jelentőségűek, ez idáig figyelmen kívül maradtak.

Azt sugallom, hogy nemcsak evolúciós episztemológiára van szükségünk, hanem az erkölcsi tradíciókról szóló evolúciós magyarázatra is, amelynek jellege eltér az eddig rendelkezésünkre állóktól. Természetesen a nyelv, a jog, a piacok és a pénz után az emberi érintkezés hagyományos szabályai voltak azok a területek, amelyekben az evolúciós gondolkodás gyökerei megtalálhatók. Az etika az az utolsó erőd, amely előtt az emberi büszkeségnek meg kell hajolnia, eredetének felismerésével. És valóban, a moralitásnak egy ilyen evolúciós elmélete kialakulóban van. Ennek alapvető meglátása az, hogy erkölcsünk sem nem ösztönös, sem nem az ész teremtményei, hanem egy teljesen különálló hagyományt alkotnak – „az ösztön és az értelem között”, mint ahogyan az *első fejezet* címe jelzi is –, egy olyan megrendítő fontosságú hagyományt, amely képessé tesz bennünket arra, hogy racionális képességeinket messze meghaladó problémákhoz és körülményekhez is adaptálódni tudjunk. Erkölcsi hagyományaink, éppen úgy, mint kultúránk más aspektusai, racionalitásunkkal párhuzamosan fejlődtek, és nem annak termékei. Bármennyire meglepőnek és paradoxnak tűnhet is némelyek számára ilyen hallani, ezek az erkölcsi tradíciók meghaladják az ész teljesítőképességét.

AZ ÖSZTÖN ÉS AZ ÉRTELEM KÖZÖTT

A szokás szinte második természet.

Cicero

A lelkiismeret törvényei, amelyeket a természetből eredeztetünk, valójából a szokásból fakadnak.

M. E. de Montaigne

Két lélek lakozik, óh, a kebelemben,
Az egyik szeretné magát a másikatól elválasztani.

J. W. von Goethe

Biológiai és kulturális evolúció

A korai gondolkodók számára lehetetlennek tűnt, hogy egy rendező ész látókörét meghaladó emberi tevékenységi rend létezzen. Még Arisztotelész is, aki viszonylag későn lép fel, azt hitte, hogy az emberek között a rend csak addig terjedhet, ameddig a hírnök hangja elér (Nikomakhoszi etika, IX. 10.), és így egy százezres népességű állam lehetetlen. Ám az, amiről Arisztotelész azt hitte, hogy lehetetlen, már akkor megtörtént, amikor ezeket a szavakat leírta. Tudományos eredményei ellenére Arisztotelész ösztöneire és nem megfigyeléseire vagy gondolkodásra támaszkodott, amikor az emberi rendet a hírnök kiáltásának hatósugarára korlátozta.

Az ilyen vélekedések érthetőek, mivel az emberi ösztönök, amelyek már jóval Arisztotelész ideje előtt teljesen kifejlődtek, nem azokhoz a körülményekhez és nem azokhoz a számokhoz igazodtak, amelyek között az ember ma él. Ezek az ösztönök a kis vándorló hordákban eltöltött élethez illeszkedtek, amelyekben az emberi faj és közvetlen elődei kifejlődtek az alatt a néhány millió év alatt, amíg a *homo sapiens* biológiai alkata kialakult. Ezek a genetikailag örökölt ösztönök azt a célt szolgálták, hogy a horda tagjainak együttműködését irányítsák. Ez az együttműködés szükségszerűen az egymást ismerő és megbízhatónak tekintő emberek közötti igen szűkre fogott kapcsolat volt. Ezeket a primitív embereket konkrét, mindannyiuk által azonosan látott célok, illetve a környezetükben meglévő

veszélyek és lehetőségek – elsősorban az élelem és a menedék forrásai – azonos megítélése vezette. Nemcsak *hallották* a hírnököt; általában *ismerték* is személyesen.

Bár a hosszabb tapasztalat valószínűleg kölcsönzött némi befolyást e hordák idősebb tagjainak, mégis elsősorban a közös célok és meglátások koordinálták a hordatagok tevékenységét. A koordináció ilyen módjai meghatározóan függtek a szolidaritás és az altruizmus ösztöneitől – mely ösztönök csak a saját csoport tagjaira vonatkoztak, másokra nem. Az ilyen kiscsoportok tagjai csak így, a csoporton belül létezhetnek: az elszigetelt ember nagyon gyorsan halott ember lett volna. A Thomas Hobbes által leírt primitív individualizmus így csak mítosz. A vadember nincs egyedül, és ösztönei kollektivisták. A „mindenki háborúja mindenki ellen” sohasem létezett.

Sőt, ha jelenlegi rendünk nem létezne, mi is nehezen tartanánk elképzelhetőnek, hogy ilyen rend valaha is lehetséges legyen, és meseként utasítanánk vissza a róla szóló beszámolókat, lévén hogy ilyen rend sohasem jöhetne létre. Az emberi viselkedés fokozatosan kifejlődött szabályai (különösen azok, amelyek az egyedi tulajdonra, a becsületre, a szerződésre, a cserére, a kereskedelemre, a versenyre, a nyereségre és a magánéletre vonatkoznak) azok, amelyek elsődlegesen felelősek ennek a rendkívüli rendnek a létrehozásáért és azért, hogy az emberiség jelenlegi méretében és struktúrájában fennáll. Ezeket a szabályokat nem ösztönösen, hanem hagyományozás, tanítás és utánpótlás révén adják át egymásnak az emberek. E szabályok nagyrészt tiltásokból állnak, amelyek kijelölik az egyéni döntéshozatal módosítható határait. Az emberiség úgy érte el a civilizációt, hogy szabályokat fejlesztett ki, és megtanulta azokat követni (először a területi törzsekben, majd szélesebb kiterjedésben), mely szabályok gyakran megtiltották neki azt, amit ösztönei megkívántak volna, és már nem függött az események közös értelmezésétől. Ezek a szabályok, amelyek hatásukban egy új és egészen más erkölcsiséget alkottak, és amelyekre szívesebben korlátoznám az „erkölcsiséget” kifejezést, elnyomják vagy korlátozzák a „természetes erkölcsiséget”, azaz azokat az ösztönöket, amelyek összekovácsolták a kiscsoportokat, és biztosították az együttműködést bennük azon az áron, hogy a csoport terjeszkedését hátráltatták vagy megakadályozták.

A „moralitás” vagy „erkölcsiség” kifejezést én szeretem korlátozni azokra a nem ösztönös szabályokra, amelyek lehetővé tették az emberiségnek, hogy belenőjön egy bővített rendbe, mivel az erkölcs fogalma csak akkor értelmezhető, ha szembeállítjuk az ösztönös és tudattalan viselkedéssel egyrészt, illetve a specifikus eredmények racionális mérlegelésével másrészt. A velünk született reflexeknek nincs erkölcsi minőségük, és azok a „szociobiológusok”, akik olyan kifejezésekkel illetik ezeket, mint például altruizmus (és akiknek, ha következetesek akarnának lenni, a közösülést kellene a leginkább altruista cselekvésnek tekinteniük), nyilvánvalóan tévednek. Az altruizmus csak akkor válik morális fogalomká, ha azt akarjuk mondani, hogy „altruista” érzelmeket *kellene* követnünk.

Beismerem, nem ez az egyedüli módja ezen kifejezések használatának. Bernard Mandeville igencsak megbotránkozttarta kortársait, amikor azt állította, hogy „a nagy elv, ami bennünket társadalmi teremtményekké tesz, az a szilárd alap, ami minden kereskedelem és kivétel nélkül minden foglalkoztatás élete és támasza”: a *gonosz* (1715/1924). Amin ő pontosan azt értette, hogy a bővített rend szabályai konfliktusban állnak azokkal a velünk született ösztönökkel, amelyek összetartották a kiscsoportot.

Miután mi az erkölcsöt nem velünk született ösztönnek, hanem megtanult hagyománynak tekintjük, az erkölcs kapcsolata a közönségesen érzésnek, emóciónak vagy érzelmeknek nevezettekhez több érdekes kérdést is felvet. Például: bár tanuljuk, az erkölcs nem mindig és nem szükségszerűen működik kinyilvánított szabályként, hanem éppen úgy, mint az igazi ösztönök, homályos ellenszenvként vagy idegenkedésként jelenik meg bizonyos cselekvésfajtákkal szemben. Az erkölcs gyakran megmondja, hogy hogyan válasszunk a velünk született ösztönös késztetések között, vagy hogyan kerüljük el azokat.

Meg lehet kérdezni, hogy az ösztönös igények korlátozása hogyan szolgálja a nagyobb létszámok tevékenységeinek koordinálását. Példaként felhozhatnánk, hogy ha folyamatosan engedelmessé válnánk annak a parancsolatnak, hogy minden embertársunkkal felebarátként bánunk, akkor ez megakadályozta volna egy bővített rend kialakulását. Mert azok számára, akik a bővített rendben élnek, most az az előnyös, ha *nem* felebarátként bánnak a másikkal, ha kapcsolataikban a bővített rend szabályait alkalmazzák – például az egyedi tulajdonra és a szerződésre vonatkozó szabályokat – a szolidaritás és az altruizmus szabályai helyett. Az a rend, amelyben mindenki úgy bánná felebarátjával, mint önmagával, olyan rend lenne, ahol bizony igencsak kevesen szaporodhatnak és sokasodhatnak. Ha mondjuk minden adakozásra szóló felhívásra válaszolnánk, amivel a sajtó bombáz bennünket naponta, az elvonna bennünket attól, amit a legjobban csinálunk, és várhatóan eszközökké válnánk bizonyos érdekcsoportok vagy csak partikuláris igények relatív fontosságára vonatkozó bizonyos nézetek képviselőinek kezében. Ennek drága ára van. Ezzel nem tudnánk megoldást találni azokra a szerencsétlenségekre, amelyek érthetően aggasztanak bennünket. Hasonlóképpen, a kívülállók szembeni ösztönös agresszivitást is kordában lehet tartani, ha azonos absztrakt szabályok vonatkoznak minden ember kapcsolatára, amelyek így átlépi a határokat – még az államok határait is.

Így az együttműködés egyént meghaladó mintáinak vagy rendszereinek kialakulása megkövetelte az egyénektől, hogy megváltoztassák „természetes” vagy „ösztönös” reakcióikat, amivel szemben gyakori volt az erős ellenállás. Hogy az ilyen, a velünk született ösztönökkel való konfliktusok – „a magánbűnök”, ahogyan Bernard Mandeville nevezte őket – végül is a „köz előnyére” válnak, és hogy az embereknek korlátozniuk kell néhány „jó” ösztönüket ahhoz, hogy a bővített rend kifejlődhessék, olyan következtetések, amelyek később is viták forrásává váltak. Például: Rousseau a „természetes” pártját fogta, bár kortársa, Hume világo-

san látta, hogy „egy ily nemes érzés (mint a bőkezűség) ahelyett, hogy az egész társadalom számára vértelné fel az embereket, majdhogynem ellentétben áll vele, éppúgy, mint a legszűkkeblűbb önzés” (1739/1886: II. 270.).

A kicsoport viselkedésének korlátozását – ezt újra és újra hangsúlyoznunk kell – *gyűlöljük*. Mert, mint ahogyan látni fogjuk, az egyén, aki betartja ezeket a korlátokat, bár az élete függhet tőlük, általában nem érti, nem is képes rá, hogyan működnek és miben előnyösek számára. Olyan sok mindent ismer, ami kívánatosnak tűnik, de amiért nem szabad nyúlania, hogy nem látja: környezetének más előnyös jellegzetességei pontosan attól a fegyelemtől függenek, amelynek alávetni kényszerül magát – amely fegyelem megtiltja neki, hogy elvegye ama kívánatos dolgokat. Mivel ennyire utáljuk ezeket a korlátozásokat, aligha mondhatjuk, hogy mi választottuk őket; inkább a korlátok választottak bennünket: ők tették lehetővé a túlélést.

Nem véletlen, hogy a gazdasághoz olyan sok absztrakt szabály, mint például az egyéni felelősségre vagy az egyedi tulajdonra vonatkozó szabályok kapcsolódnak. A közgazdaságtan már kezdetétől fogva azzal foglalkozott, hogy hogyan jön létre az emberi kapcsolatok bővített rendje a változás, rostálás és kiválasztódás egy olyan folyamata révén, ami messze meghaladja képzelőerőnket vagy tervező-képességünket. Adam Smith elsőként látta meg, hogy az emberi gazdasági együttműködés rendezésének olyan módszereire bukkantunk rá, amelyek meghaladják tudásunk és értelmünk határait. Az ő „láthatatlan kezét” talán inkább láthatatlan vagy felmérhetetlen mintának kellett volna nevezni. Olyan körülmények – mint például a piaci csere árképzési rendszere – vezetnek bennünket cselekedeteinkben, amelyek nagyrészt nem is tudatosulnak bennünk, és amelyek olyan eredményeket hoznak, amelyek nem is álltak szándékunkban. Gazdasági tevékenységeink közben nem ismerjük azokat a szükségleteket, amelyeket kielégítünk, sem azoknak a dolgoknak a forrásait, amelyeket megszerzünk. Majdnem mindannyian olyan embereket szolgálunk, akiket nem ismerünk, sőt akiknek még a létezéséről sem tudunk; és azután mi is állandóan olyan emberek szolgáltatásaira támaszkodunk, akikről semmit sem tudunk. Mindez csak azért lehetséges, mert a – gazdasági, jogi és erkölcsi – intézmények és tradíciók nagy keretében élünk, amelybe beillesztjük önmagunkat azáltal, hogy bizonyos viselkedési szabályokat megtartunk, olyan szabályokat, amelyeket nem mi alkottunk, és soha nem értettünk olyképpen, ahogyan értjük, hogy az általunk készített dolgok hogyan működnek.

A modern közgazdaságtan megmagyarázza, hogy egy ilyen bővített rend hogyan jöhet létre, és hogy az önmaga is megtettesít egy információgyűjtő folyamatot. Hogyan képes lehívni és felhasználni olyan nagy skálán szétszórt információt, amit egyetlen központi tervehivatal, nem is szólva arról, hogy egyetlen egyén sem tudhat, birtokolhat vagy ellenőrizhet? Az emberi tudás, ahogyan azt már Smith is felismerte, szétszórt. Mint írta: „hogy tőkáját a hazai ipar mely válfajában hasznosítsa, és melyiknek a terméke lesz várhatóan a legértékesebb, nyilván-

való, hogy minden egyes személy az ő helyi körülményei között sokkal jobban meg tudja ítélni, mint bármely államférfi vagy törvényhozó tudná helyette” (1776/1976: II. 487). Vagy ahogyan egy éleslátású tizenkilencedik századi közgazdász megfogalmazta, a gazdasági vállalkozáshoz szükség van „ezer dolog aprólékos tudására, amit senki a világon meg nem fog tanulni, kivéve azt, akinek érdeke fűződik hozzá, hogy tudja” (Bailey, 1840: 3.). Az információgyűjtő intézmények, mint például a piac, lehetővé teszik számunkra, hogy használjuk ezt a szétosztott és felmérhetetlen tudást egyén fölötti minták kialakításához. Azután, hogy az ilyen mintákra alapuló intézmények és tradíciók kialakultak, már nem volt szükséges, hogy az emberek egyesítő célokban próbáljanak megegyezni (mint a horda esetében), mert a széles skálán szétszóródott tudást és készséget könnyedén alkalmazni lehetett különféle célok eléréséhez.

Ez a fejlődés könnyen megfigyelhető a biológiában éppen úgy, mint a közgazdaságtanban. Még a szigorúan vett biológiában is „az evolúciós változás általában az erőforrások felhasználásának maximális gazdaságossága felé tendál”, és „az evolúció így »vakon« követi a maximális erőforrás-kihasználás útját” (Howard, 1982: 83.). Sőt, egy modern biológus helyesen figyelte meg, hogy „az etika az erőforrások allokálási módjainak a tanulmányozása” (Hardin, 1980: 3.) – mindez pedig az evolúció, a biológia és az etika közötti szoros összefüggésekre mutat rá.

A rend fogalma – éppen úgy, mint a vele szinte egyenértékű „rendszer”, „struktúra” és „minta” fogalma is – nehéz. Meg kell különböztetnünk a rend fogalmának két eltérő, de egymáshoz tartozó koncepcióját. Igeként vagy főnévként használva „a rend” (rendez) alkalmazható *vagy* tárgyak, illetve események különféle érzéki észleleteink szerinti szempontokból történő rendezése, osztályozása *mentális* tevékenységének az eredményeire, mint ahogyan az érzékelhető világ tudományos újraosztályozása sugallja nekünk (Hayek, 1952), *vagy* azokra a partikuláris, *fizikai* elrendezésekre, amelyekről feltételezzük, hogy tárgyakat, eseményeket jellemeznek, vagy amelyeket bizonyos időben rájuk vonatkoztatunk. A szabályosság, regularitás – amely a latin *regula*, „szabály” szóból származik – és a rend természetesen csak az elemek közötti ugyanolyan jellegű kapcsolat idő- és térbeli aspektusai.

Tekintettel erre a megkülönböztetésre, mondhatjuk, hogy az emberek azért szerették meg az igényeiket szolgáló tények szerint osztályozott elrendezések létrehozásának képességét, mert megtanulták több eltérő elv szerint rendezni a környezetükből származó érzékszervi ingereket. Azaz olyan újrendeződések alakítottak ki, amelyek az érzékeik és ösztöneik által kialakított rend vagy osztályozás *főlé kerültek*. A rendezés olyan értelemben, hogy tárgyakat vagy eseményeket osztályozunk, tulajdonképpen aktív újrendezésünk egy módja annak érdekében, hogy a kívánt eredményt hozzák.

Főleg a nyelven keresztül tanuljuk meg a tárgyakat osztályozni, amivel nemcsak az ismert fajtájú tárgyakra ragasztunk címkét, hanem azt is megoldjuk, hogy *mi mit tekintünk* ugyanolyan vagy eltérő fajtájú tárgyakként vagy eseményeknek. A szoká-

sokból, az erkölcsből és a törvényből tanulunk a különféle cselekvések várható hatásairól is. Például a piaci interakció által kialakított értékek vagy árak a tevékenységi fajták osztályozásának mintegy iránytűjéül szolgálnak, jelezve, hogy e tevékenységeknek milyen jelentősége van annak a rendnek a szempontjából, amelyben az egyén csak egy elem egy olyan egészben, amelyet nem ő alkotott.

Természetesen, a bővített rend nem hirtelen bukkant fel; a folyamat sokáig tartott, és a formák nagyobb sokszínűségét eredményezte, mint azt az egész világot átfogó civilizációvá történő fejlődése sugallná (feltehetően inkább több százezer évig tartott, mintsem öt-hat ezer évig); és a piaci rend viszonylag kései. A különféle struktúrák, tradíciók, intézmények és e rend más alkotóelemei fokozatosan jelentek meg, ahogyan a viselkedési módok variációi kiválasztódtak. Ezek az új szabályok nem azért terjedtek el, mert az emberek megértették, hogy hatékonyabbak, vagy mert kiszámították volna, hogy növekedéshez vezetnek, hanem egyszerűen azért, mert e szabályok lehetővé tették az őket követő csoportok számára, hogy sikeresebben szaporodjanak és hogy kívülről is magukba olvasztanak. Ez az evolúció tehát a szerzett szokások átadási folyamata révén az új viselkedési formák terjedésével jött létre, hasonlóan a biológiai evolúcióhoz, bár sok fontos vonatkozásban eltérően attól. Ezekről az eltérésekről és hasonlóságokról szó lesz még az alábbiakban, itt azonban megemlíthetjük, hogy a biológiai evolúció túlságosan lassú lett volna ahhoz, hogy megváltoztassa vagy behelyettesítse az ember veleszületett reakcióit abban a tíz- vagy húsz ezer évben, amely alatt a civilizáció kifejlődött – nem is beszélve arról, hogy mennyire lassú lett volna ama sokkal nagyobb számú ember befolyásolásához, akiknek az ősei ebbe a folyamatba csak néhány száz évvel ezelőtt kapcsolódtak. Mégis, amennyire tudjuk, minden jelenleg civilizált csoportban hasonló képességek működnek a civilizáció megszerzésére bizonyos tradíciók megtanulása révén. Így kevésbé tűnik valószínűnek, hogy a civilizáció és a kultúra genetikailag lennének meghatározottak, és genetikai úton adnánk át azokat. A civilizációt és a kultúrát mindenkinek meg kell tanulnia a tradíciók révén.

Erről a témáról a legkorábbi világos állásfoglalást A. M. Carr-Saunders munkáiban találtam, aki azt írta, hogy „az emberek és csoportok természetes kiválasztódása az általuk gyakorolt szokások alapján történik, éppen úgy, ahogy szellemi és fizikai jellemzőik alapján is kiválasztódnak. Azok a csoportok, amelyek az előnyösebb szokásokat gyakorolják, előnyre tesznek szert az egymás mellett élő csoportok között folyó állandó küzdelemben azokkal szemben, akik kevésbé előnyös szokásokat gyakorolnak” (1922: 223., 302.). Carr-Saunders azonban hangsúlyozta a népességnövekedés korlátozásának képességét annak növelésével szemben. Újabb tanulmányok vonatkozásában lásd: Alland (1967); Farb (1968: 13.); Simpson, aki a biológiával szemben úgy írta le a kultúrát, mint „az adaptáció erőteljesebb eszköze” (in B. Campbell, 1972); Popper, aki azt állította, hogy „a kulturális evolúció folytatja a genetikai

evolúciót, csak más eszközökkel” (Popper és Eccles, 1977: 48.); és Durham (in Chagnon és Irons, 1979: 19.), aki hangsúlyozza az egyes szokások hatását és attribútumait az emberi szaporodás növelésében.

A velünk született reakcióknak a tanult szabályokkal történő fokozatos behelyettesítése egyre inkább megkülönböztette az embert a többi állattól, bár az embernek az ösztönös tömeges cselekvésre való hajlama változatlanul egyike azoknak az állati tulajdonságoknak, amelyeket az ember megtartott (Trotter, 1916). Már az ember állati ősei is szereztek bizonyos „kulturális” tradíciókat, még mielőtt anatómiai értelemben modern emberré váltak volna. Az ilyen kulturális tradíciók segítettek bizonyos állati társadalmak kialakulását, mint ahogy például madarak és az emberszabású majmok között megfigyelhettük, de valószínűleg jelen vannak más emlősök között is (Bonner, 1980). Mégis, az állatból emberré válás folyamatában a döntő változás a velünk született reakciók kulturálisan meghatározott korlátozásának tudható be.

Miközben a tanult szabályok – amelyeknek való engedelmeskedés szokássá vált, és majdnem olyan öntudatlan, mint az örökölt ösztönök esetében – egyre inkább kiszorították ez utóbbiakat, nem tudjuk pontosan meghúzni a határvonalat a viselkedés e két meghatározója között, mert ezek igen bonyolult módokon hatnak egymásra. A kisgyermekkorban tanult viselkedési módok épp annyira személyiségünk részeivé váltak, mint azok, amelyek akkor irányítottak bennünket, amikor elkezdtünk tanulni. Az emberi test néhány strukturális változása is azért jött létre, mert ezáltal az ember jobban kihasználhatta a kulturális fejlődése által létrehozott lehetőségeket. Jelenlegi céljaink szempontjából az sem fontos, hogy az elmének nevezett absztrakt struktúrájának vajon mely része öröklődik genetikailag és testesül meg központi idegrendszerünk fizikai szerkezetében, illetve hogy milyen mértékig szolgál egyszerű gyűjtőhelyként, lehetővé téve számunkra, hogy felszívjuk a kulturális hagyományt. A genetikai és a kulturális átadás eredményeit egyaránt nevezhetjük tradíciónak. Ami fontos, az az, hogy a kettő gyakran áll konfliktusban a fent említett módokon.

Még bizonyos kulturális attribútumok megközelítő egyetemlegessége sem bizonyítja azt, hogy genetikailag meghatározottak volnának. Elképzelhető, hogy csak egyetlen egy módon lehet a bővített rend kialakulásához szükséges követelményeknek bizonyosan eleget tenni – éppen úgy, mint ahogy, úgy tűnik, a szárny kifejlődése az egyetlen módja annak, hogy organizmusok képessé váljanak a repülésre (a rovarok, a madarak és a denevérek szárnyainak genetikai eredete komoly mértékben eltér egymástól). Elképzelhető, hogy alapvetően csak egyetlen módja van a fonetikus nyelv kialakulásának, így az a tény, hogy minden nyelv rendelkezik bizonyos közös attribútumokkal, önmagában nem bizonyítja, hogy azok önmagukban valamely velünk született sajátosságnak köszönhetőek.

Két erkölcsiség, együttműködésben és konfliktusban

Bár a kulturális evolúció és az általa létrehozott civilizáció magával hozta a differenciálódást, az individualizálást, a növekvő gazdagságot és az emberiség hatalmas terjeszkedését, fokozatos születése korántsem nevezhető simának. Nem szabadultunk meg a szemtől szemben álló hordák örökségétől, és ezek az ösztöneink sem „illeszkedtek” teljességgel ehhez a mi viszonylag új bővített rendünkhöz, sem nem váltak veszélytelenekké általa.

Mégsem lehet elhanyagolni néhány ösztönünk tartós előnyeit, különös tekintettel azokra, amelyek lehetővé tették néhány más ösztönös viselkedési mód legalább részleges kiszorulását. Például: mire a kultúra megkezdte néhány velünk született viselkedési mód kiszorítását, a genetikai evolúció feltehetőleg már felruházta az emberi egyedet a tulajdonságok olyan sokszínűségével, amelyek jobban illeszkedtek a sok és különböző környezeti részhez, amelyekbe az emberek behatoltak, sokkal inkább, mint bármely más nem házasított állat – és ez valószínűleg már azelőtt is így volt, mielőtt a munkamegosztás növekedése a csoportokon belül új túlélési lehetőségeket nyújtott volna a szakosodott típusoknak. Ezen velünk született tulajdonságok között, amelyek lehetővé tették más ösztönök kiszorulását, a legfontosabb az a hatalmas képesség, hogy tudunk egymástól tanulni, különösen az utánzás révén. A kisgyermekkor és a felnőtté válás folyamatának meghosszabbítása, ami nagyban hozzájárult ehhez a képességhez, valószínűleg az utolsó, a biológiai evolúció által meghatározott döntő lépés.

A bővített rend struktúrái azonban nemcsak egyénekből, hanem sok, gyakran egymást átfedő alrendből állnak, amelyeken belül az ősi ösztönös reakciók, mint például a szolidaritás és az altruizmus, változatlanul megtartják fontosságukat azáltal, hogy segítik az önkéntes együttműködést, bár önmagukban nem képesek a bővítettebb rend alapjának létrehozására. Jelenlegi nehézségeink egy része abból származik, hogy állandóan módosítanunk kell életünket, gondolatainkat és érzelmeinket annak érdekében, hogy egyszerre tudjunk különféle rendekben különféle szabályok szerint élni. Ha módosítás, korlátozás nélkül alkalmaznánk a mikrokozmosz (azaz a kiscapat vagy mondjuk a család) szabályait a makrokozmoszra (a szélesebb értelmű civilizációra), mint ahogyan ösztöneink és szentimentális vágyakozásunk gyakran indítanak bennünket, *elpusztítanánk azt*. Ugyanakkor, ha a bővített rend szabályait alkalmaznánk folyamatosan az intimebb csoportosulásokra, *összetörnék azokat*, így meg kell tanulnunk egyszerre két világban élni. Nem sok értelme van bármelyiket vagy mindkettőt a „társadalom” névvel illetni, ez ugyancsak félrevezető lehet (lásd *hetedik fejezet*).

Mindamellet, hogy vannak előnyei annak a korlátozott képességünknek, hogy egyszerre két szabályrendszerben éljünk, és a kettőt meg tudjuk különböztetni, egyáltalán nem könnyű ezt meg is tenni. Sőt, ösztöneink nagyon gyakran fenyegetnek azzal, hogy az egész építményt felborítják. Ennek a könyvnek a témája így bizonyos mértékig emlékeztet a *Rossz közérzet a kultúrában* (1930) témájára, eltekintve

természetesen attól, hogy az én következtetéseim nagyban eltérnek a Freudéitól. Sőt, talán azt is mondhatjuk, hogy a civilizáció történetének fő témája az emberek által ösztönösen szeretett és a fejlődésüket lehetővé tevő tanult viselkedési szabályok közötti konfliktus. Ezt a konfliktust tüzezi a „represszív vagy gátló erkölcsi tradíció” (ahogy D. T. Campbell nevezi) fegyelme. Úgy tűnik, hogy Kolumbusz azonnal felismerte: a „vademberek” élete, amivel találkozott, kielégítőbb a velünk született emberi ösztönök szempontjából; s mint ahogy majd érveléssel alátámasztom a későbbiekben, úgy gondolom, hogy a kollektivisták tradíció legfőbb forrása egy atavisztikus vágyakozás a nemes vadember élete után.

A természeti ember nem alkalmas a bővített rendre

Nem várhatjuk el sem azt, hogy az emberek szeressenek egy olyan bővített rendet, amely ellentétben áll legerősebb ösztöneik némelyikével, sem pedig azt, hogy könnyedén megértsék: ez adja meg nekik azt az anyagi kényelmet, amely után szintén vágyakoznak. A rend „nem természetes” abban a közönséges értelemben sem, hogy nem áll összhangban az ember biológiai képességeivel. Sok abból a jóból, amit az ember a bővített rendben véghezvisz, nem azért van, mert ő természettől fogva jó; mégis butaság lenne a civilizációt ennél az oknál fogva művinek bélyegezni. Művi, de csak abban az értelemben, amelyben értékeink legtöbbje, nyelvünk, művészetünk, sőt az értelmünk művi: azaz, biológiai struktúránkba nem ágyazódott bele genetikailag. Más értelemben azonban a bővített rend teljesen természetes: abban az értelemben, hogy önmaga is, hasonlóan a biológiai jelenségekhez, természetesen választódott ki, fejlődött a természetes kiválasztódás során (lásd: *A függelék*).

Mégis igaz az, hogy napi életünk nagyobbik része és a legtöbb foglalkozás folytatása kevésbé elégti ki azokat a mélyen ülő „altruista” vágyakat, hogy valami láthatóan jót cselekedjünk. Ehelyett az elfogadott gyakorlat gyakran azt követeli meg tőlünk, hogy ne tegyük meg azt, amire ösztöneink késztetnek bennünket. Nem is arról van szó, mint ahogyan gyakran sugallják, hogy az érzelem és az ész állna konfliktusban, itt inkább a velünk született ösztönökről és a tanult szabályokról van szó. Mégis, mint ahogyan látni fogjuk, ezeknek a tanult szabályoknak a követése általában azzal az eredménnyel jár, hogy a közösség számára nagyobb előnyöket nyújt, mint a legtöbb közvetlen „altruista” cselekedet, amelyet valamely egyén véghezvisz.

Az elterjedt nézet, hogy „az együttműködés jobb, mint a verseny” árulkodik arról, hogy milyen kevésbé értik az emberek a piac rendezőelvét. Az együttműködés, éppúgy, mint a szolidaritás, feltételezi a célokra, illetve az érdekükben alkalmazott módszerekre vonatkozó nagymérvű egyetértést. Ennek van értelme egy kiscsoportban, ahol a tagok szokásai hasonlóak, hasonló a tudásuk, és hasonlóképpen vélekednek a lehetőségekről. Azonban nem sok értelme van akkor, ami-

kor a probléma az ismeretlen körülményekhez való alkalmazkodás; ám mégis az ismeretlenhez való alkalmazkodás az, amin a bővített rendben az erőfeszítések koordinációja nyugszik. A verseny a felfedezés eljárása; ez az eljárás részt vesz minden evolúcióban, ami az embert akaratlanul is rávitte, hogy új helyzetekre reagáljon. A további verseny révén és nem megegyezés útján, folyamatosan növeljük hatékonyságunkat.

A jótékony működés érdekében a verseny megkívánja, hogy a résztvevők szabályokat tartsanak be, és ne fizikai erőt alkalmazzanak. Egyedül a szabályok tudják egyesíteni a bővített rendet (a közös célok csak az ideiglenes, mindenkit fenyegető vészhelyzetben tudnak egyesíteni; a „háború morális megfelelője”, amivel a szolidaritást próbálják felkelteni, nem más, mint visszaesés a koordináció nyersebb elvei felé). Senki sem ismeri és senkinek sem kell ismernie minden követett célt vagy minden alkalmazott eszközt ahhoz, hogy a spontán renden belül azokat figyelembe vegye. Az ilyen rend önmagát alakítja. Az, hogy a szabályok egyre jobban alkalmazkodtak a rend létrehozásához, nem azért történt, mintha az emberek jobban értették volna funkcióikat, hanem mert azok a csoportok jutottak többre, amelyek történetesen oly módon változtatták meg a szabályokat, ami lehetővé tette számukra a jobb alkalmazkodást. Ez az evolúció semmiképpen sem volt lineáris, hanem a folyamatos próba-szerencse eredménye, állandó „kísérletezés” következménye olyan küzdőtereken, amelyekben eltérő rendek harcoltak egymással. Természetesen senkinek nem állt szándékában kísérletezni – mégis a történelmi véletlenek által kiváltott szabályváltozások, hasonlóan a genetikai mutációkhoz, hasonló hatást eredményeztek.

A szabályok evolúciója korántsem volt akadálytalan, hiszen a szabályokat végrehajtó hatalom általában ellenállt annak, hogy változtasson a helyesre vagy az igazságosra vonatkozó hagyományos felfogásán ahelyett, hogy elősegítette volna a változást. A következő fordulóban az újonnan tanult szabályok végrehajtatása, amelyek kiverkedtek maguknak az elfogadtatást, gyakran megakadályozta az evolúció következő lépését, vagy korlátozta az egyedi erőfeszítések koordinációjának további kibővítését. Az erőszakos hatalom ritkán kezdeményezte a koordináció ilyen jellegű bővítését, bár időről időre terjesztett olyan erkölcsiséget, amely már elfogadásra talált az uralkodó csoporton belül.

Mindez megerősíti, hogy azok az érzések, amelyek a civilizáció korlátaival szemben lépnek fel, anakronisztikusak, mivel a régmúltban élt csoport méreteihez és feltételeihez alkalmazkodtak. Sőt, ha a civilizáció az akaratlan fokozatos moralitásváltozások révén jött létre, akkor bármennyire nem akarjuk is ezt elfogadni, egyetemlegesen érvényes etikai rendszer sem létezhet.

Helytelen volna azonban olyan következtetésre jutni kizárólag az ilyen evolúciós premisszákból, hogy a kialakult szabályok mindig vagy szükségszerűen elősegítik az emberi túlélést és a népességnövekedést. Ki kell mutatnunk a gazdasági elemzés segítségével (lásd: *ötödik fejezet*), hogy a spontán módon megjelenő szabá-

lyok hogyan hatnak az emberi túlélés elősegítésének irányában. Az a felismerés, hogy a szabályok általában verseny révén, az emberi túlélés szempontjából való értékük alapján választódnak ki, semmiképpen sem védi meg ezeket a szabályokat a kritikus vizsgálatától. Ez így van, ha más okból nem is, csupán azért, mert oly gyakori az erőszakos beavatkozás a kulturális evolúció folyamatába.

Mégis, kétség esetén a kulturális evolúció megértése inkább a már meglévő szabályok malmára hajtja a vizet, és a bizonyítás terhét azokra hárítja, akik a meglévő szabályokat akarják megreformálni. Bár a kapitalizmus megjelenésének történeti és evolúciós áttekintése (amit a *második*, illetve a *harmadik fejezetben* mutatok be) nem bizonyíthatja a piaci intézmények felsőbbrendűségét, segít megmagyarázni, hogy hogyan jöhettek létre ilyen termékeny, bár népszerűtlen és nem szándékolt tradíciók, és hogy milyen mélységes jelentőségük van azok számára, akik a bővített rendben élnek. Először is azonban el kell távolítanom egy nagy akadályt az itt felvázolt útról, amely a hasznos viselkedési módok adaptálására vonatkozó képességünk jellegére vonatkozó, sokak által elfogadott tévhit formájában jelentkezik.

Az elme nem irányító, hanem a kulturális evolúció terméke, és inkább az utánzáson, mint a belátáson vagy az értelmén alapszik

Már említettük az utánzás révén történő tanulási képességünket mint a hosszú ösztönös fejlődésünk alatt megszerzett legfontosabb előnyök egyikét. Sőt, talán ez az a legfontosabb képesség, amellyel az emberi egyed genetikailag el van látva a velünk született reakciókon túl, ti. hogy képes készségek elsajátítására nagyrészt utánzás segítségével. E szempontból fontos, hogy rögtön az elején elkerüljük azt a nézetet, amely az általam elnevezett „végzetes önhittség”-ből származik: azt az elképzelést, hogy a készségek elsajátításának képessége az észből származik. Mert éppen hogy fordítva van: ésszerűségünk legalább annyira az evolúciós kiválasztódási folyamat eredménye, mint erkölcsiségünk. Ez azonban egy valamilyen különálló fejlődésből származik, így senki se feltételezze, hogy racionalitásunk magasabb kritikai pozícióban van, és hogy csak azok az erkölcsi szabályok érvényesek, amelyeket az ész elfogad.

A következő fejezetben részletesen is megvizsgálom ezeket az állításokat, de következtetéseimből egy kis ízelítőt talán már itt is adhatok. A jelen fejezet címe, „Az ösztön és az értelem között”, szó szerint értendő. Fel akarom hívni a figyelmet arra, ami ténylegesen az ösztön és az értelem között helyezkedik el, és amit éppen ezért gyakran észre sem veszünk, mert feltételezzük, hogy a kettő között nincs is semmi. Másképpen kifejezve, engem a kulturális és erkölcsi evolúció érdekelt, a bővített rend evolúciója, amely egyrészt (mint ahogy már láttuk) túlmegy az ösztönökön, gyakran szemben is áll azokkal, és amely ugyanakkor (amint majd látni fogjuk) nem hozható létre, nem tervezhető az ész által.

Nézeteim, melyek közül néhányat korábban már felvázoltam (1952/79, 1973, 1976, 1979), könnyedén összegeezhetők. A viselkedés megtanulása a belátásnak, értelemnek és megértésnek inkább a forrása, mint az eredménye. Az ember nem születik bölcsnek, racionálisnak és jónak, hanem meg kell tanítani őt arra, hogy ilyenné váljon. Nem az intellektusunk hozta létre az erkölcsünket; inkább az erkölcs által irányított emberi kapcsolatok teszik lehetővé az értelem és a hozzá kapcsolódó képességek növekedését. Az ember azért vált intelligenssé, mert volt *tradíció* – az, amely az ösztön és az értelem között helyezkedik el –, amit megtanulhatott. Ez a tradíció nem a megfigyelt tények racionális értelmezésének képességéből származott, hanem a válaszadás szokásaiból. Elsősorban azt mondta meg az embernek, hogy mit kell, illetve mit nem kell csinálnia bizonyos feltételek közepe, és nem azt, hogy minek a megtörténtét kell várnia.

Így aztán be kell vallanom, hogy mindig mosolygásra készítenek az evolúcióról szóló olyan könyvek – pedig ezeket gyakran nagy tudósok írják –, amelyek úgy végződnek, hogy az író buzdítja az olvasót (miután beismerte, hogy ez idáig minden a spontán rend folyamatában fejlődött ki), hogy az emberi értelmet hívja segítségül; hogy most, miután olyan bonyolulttá váltak a dolgok, kapja el a gyepelőt és irányítsa a jövő fejlődését. Az ilyen ábrándozást bátorítja az, amit én más hol „konstruktivista racionalizmusnak” (1973) neveztem el, aminek igen nagy hatása volt a tudományos gondolkodásra, és ami egészen nyilvánvalóvá vált egy ismert szociálintropológus nagyon sikeres könyvének címében: *Man Makes Himself* (Az ember önmaga alkotója) (V. Gordon Childe, 1936), és ezt a címet sok szocialista tette magáévá, mint egy szlogent (Heilbroner, 1970: 106.). Ezek a feltételezések magukba foglalják azt a tudománytalan, sőt animista nézetet, miszerint egy bizonyos stádiumban a racionális elme vagy szellem behatolt a fejlődő emberi testbe, és a további kulturális fejlődés új, aktív vezérévé vált (ahelyett, ami ténylegesen megtörtént, nevezetesen, hogy ez a test fokozatosan megszerezte azt a képességét, hogy egyre bonyolultabb elveket fogadjon magába, ami lehetővé tette, hogy sikeresebben mozogjon saját környezetében). Ez a nézet, amely sokkal későbbre keltezi a kulturális evolúciót, mint a biológiai vagy a genetikai evolúciót, figyelmen kívül hagyja az evolúciós folyamat legfontosabb részét, azt, amelyben maga az értelem kialakult. Az az elképzelés, hogy az értelem, amely önmagában is az evolúció folyamán teremtődött meg, most olyan helyzetbe került volna, hogy meghatározhatná saját jövőbeni evolúcióját (nem is beszélve a megszámlálhatatlan egyéb dologról, amit szintén képtelen megtenni), inherens módon ellentmondó, és könnyedén cáfolható (lásd: *ötödik és hatodik fejezet*). Kétségbe pontos az a feltételezés, hogy a gondolkodó ember teremti meg és irányítja saját kulturális evolúcióját, mint amely azt mondja, hogy a kultúra és az evolúció teremtették meg a racionalitást. Az az elképzelés, hogy egy bizonyos ponton belépett a tudatos tervezés és kiszorította az evolúciót, nem tesz mást, mint hogy a tudományos magyarázat helyére egy tulajdonképpen természetfeletti posztulátumot helyez. Ami a tudományos magyarázatot illeti: nem az fejlesztette ki a civili-

zációt, amit ma elmeként ismerünk, nem is beszélve arról, hogy az irányította volna az evolúcióját; inkább azt kell mondanunk, hogy az elme és a civilizáció egyidejűen fejlődött ki. Amit elmének nevezünk, az nem olyasvalami, amivel az egyén együtt születik, mert bár igaz, hogy az ember az agyával vagy valami olyasfélével születik, amit az agy hoz létre, de ez a valami az ő genetikai berendezése (például: egy bizonyos méretű és struktúrájú agy), amely segít neki abban, hogy felnöve megszerezze családjától és felnőtt társaitól a nem genetikusan átadott tradíció eredményeit. Ebben az értelemben az elme kevésbé áll a világról szóló mérhető tudásból, kevésbé az ember környezetének értelmezéséből, mint inkább abból a képességből, hogy korlátozza az ösztönöket – és ez olyan képesség, amelyet az egyéni értelem nem bírálhat felül, mivel annak hatásai a csoportot érik. Az elmét az a környezet alakítja, amelyben az ember felnő, majd azután kondicionálja a hagyományok megtartását, fejlődését, gazdagságát és sokszínűségét, amelyhez az emberek közelítenek. Azáltal, hogy az átadás nagyrészt a családon keresztül történik, az elme egymással párhuzamos folytonosságok sokaságát őrzi meg, amelyekhez a közösségbe újonnan érkezők hozzáférhetnek. Joggal kérdezhető meg, hogy egy olyan embernek, akinek nem volt lehetősége ilyen kulturális hagyományokból meríteni, egyáltalán van-e elméje.

Ahogy az ösztön régebbi, mint a szokás és a hagyomány, utóbbi régebbi az észnél: a szokás és a hagyomány az ösztön és az értelem között áll – logikailag is, pszichológiailag is, időbelileg is. Létük sem a tudatalattinak, sem az intuíciónak, sem pedig a racionális megértésnek nem köszönhető. Bár bizonyos értelemben az emberi tapasztalaton alapulnak, amennyiben a kulturális evolúció folyamán jöttek létre, nem úgy alakultak ki, hogy az emberek megindokolt következtetéseket vontak volna le bizonyos tényekből vagy abból, hogy felismerték bizonyos dolgok meghatározott viselkedését. Bár életvitelünkben az vezérel, amit megtanultunk, mégis sokszor nem tudjuk, hogy miért tesszük, amit teszünk. A tanult erkölcsi szabályok és szokások fokozatosan kiszorították a velünk született reakciókat, nem azért, mintha az emberek racionálisan felismerték volna, hogy az előbbiek jobbak, hanem azért, mert lehetővé tették bármelyikünk képzelőerejét meghaladó módon a bővített rend kiterjedését, amelyben a hatékonyabb együttműködés lehetővé tette a tagok számára, hogy akármilyen vakon is, több embert tartsanak el, és kiszorítsanak más csoportokat.

A kulturális evolúció mechanizmusa nem darwini

Érvelésünk arra vezet, hogy vizsgáljuk meg közelebbről az evolúció elmélete és a kultúra fejlődése közötti viszonyt. Ez a téma több érdekes kérdést vet fel, amelyek közül sokhoz a közgazdaságtanon keresztül könnyebben tudunk hozzáférni, mint némely más diszciplinán keresztül.

Ezzel a témával kapcsolatban azonban igen sok zavaros nézet született, melyek közül itt néhányat meg kell említenem, ha másért nem is, csak azért, hogy figyelmeztessem az olvasót; ezeket itt nem fogjuk megismételni. Különösen a szociáldarwinizmus indult ki abból a feltételezésből, hogy az emberi kultúra evolúciója minden kutatójának Darwinhoz kell iskolába járnia. Ez tévedés. Én igen nagyra becsülöm Charles Darwint, miután ő volt az első, akinek sikerült egy következetes (ha nem is befejezett) evolúcióelméletet kidolgoznia. Ám az ő kemény erőfeszítései, hogy megmutassa, az evolúció folyamata miként működik az élő szervezetekben, olyasmiről győzte meg a tudományos élet képviselőit, ami már régóta közismert volt a humán tudományok körében – legalábbis, amióta Sir William Jones 1787-ben felismerte a latin és a görög, valamint a szanszkrit között fennálló megdöbbentő hasonlóságot, és megállapította, hogy az összes „indogermán” nyelv ez utóbbiból származik. Ez a kis példa emlékeztessen bennünket arra, hogy az evolúció darwini vagy biológiai elmélete sem nem az első, sem nem az egyetlen ilyen elmélet, és valójában teljesen elkülönül, valamelyest el is tér más evolúciós magyarázatoktól. A biológiai evolúció gondolata a már jóval korábban felismert kulturális fejlődés folyamatainak tanulmányozásából származik: olyan folyamatokból, amelyek a nyelvhez (lásd Jones munkájában) hasonló intézmények, a jog, az erkölcsök, a piacok és a pénz kifejlődéséhez vezettek.

Így talán a modern „szociobiológia” legfőbb tévedése, hogy feltételezi: a nyelvet, az erkölcsöket, a jogot és hasonlókat ugyanazok a „genetikai” folyamatok adják tovább, mint amikre mostanában vet fényt a molekuláris biológia, annak felismerése helyett, hogy ezek az imitációs tanulás révén átadott szelektív evolúció termékei. Ez az elképzelés éppúgy téves – bár a spektrum másik végén –, mint az a nézet, hogy az ember tudatosan találta ki vagy tervezte meg az erkölcsökhöz, joghoz, nyelvhez vagy pénzhez hasonló intézményeket, és így, ha akarja, javíthatja is azokat. Ez a nézet annak a babonának a maradványa, amellyel az evolúciós elméletnek a biológiában kellett megküzdenie: nevezetesen, hogy ha valahol rendet találunk, akkor kellett lennie valakinek, aki rendet csinált. Itt is azt látjuk, hogy a helyes álláspont az ösztön és az értelem között van.

Nemcsak azt állítom, hogy az evolúció gondolata régebbi a humán és a társadalomtudományokban, mint a természettudományokban, még amellet is kész vagyok érvelni, hogy Darwin az evolúció alapötletét a közgazdaságtanból kölcsönözte. Naplójából tudjuk, hogy Darwin éppen Adam Smitht olvasta, amikor 1838-ban saját elmélete kidolgozásán munkálkodott (lásd az *A függelék*).^{*} Min-

^{*} Lásd: Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks*, átirta és jegyzetekkel ellátta: Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1974), pp. 13, 57, 302, 305, 321, 360, 380. 1838-ban Darwin elolvasta Smith *Essays on Philosophical Subjects* című művét, melynek melléklete volt Dugald Stewart *An Account of the Life and Writings of the Author* (London: Cadell and Davies, 1975, pp. xxvi–xxvii) című munkája. Ez utóbbiról Darwin feljegyezte, hogy elolvasta és hogy „érdemes volt elolvasni mint Smith nézeteinek kivona-

denesetre Darwin munkáját évtizedekkel, sőt, egy évszázaddal megelőzte a többszörösen összetett spontán rendeknek az evolúció folyamatában való felbukkanásával kapcsolatos kutatás. Még az olyan szavakat, mint „genetika” és „genetikai”, amelyek mára már a biológia terminus technicusaiá váltak, sem a biológusok találták ki. Aki tudomásom szerint először beszélt genetikai fejlődésről, az a német filozófus és kultúrtörténész Herder volt. A gondolatlat találkozunk Wieland és később Humboldt írásaiban is. Így a modern biológia kölcsönvette az evolúció fogalmát az ősbibb származású kultúrák tanulmányozásából. Még ha ez ismert is bizonyos értelemben, majdnem mindig elfeledkezünk róla.

Természetesen a kulturális evolúció elmélete (amit időnként pszichoszociális, superorganikus vagy egzoszomatikus evolúciónak is neveznek) és a biológiai evolúciós elméletek bár néhány fontos szempontból hasonlóak egymáshoz, semmiképpen sem tekinthetők azonosnak. Valójában egészen más feltételezésekből indulnak. A kulturális evolúció, mint ahogyan azt Julian Huxley helyesen megállapította, „a biológiai evolúciótól radikálisan eltérő folyamat, saját törvényeivel, mechanizmusaival, modalitásaival, és nem magyarázható tisztán biológiai alapon” (Huxley, 1947). Csak hogy néhány fontos különbséget említsek: bár a biológiai elmélet mára kizárja a szerzett jellemzők örökletességét, minden kulturális fejlődés pontosan az ilyen örökléstől függ – ti. az emberek egymás közötti kapcsolatait irányító szabályok formájában megragadható jellemzők öröklésétől, amelyek nem velünk születnek, hanem amelyeket megtanulunk. Hogy a mai biológiai vitákban használatos kifejezésre utaljak, a kulturális evolúció *szimulálja* a lamarckizmust (Popper, 1972). *Mi több*, a kulturális evolúció a szokások és az információk átadásán keresztül jön létre, de nemcsak az egyed fizikai szülői, hanem egy meghatározatlan számú „előd” révén. És mint már megjegyeztük, mivel a kulturális tulajdonságok átadása és elterjesztése tanulás révén történik, a kulturális evolúció összehasonlíthatatlanul gyorsabb, mint a biológiai. Végül, a kulturális evolúció nagyrészt a csoport szelekción keresztül működik; s az, hogy a csoport szelekció a biológiai evolúcióban is működik-e, ma még nyitott kérdés – olyan probléma, aminek az eldöntése nincs hatással az érvelésemre (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969: 57–9., 132–3.; Hardy, 1965: 153. s köv., 206.; Mayr, 1970: 114.; Medawar, 1983: 134–5.; Ruse, 1982: 190–5., 203–6., 235–6.).

Bonner (1980: 10.) részéről tévedés volt azt állítani, hogy a kultúra „éppen annyira biológiai, mint az organizmus bármely más funkciója, például a lélegzés vagy a helyváltoztatás”. A nyelv, az erkölcsök, a jog, a pénz, sőt az elme kialakulását „bio-

tát”. 1839-ben Darwin elolvasta Smithtől *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves, to which is added, A Dissertation on the Origin of Languages*, 10. kiadás 2. kötetét (London: Cadell & Davies, 1804). Nincs bizonyíték arra, hogy Darwin elolvasta volna a *Wealth of Nationst.* – Az amerikai kiadás szerkesztőjének jegyzete.

lógiainak” címkézni nem más, mint a nyelv elferdítése és az elmélet félreértése. Genetikai örökségünk meghatározhatja, hogy minek a megtanulására vagyunk képesek, de egészen biztosan nem azt, hogy milyen tradíciót tanuljunk meg. Ami megtanulható, az még csak nem is terméke az emberi agynak. Amit nem a gének adnak át, az nem biológiai jelenség.

Az ilyen eltérések ellenére is minden evolúció, akár kulturális, akár biológiai, nem más, mint az előre nem látható eseményekhez, az esetleges, előre nem jelezhető körülményekhez való folyamatos adaptáció folyamata. Ez még egy ok arra, hogy az evolúciós elmélet miért nem teheti lehetővé számunkra, hogy racionálisan előrejelezzük és irányítsuk a jövő evolúcióját. Csak annyit tud, hogy megmutatja: a komplex struktúrák hogyan hordozzák magukban az önkorrekció eszközeit, amelyek további evolúciós fejlődéshez vezetnek, amelyek azonban jellegükből következően önmagukban is teljességgel előrejelezhetetlenek.

Miután megemlítettem néhány eltérést a kulturális és a biológiai evolúció között, hangsúlyoznom kell, hogy egy fontos vonatkozásban megegyeznek: sem a biológiai, sem a kulturális evolúció nem ismer semmi olyasmit, hogy „az evolúció törvényei” vagy „a történelmi fejlődés szükségszerű törvényei” abban az értelemben, hogy lennének törvények, amelyek irányítanák azokat a szükségszerű stádiumokat vagy fázisokat, amelyek az evolúció termékeinek át kell menniük, ezáltal lehetővé téve a jövőbeli fejlemények előrejelzését. A kulturális evolúció sem genetikusan, sem más módon nem meghatározott, s annak eredményei a sokszínűség és nem az egységesség. Azok a filozófusok, mint Marx és Auguste Comte, akik azt állították, hogy tanulmányaink elvezethetnek az evolúció törvényeinek megismeréséhez, amelyek lehetővé tennék a szükségszerű jövőbeli fejlődés előrejelzését, tévednek. A múltban az etika evolúciós megközelítése elsősorban azért veszítette hitelét, mert az evolúciót tévesen kapcsolták össze az ilyen állítólagos „evolúciós törvényekkel”, miközben az evolúciós elméletnek hangsúlyozottan meg kell cáfolnia az ilyen törvényeket mint lehetetleneket. Mint ahogyan máshol már állítottam (1952), a komplex jelenségek a minta vagy az elv előrejelzésére korlátozódnak.

Ennek a félreértésnek az egyik fő forrása két egymástól teljesen eltérő folyamatnak az összekeveréséből ered, melyeket a biológusok ontogenetikuskak, illetve filogenetikuskak neveznek. Az ontogenezis tárgya az előre meghatározott egyedfejlődés, amit valójában a csírasejt génállományába beépített inherens mechanizmus határoz meg. Ezzel ellentétben a filogenezis – az, amivel az evolúció foglalkozik – tárgya a faj vagy a fajta evolúciós története. Miközben a biológusokat képzésük általában megmenti attól, hogy ezt a kettőt összekeverjék, a biológiát nem ismerő kutatók gyakran saját tudatlanságuk csapdájába esnek, és olyan „historista” tévhitet tesznek magukévá, amelyek arra épülnek, hogy a filogenezis ugyanolyan módon működik, mint az ontogenezis. Ezeket a historista nézeteket igen hatásosan cáfolta meg Sir Karl Popper (1945, 1957).

A biológiai és a kulturális evolúciónak más közös tulajdonságai is vannak. Például mindkettő a kiválasztódás egyazon elvén alapszik: túlélés, vagyis előnyös tulajdonságok továbbadása. A variáció, az alkalmazkodás és a verseny lényegében ugyanaz a folyamat, akármennyire eltérnek is adott mechanizmusaik, különösen azok, amelyek a szaporodásra vonatkoznak. Nemcsak az a tény, hogy minden evolúció alapja a verseny; a folyamatos verseny szükséges még a meglévő eredmények megtartásához is.

Bár én nagyon szeretném, ha az evolúció elméletét tág történelmi környezetben szemlélnék, ha a biológiai és a kulturális evolúció közötti különbségeket megértenék, és elismernék a társadalomtudományok hozzájárulását evolúciós ismereteinkhez, mégsem szeretném elvitatni, hogy Darwin biológiai evolúciós elméletének kidolgozása, minden elágazásával együtt, egyike a modern idők egyik legnagyobb intellektuális eredményeinek – amely teljesen új képet ad nekünk a világról. Magyarázóeszközkénti egyetemlegessége kifejezésre jut néhány igen kiváló természettudós új munkájában is, ami rámutat arra, hogy az evolúció gondolata semmiképpen sem korlátozódik az organizmusokra, hanem bizonyos értelemben már az atomoknál kezdődik, amelyek még elemibb részecskékből fejlődtek ki. Így megmagyarázhatóvá válnak a molekulák, a legprimitívebb komplex organizmusok, sőt még a komplex modern világ is az evolúció különféle folyamatai révén (lásd: *A függelék*).

Ha azonban valaki a kultúrát megpróbálja evolúciós gondolkodással megközeleltíteni, figyelmen kívül hagyhatja az ilyen megközelítéssel szemben tanúsított ellenérzéseket. Ez az elutasítás gyakran nem más, mint éppen azokra a „társadalomtudósokra” való reagálás, akiknek a tizenkilencedik században szükségük volt Darwinra ahhoz, hogy felismerjék, amit régen meg kellett volna tanulniuk a saját elődeiktől, és akik tartósan hátráltatták a kulturális evolúció elméletének fejlődését, amit sikerült is lejáratniuk.

A szociáldarwinizmus valóban sok vonatkozásban téves, de mai népszerűtlensége részben annak köszönhető, hogy ellentétben áll a végzetes önhitsséggel, azaz, hogy az ember képes a körülötte lévő világot a saját kívánsága szerint alakítani. Bár ennek sincs sok köze a helyesen értelmezett evolúciós elmülethez, az emberi kapcsolatok konstruktivista tanulmányozói gyakran használják fel a szociáldarwinizmus helytelenségét (és ilyen nyilvánvaló hibáit) jogcímként bármiféle evolúciós megközelítés elvetésére.

Bertrand Russell ennek jó példáját adja azzal az állításával, hogy „ha az evolúciós etika ténylegesen megalapozott lenne, számunkra teljesen közömbösnek kellene lennie annak, hogy milyen pályát jár be az evolúció, hiszen bármi is, azáltal, hogy van, a legjobbnak bizonyul” (1910/1966: 24.). Ez az ellenvetés, amit A. G. N. Flew (1967: 48.) „meghatározónak” tekint, egy közönséges félreértésen alapszik. Eszem ágában sincs elkövetni az ún. genetikai vagy naturalisztikus tévedést. Nem állítom, hogy a hagyományok csoportkiválasztódásának eredményei

szükségszerűen „jó” – ahogyan azt sem állítom, hogy az evolúció során hosszú ideje fennmaradt lényeknek, mint például a csótányoknak, erkölcsi értékük van.

Azt azonban állítom, hogy – akár tetszik nekünk, akár nem – az általam említett tradíciók nélkül a civilizáció bővített rendje nem maradhatna fenn (miközben ha a csótányok eltűnnének, az ebből származó ökológiai „katasztrófa” talán nem dönéné végromlásba az emberiséget); és azt is, hogy ha ezeket a tradíciókat az ésszerűség mibenlétéről szóló, végig nem gondolt nézetek okán (amelyekből azután könnyen adódhatik a naturalisztikus tévedés) elvetnénk, az emberiség igen nagy részét szegénységre és halálra ítélnénk. Csak akkor van jogunk és feltehetőleg némi kompetenciánk annak vizsgálatára, hogy mi lehet a helyes és a jó, ha már ezekkel a tényekkel teljes mértékben szembenéztünk.

Miközben a tények maguk sohasem határozzák meg, hogy mi a helyes, az ésszerűre, helyesre és jóra vonatkozó megalapozatlan nézetek megváltoztathatják a tényeket és a körülményeket, amelyek közepette élünk; elpusztíthatják, talán mindörökre, nemcsak a fejlett egyéneket, épületeket, művészeteket és városokat (amelyekről régóta tudjuk, hogy a különféle morálok és ideológiák romboló hatalmával szemben védtelenek), hanem azokat a hagyományokat, intézményeket és kapcsolatokat is, amelyek nélkül ezek a teremtmények aligha jöhettek volna létre és aligha teremthetők újjá.

A SZABADSÁG, A TULAJDON ÉS AZ IGAZSÁG EREDETE

Senkinek sem áll szabadságában megtámadni az egyéni tulajdont, s ugyanakkor azt mondani, hogy értékeli a civilizációt. A kettő történelme nem választható el egymástól.

Henry Sumner Maine

A tulajdon... ezért elválaszthatatlan az emberi gazdálkodás szociális formájától.

Carl Menger

Az emberek pontosan olyan arányban jogosultak a polgári szabadságjogokra, amennyire hajlandóak erkölcsi bilincseket rakni vágyaikra: olyan arányban, amennyiben igazságszeretetük felette áll telhetetlenségüknek.

Edmund Burke

Szabadság és a bővített rend

Ha nem az intelligencia és a számító ész, hanem az erkölcsök és a tradíciók emelték az embert a vadember fölé, a modern civilizáció megkülönböztethető alapjait az antikvitásban, a Földközi-tengert körülölelő régióban kell keresnünk. Ott a távolsági kereskedelem lehetősége előnyhöz juttatta azokat a közösségeket, amelyek tagjai szabadon használhatták egyéni tudásukat azokkal szemben, akiknél a közös helyi tudás vagy az uralkodó tudása határozta meg a közösség tevékenységét. Ismereteink szerint először a Földközi-tenger környékén fogadták el a személynek az elismert magánbirtok feletti rendelkezési jogát, ami lehetővé tette, hogy egyének a különféle közösségek között a kereskedelmi kapcsolatok sűrű hálóját fejlesszék ki. Ez a hálózat a helyi főnökök nézeteitől vagy kívánságaitól függetlenül működött, mert a tengeri kereskedők mozgását ugyancsak nehezen lehetett volna központilag irányítani azokban az időkben. Ha elfogadhatjuk egy nagy tiszteletnek örvendő szaktekintély beszámolóját (aki semmiképpen sem volt elfogult a piaci rend iránt), a görög-római világ lényegében és pontosan a magántulajdon világa volt, „függetlenül attól, hogy ez a magántulajdon csak néhány holdra vagy a római szenátorok és császárok hatalmas birtokaira terjedt ki, a magánkereskedelem és manufaktúra világa” (Finley, 1973: 29.).

A magáncélok ilyen sokaságát szolgáló rend ténylegesen csak az *egyéni tulajdon* alapján alakulhatott ki. Én is szívesebben használom ezt a kifejezést, amelyet H. S. Maine használt a magántulajdon pontosítására. Ha az egyéni tulajdon bármely fejlett civilizáció erkölcsének szívét s lényegét képezi, az ókori görögök, úgy tűnik, elsőként látták meg, hogy az elválaszthatatlan az egyéni szabadságtól. Az ősi Kréta alkotmányának megalkotóiról azt mondják, hogy „a törvényhozó a szabadságot tette a városok legfőbb javának az alapjává, mert csak ez teszi a javakat birtokosaik tulajdonává, míg a szolgaságban szerzett javak az uralkodóknak, nem pedig az alattvalóknak a tulajdonai” (Sztrabón, 10., 4., 16.).*

Ennek a szabadságnak egy fontos aspektusát, azaz hogy a különféle egyének vagy alcsoportok eltérő tudásuktól és készségeiktől vezérelve szabadon követhessenek elkülöníthető célokat, nemcsak a különféle termelőeszközök elkülönült elenőrzése tette lehetővé, hanem egy másik gyakorlat is, amely szinte elválaszthatatlan az elsőtől: s ez pedig a tulajdonjog-átadás elfogadott módszereinek elismerése. Az, hogy az egyén képes-e önmaga számára eldönteni, hogy miként használjon bizonyos dolgokat, saját tudása és elvárásai által vezérelve, ugyanakkor figyelembe véve annak a csoportnak az elvárásait is, amelyhez kapcsolódni kíván – attól függ, hogy létezik-e egy mindenki által elismert és tiszteletben tartott magánbirtok, amelynek felhasználásával kapcsolatban az egyén szabadon dönthet, és egy másik hasonlóan elismert módtól, amelynek révén az egyes dolgokra vonatkozó jogok az egyik személyről a másikra átruházhatók. Az ilyen tulajdon, szabadság és rend létének alapfeltétele a régi görögöktől a mai napig ugyanaz: a törvény, azon absztrakt szabályok értelmében, amelyek lehetővé teszik bármely egyén számára, hogy bármikor meggyőződhessen róla, hogy ki jogosult valamely meghatározott dolog felől dönteni.

Bizonyos tárgyakkal kapcsolatban az egyéni tulajdon gondolata feltehetően már nagyon korán megjelent, az első kézművesszerszámok adják talán a legjobb példát erre. Előfordulhatott azonban, hogy készítője oly mértékben ragaszkodott valamely egyedi és nagyon hasznos szerszámhoz vagy fegyverhez, ami az átruházást pszichológiailag úgy megnehezítette, hogy az eszköznek még a sírba is el kellett kísérnie készítőjét – mint ahogyan ez a műkénéi periódus *tholoszai*, méhkas alakú sírjai esetében történt. Itt megjelenik a feltaláló és a „jogos tulajdonos” összekeveredése, és ezzel együtt az alapgondolat nagyszámú feldolgozása, amihez gyakran legenda is kapcsolódik, mint például a későbbi Arthur király és kardja az Excalibur történetében. Ebben a történetben a kard átruházása *nem* valamely emberi törvény révén jön létre, hanem a máglya „magasabb rendű” törvénye vagy pedig „a hatalom” révén.

Ahogyan az ilyen példák is sugallják, a tulajdon fogalmának bővülése és finomodása szükségszerűen fokozatosan ment végbe, mely folyamatok máig sem fejeződtek be. Egy ilyen fogalomnak nem lehetett jelentősége a vadászó, gyűjtögető

* Ford. dr. Földy József.

életmódot folytató nomád hordák esetében, akik körében ha valakinek sikerült felfedeznie egy élelemforrást vagy egy védett helyet, ezt a többiek előtt is fel kellett fednie. Az első, egyénileg készített tartós eszközök valószínűleg azért maradtak készítőik tulajdonában, mert egyedül ők voltak képesek azok használatára – és itt megint érdemes utalni Arthur és az Excalibur történetére, mert bár Arthur nem készítette az Excaliburt, ő volt az egyetlen, aki képes volt használni azt. A romlandó javak elkülönült tulajdonlása ugyanakkor valószínűleg csak később alakult ki, ahogy a csoport szolidaritása gyengült, és az egyének korlátozottabb csoportok – mint például a család – jólétéért kényszerültek felelősséget vállalni. Valószínű, hogy a föld esetében azért tértek át a csoporttulajdonlásról fokozatosan az egyéni tulajdonlásra, hogy a megmunkálható nagyságú földbirtokot egységes egészként megtarthassák.

Nincs különösebb értelme azonban arról gondolkodni, hogy ezek a fejlemények milyen sorrendben következtek be, mert feltehetőleg igen sok változaton át alakultak ki azok között a népek között, amelyek a nomád pásztorkodáson keresztül haladtak előre, illetve azok között, akik a földművelést fejlesztették. A lényeg csak az, hogy az egyéni tulajdon előzetes kifejlődése elengedhetetlen a kereskedelem kialakulásához, és ezáltal a nagyobb, koherens és együttműködő struktúrák, illetve az általunk árnyalt nevezett jelzések megjelenéséhez. Kevésbé fontos az, hogy egyéneket vagy nagy családokat, esetleg egyének önkéntes csoportosulásait ismerték el bizonyos tárgyak tulajdonosaiként, mint az, hogy mindenki szabadon választhatott, hogy ki döntsön tulajdonuk felhasználási módjáról. Kifejlődtek – különösen a föld vonatkozásában – olyan megoldások is, mint a tulajdonjogok „vertikális” megosztása a felsőbbrendű, illetve alsóbbrendű tulajdonosok vagy végső tulajdonosok és bérlők között, mint amiket a modern ingatlanfejlesztésben is alkalmaznak, és amit talán többet kellene alkalmazni manapság, mint ahogyan azt néhány primitív tulajdonkonceptió megengedi.

A néptörzsekről sem szabad úgy gondolkodnunk, mintha azok indították volna el a kulturális evolúciót; inkább azt mondhatnánk, hogy a törzsek a kulturális evolúció legkorábbi termékei. Ezek a „legkorábbi” koherens csoportok származásukat és közösségi gyakorlatukat tekintve osztoztak más csoportokkal és egyénekekkel, akiket nem szükségszerűen ismertek (ahogy ezt majd még a következő fejezetben tárgyaljuk). Így aligha mondhatjuk, hogy a kulturális evolúció akkor kezdődött, amikor a törzsek először megjelentek mint a közös tradíciók fenntartói. Mégis, valahogyan, akármilyen lassan is, akármilyen sok visszalépéssel is, a rendezett együttműködés terjedt, a közös konkrét célokat kiszorították az általános céltól független absztrakt viselkedési szabályok.

Az európai civilizáció klasszikus öröksége

Először a görögök, és különösen a kozmopolita világnézetű sztoikus filozófusok fogalmazták meg azt az erkölcsi tradíciót, amit később a rómaiak terjesztettek el birodalmukban. Hogy ez a tradíció nagy ellenállásba ütközik, azt már tudjuk, és még sokszor látni is fogjuk. Görögországban természetesen elsősorban a spártaiak voltak az a nép, amelyik a leginkább ellenállt a kereskedelmi forradalomnak, amelyik nem volt hajlandó az egyéni tulajdont elismerni, viszont megengedte, sőt bátorította is a lopást. A mai napig ők számítanak a civilizációt elvető vademberek prototípusának (az idevonatkozó tizenhétedik századi nézeteket képviseli dr. Samuel Johnson a *Life c. Boswell*-műben, vagy Friedrich Schiller esszéje, az *Über die Gesetzgebung des Lykorgos und Solon*). Azonban már Platónnál és Arisztotelésznél is találkozunk egy nosztalgikus vágyakozással a spártai gyakorlat iránt, és ez a vágyakozás fennmaradt a mai napig is. Ez az a mikrorend iránti vágy, amelyet egy mindentudó főhatóság felügyelete határoz meg.

Az igaz, hogy egy ideig a mediterrán vidéken felnövekvő, nagy kereskedő közösségek védelmét a fosztogató martalócok ellen a még sokkal harciasabb rómaiak biztosították, akik – ahogyan Cicero állítja – képesek voltak a régiók fölötti uralkodásra azáltal, hogy a harci vitézséget a *mercandi et navigandi cupiditas* (*De re publica* 2., 7–10.) oltárán feláldozó, igazán fejlett kereskedelmi központokat, Korinthoszt és Karthágót leigázták. De a köztársaság utolsó éveiben és a birodalom első évszázadaiban már olyan szenátus irányított, amelynek tagjai komoly kereskedelmi érdekeltségekkel rendelkeztek, s így Róma megalkotta a világ számára az egyéni tulajdon legabszolútabb koncepciójára épülő magánjog prototípusát. Ennek az első bővített rendnek a hanyatlása és végső összeomlása csak azután következett be, hogy a római központi közigazgatás egyre inkább kiszorította a szabad vállalkozást. Ez a sorrend újra és újra megismétlődik: a civilizáció terjedhet, de nem valószínű, hogy túl sokat fejlődhet olyan kormány irányítása alatt, amely a napi ügyek irányítását átveszi polgáraitól. Úgy tűnik, hogy egyetlen fejlett civilizáció sem alakult ki olyan kormány nélkül, amely ne elsődleges céljának tekintette volna a magántulajdon védelmét, ám ennek további evolúcióját és növekedését ismét és ismét megállította egy, az általa létrehozott „erős” kormány. Azok a kormányok, amelyek eléggé erősek ahhoz, hogy megvédjék polgáraikat társaik erőszakától, lehetővé teszik egy mind összetettebb spontán és önkéntes együttműködési rendnek az evolúcióját. Előbb vagy utóbb azonban ezek a kormányok hajlamossá válnak a hatalommal való visszaélésre és annak a szabadságnak az elnyomására, amelyet korábban ők maguk biztosítottak saját feltételezeten nagyobb bölcsességük érvényre juttatása céljából, és hogy ne engedjék meg „a társadalmi intézmények véletlenszerű kialakulását”, hogy felhasználjunk egy jellemző kifejezést, amit a „társadalommérnökség” címszó alatt találunk a *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought*-ban (1977).

A rómaiak hanyatlása nem állította meg örökre az evolúció folyamatait Euró-

pában sem. Hasonló kezdeményezéseket Ázsiában (és később, ettől függetlenül, Közép-Amerikában) erős kormányok állítottak meg, amelyek (hasonlóan, de nagyobb hatalommal rendelkezve, mint a középkori feudális rendszerek Európában) ugyancsak hatékonyan elnyomták a magánkezdeményezést. Ezek közül leginkább méltó a figyelemre, hogy a császári Kínában az újra és újra megjelenő „zavaros időszakokban”, amikor a kormányzati ellenőrzés ideiglenesen gyengült, hatalmas fejlődést értek el a civilizáció és egy igen magas szintű ipari technológia irányában. Azonban ezeket a zavargásokat vagy tévelygéseket rendre elfojtotta a tradicionális rend szó szerinti megőrzésével elfoglalt államhatalom (J. Needham, 1954).

Ezt jól illusztrálja Egyiptom példája is, ahol egészen jó információk állnak rendelkezésünkre arról, hogy milyen szerepet játszott a magántulajdon ennek a nagy civilizációnak a kezdeti felemelkedésében. Az egyiptomi intézményekről és magánjogról szóló tanulmányában Jacques Pirenne leírja a jog alapvetően individualisztikus jellegét a harmadik dinasztia végén, amikor is a tulajdon „egyéni és sérthetetlen volt, amely kizárólag a tulajdonostól függött” (Pirenne, 1934: 2., 338–9.), de felismeri hanyatlásának kezdetét már az ötödik dinasztia idejében. Ez vezetett a tizennyolcadik dinasztia idejére az államszocializmushoz, amit egy ugyanakkor megjelent másik francia munka ír le (Dairaines, 1934), ami fennmaradt a következő két évezredben, és nagyrészt magyarázatot ad az egyiptomi civilizáció stagnáló jellegére ebben a korszakban.

Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy az európai civilizáció újjáéledése a késő középkorban, valamint a kapitalizmus elterjedése a politikai anarchiának köszönheti eredetét és *raison d'être*-ét (Baechler, 1975: 77.). A modern industrializmus nem a nagy hatalommal rendelkező kormányok alatt, hanem az olasz reneszánsz városaiban, Dél-Németországban és Németalföldön, majd később, a könnyű kézzel irányított Angliában, azaz a polgárság, nem pedig a harcosok irányítása alatt nőtt fel. A kormányok dolga az egyéni tulajdon védelme, és nem felhasználásának irányítása volt, s ez alapozta meg a szolgáltatások cseréjének azt a sűrű hálózatát, amely a bővített rendet létrehozta.

Semmi sem félrevezetőbb tehát, mint az a konvencionális történelmi képlet, amely úgy állítja be valamely hatalmas állam teljesítményét mint a kulturális evolúció csúcsát: ez épp olyan gyakran jelezte a végét is. Ebben a vonatkozásban a politikai hatalom birtokosai által hátrahagyott emlékművek és dokumentumok igen mély és ugyancsak félrevezető benyomást gyakoroltak a korai történelem tanulmányozójára, mivel a bővített rend igazi építői, akik létrehozták azt a gazdagságot, amely az emlékművek építését lehetővé tette, munkásságukról kevésbé kézzelfogható és kevésbé hivalkodó bizonyosságokat hagytak hátra.

„Ahol nincs tulajdon, ott nincs igazság”

A kialakuló bővített rend bölcs megfigyelői abban sem kételkedtek, hogy e rend alapvetően a kormányok által garantált biztonságban gyökerezett, ami az erőszakot azon absztrakt szabályok betartására korlátozta, amelyek meghatározták, hogy mi kié. John Locke „posszesszív individualizmusa” nemcsak politikaelmélet volt, hanem ama körülmények elemzésének az eredménye is, amelyeknek Anglia és Hollandia gazdagságát köszönhette. Azon a meglátáson alapult, hogy az igazság, amelyet a politikai hatalomnak rá kell kényszerítenie a társadalomra, ha biztosítani akarja a gazdagság alapját képező, egyének közötti békés együttműködést, nem létezhet a magántulajdon elismerése nélkül: „az az állítás, hogy »ahol nincs tulajdon, ott nincs igazság« olyan bizonyos, mit bármely euklidészi bizonyítás: mert a tulajdon fogalma valamire vonatkozó jog, és a fogalom, aminek az igazságtalanság nevet adtuk, nem más, mint ezen jog bitorlása vagy megsértése; nyilvánvaló, hogy mivel ezek a fogalmak így jöttek létre, s ezeket a neveket adtuk nekik, épp oly biztosan tudom erről az állításról, hogy igaz, mint azt, hogy egy háromszögnek három szöge egyenlő két derékszögű háromszöggel” (John Locke: 1690/1924: IV., iii., 18.). Nem sokkal ezután fejtette ki Montesquieu azt a nézetét, hogy a kereskedelem terjesztette el a civilizációt és a finom modort Észak-Európa barbárai között.

David Hume és a tizennyolcadik század más skót moralistái, bölcselői számára nyilvánvaló volt, hogy az egyéni tulajdon elfogadása jelzi a civilizáció kezdetét; a tulajdont szabályozó törvények olyannyira minden erkölcsiség központjában álltak számukra, hogy Hume *Treatise* című, erkölcsökről szóló munkájának nagy részét ezeknek a tárgyalására szánta. Anglia nagyságát annak tulajdonította későbbi *History of England* (V. kötet) című munkájában, hogy korlátozták a kormányzat hatalmát tulajdoni kérdésekben; és magában a *Treatise*-ben (III., ii) világosan megmagyarázta, hogy ha az emberiség olyan törvényt hajtana végre, amely ahelyett, hogy általánosan szabályozná a tulajdonlást és a tulajdon cseréjét, „a legnagyobb birtokkal a legteljesebb erényt jutalmazná, ... az érdem bizonytalansága oly nagymérvű, mind a természetes homály, mind pedig a minden egyént jellemző elbizakodottság miatt, hogy semmilyen meghatározott viselkedési szabály sem következne belőle, és ennek a társadalom azonnali széteséséhez kell vezetnie”. Később *Enquiry* című munkájában megjegyzi: „a fanatikusok feltételezhetik, hogy az uralom kegyelemből vétetett, és hogy egyedül a szentek öröklik a földet; de a köztisztviselő nagyon helyesen egyenjogúként kezeli ezeket a fennkölt teoretikusokat a közönséges rablókkal és szigorúan megfegyelmezi őket, megtanítja nekik a szabályt, hogy az, ami elméletben a legelőnyösebb lehet a társadalom számára, a gyakorlatban teljességgel ártalmasnak és rombolónak bizonyulhat” (1777/1886: IV., 187.).

Hume nagyon világosan látta a kapcsolatot ezek között a doktrínák és a szabadság között, és hogy a mindenki maximális szabadsága miként követel meg

azonos korlátozást minden egyes ember szabadságára nézve azáltal, amit ő „a természet három alaptörvényének” nevezett, „a tulajdon stabilitása, annak megállapodással történő átruházása és az ígérek teljesítése” (1739/1886: II., 288., 293.). Bár az ő nézetei nyilvánvalóan és legalábbis részben a szokásjog teoretikusaitól, mint például Sir Matthew Hale-től (1609–76) származtak, valószínűleg Hume volt az első, aki világosan látta, hogy az általános szabadság azzal válik lehetővé, hogy a természetes erkölcsi ösztönöket „utólagos megítélés révén korlátozzuk”, „az igazság, vagyis a másik tulajdonának a tiszteletben tartása, *hűség*, illetve az ígérek betartása (révén), ami kötelezővé válik és hatalmat szerez az emberiség fölött” (1741, 1742/1886: III., 455.). Hume nem követte el azt a később oly gyakorivá váló tévedést, hogy összekeverte volna a szabadság két értelmét: azt a furcsa értelmezést, amely szerint az elszigetelt egyén feltehetően képes szabadnak lenni, és azt, amely szerint az együttműködő sok ember lehet szabad. Az utóbbi együttműködés kontextusában nézve csak a tulajdonra vonatkozó absztrakt szabályok – azaz a törvény szabályai – garantálják a szabadságot.

Amikor Adam Ferguson összefoglalta az ilyen tanításokat, úgy definiálva a vadembert, mint azt az embert, aki még nem ismeri a tulajdont (1767/73: 136.), és amikor Adam Smith megjegyezte, hogy „senki sem látott még olyan állatot, amely gesztusaival vagy természetes üvöltésével azt jelezte volna a másikkal, hogy ez az enyém, ez a tied” (1776/1976: 26.), ők azt fejezték ki, ami gyakorlatilag két évezred óta a műveltek meggyőződése volt a mohó vagy éhes hordák ismétlődő lázadásai ellenére is. Ahogyan Ferguson kifejezte, „teljesen nyilvánvaló, hogy a tulajdon a haladás dolga” (uo.). Mint láthattuk, ezeket a témákat már vizsgálták a nyelvben és a jogban; a tizenkilencedik század klasszikus liberalizmusa idején már jól értették; és feltehetőleg Edmund Burke munkássága, de talán még inkább a német nyelvészek és jogászok, mint például F. C. von Savigny hatása vezette H. S. Maine-t arra, hogy ezeket a témákat újra kutatni kezdje. Savigny megállapítása (amivel a polgári jog kodifikálása ellen tiltakozott) megérdemli, hogy hosszabban idézzük: „Ha azt akarjuk, hogy az ilyen kapcsolatokban szabad szereplők éljenek egymás mellett kölcsönösen támogatva és nem korlátozva egymás fejlődését, ezt csak úgy lehet elérni, ha elismerünk egy láthatatlan határvonalat, amelyen belül minden egyes egyén létezéséhez és működéséhez egy bizonyos szabad területet biztosítunk. Azok a szabályok, amelyek ezeket a határvonalakat és rajtuk keresztül az egyes ember szabadságának határát meghatározzák: a jog” (Savigny, 1840: I., 331–2.).

A tulajdon különféle formái és tárgyai, valamint tökéletesedésük

A tulajdon jelenleg létező intézményei korántsem tökéletesek; sőt aligha tudnánk megmondani most, hogy miben is állna tökéletességük. A kulturális és morális evolúciónak további lépéseket kell megtennie ahhoz, hogy az egyéni tulajdon in-

tézménye ténylegesen olyan jótékony hatású legyen, mint amilyen lehetne. Például szükségünk van a verseny általános gyakorlatára ahhoz, hogy megakadályozhassuk a tulajdonnal való visszaélést. Ez azután megköveteli a mikrorendben a velünk született érzések további korlátozását – mint ahogyan ezt már megvitattuk a kiscsoportoknál – (lásd: a fentebbi első fejezet és Schoeck, 1966/69), mert ezeket az ösztönös érzéseket gyakran fenyegeti nemcsak az egyéni tulajdon, hanem néha még erőteljesebben a verseny, és ez vezeti az embereket arra, hogy jóval inkább vágyakozzanak a nem versenyszerű „szolidaritás” után.

Míg a tulajdon eredetileg a szokások terméke, s a bíráskodás és a törvénykezés csak fejlesztette az évezredek során, nincs semmi ok azt feltételezni, hogy a jelenlegi világban elfogadott formái a tulajdon végleges formái lennének. Az utóbbi időben elismerték, hogy a tulajdonjogok tradicionális koncepciói módosítható és igencsak bonyolult csomagot képeznek, amelyeknek a leghatékonyabb kombinációi még felfedezésre várnak igen sok területen. A néhai Sir Arnold Plant gondolatébresztő, de sajnos befejezetlen munkáiból kiindulva korábbi diákja, Ronald Coase (1937 és 1960) újra elkezdte ezeknek a témáknak a vizsgálatát néhány rövid, de igencsak nagy hatású esszében, amelyek az ún. „tulajdonjog-iskola” (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich) kialakulását segítették elő. Ezeknek a kutatásoknak az eredményei, amelyeket itt mi természetesen nem próbálhatunk meg összegezni, új lehetőségeket tártak fel a piaci rend jogi kereteinek további tökéletesítéséhez.

Csak hogy illusztráljam: a különféle jogok elhatárolásának optimális formáira vonatkozóan még mindig milyen nagymérvű a tudatlanságunk – annak ellenére, hogy hiszünk az egyéni tulajdon általános intézményének az elkerülhetetlenségében –, szeretnék néhány megjegyzést tenni a tulajdon egy bizonyos formájáról.

A különféle erőforrások fölötti ellenőrzés egyéni hatókörét behatároló szabályrendszerek lassú próba-szerencse által történő szelekciója furcsa helyzetet hozott létre. Pontosan azok az intellektuelek, akik általában hajlanak a tárgyi tulajdon azon formáit megkérdőjelezni, amelyek nélkülözhetetlenek a termelés anyagi eszközeinek hatékony szervezéséhez, váltak bizonyos nem anyagi jellegű tulajdonokhoz fűződő jogok leglelkesebb támogatóivá. Ezeket a szellemi tulajdonra vonatkozó jogokat – például az irodalmi termékekhez és technológiai újításokhoz fűződő tulajdonjogokat (azaz a szerzői jogokat és a szabadalmakat) – az utóbbi időben találták ki.

A különbség ezek és a tulajdonjogok más fajtái között a következő: míg a tárgyi javak tulajdonlása a korlátozottan rendelkezésre álló eszközök felhasználását a legfontosabb alkalmazásokra irányítja, az immateriális javak esetében – mint például az irodalmi termékek és a technológiai újítások, melyek létrehozásának a képessége szintén korlátozott – viszont ha már egyszer létrejöttek, korlátlanul sokszorosíthatók, és csak a törvény erejénél fogva lehet ezekből hiányt előidézni azért, hogy az ilyen eszmék előállítására ösztönzést adjanak. Ennek ellenére sem

nyilvánvaló, hogy az efféle erőltetett és művi hiány vajon a leghatékonyabb módja-e annak, hogy ösztönözzük az emberi kreativitás folyamatait. Igencsak kétlem, hogy létezik akár egyetlenegy olyan nagy irodalmi mű, amely nem állna rendelkezésünkre akkor, ha a szerző nem tudta volna exkluzív szerzői jogvédelem alá vonni művét; nekem úgy tűnik, hogy a szerzői jog melletti érvelés szinte kizárólag attól a körülménytől függ, hogy az olyan rendkívül hasznos munkákat, mint az enciklopédiák, szótárak, tankönyvek és más referenciaműveket nem állítanak elő, ha, miután már létrejöttek, sokszorosíthatók lennének.

Hasonlóképpen a probléma ismételt újrajvizsgálata sem demonstrálta, hogy az újításokra vonatkozó szabadalmi jogok megszerzhetősége ténylegesen bővítené az új technikai tudás áramlását ahelyett, hogy a kutatás pazarló koncentrációjához vezetne olyan problémák esetében, amelyek megoldása a közeljövőben várható, és ahol a törvény következményeként az, aki a megoldást egy másodperccel a másik előtt találja meg, megszerzi az újítás felhasználásának exkluzív jogát egy hosszú időszakra (Machlup, 1962).

A spontán rend elemeinek szerveződése

Miután már írtam az értelem hivalkodásáról és a spontán rendbe való „racionális” beavatkozás veszélyeiről, még kell néhány intő szót ejtenem. Központi célom szükségessé tette, hogy hangsúlyozzam azoknak a viselkedési szabályoknak a spontán evolúcióját, amelyek elősegítik az önszerveződő struktúrák kialakulását. A bővített vagy makrorend spontán jellegének hangsúlyozása azonban félrevezető lehet, ha azt a benyomást kelti, hogy a makrorendben a tudatos szervezés sohasem fontos.

A spontán makrorend elemei az egyének különböző gazdasági megállapodásai *éppúgy*, mint a tudatos szerveződések megállapodásai. Sőt azt is mondhatjuk, hogy az egyéni jog evolúciója nagyrészt abból áll, hogy lehetővé teszi a kötelező felhatalmazás nélküli önkéntes szerveződések létét. De mint ahogy az általános spontán rend bővül, éppen úgy növekednek az azt alkotó egységek méretei is. Elemei egyre kevésbé állnak az egyének gazdaságaiból, inkább olyan szervezetekből, mint a cégek és társaságok, illetve a közigazgatási testületekből. A viselkedési szabályok közül – amelyek lehetővé teszik a bővülő spontán rend kialakítását – néhány a nagy rendszerekben való működéshez alkalmazkodó tudatos szerveződések létrejöttét segíti elő. Azonban ezek között az átfogóbb jellegű tudatos szervezeti típusok között soknak ténylegesen csak egy még átfogóbb, spontán rendben van helye, és semmiképpen sem volna helyénvaló egy olyan általános rendben, amely maga is tudatosan szervezett.

Egy másik, ehhez kapcsolódó ügy is félrevezetővé válhat. Korábban említést tettünk a különféle tulajdoni jogok egyre növekvő differenciálódásáról a vertikális

vagy hierarchikus dimenzióban. Ha ebben a kötetben máshol időnként úgy beszélünk az egyéni tulajdon szabályairól, mintha az egyéni tulajdon tartalma egységes és állandó lenne, ezt mindenképpen egyszerűsítésnek kell tekinteni, ami félrevezetővé válhatna, ha a már említett minősítés nélkül értelmeznék. Tulajdonképpen ez az a terület, ahol a spontán rend kormányzati kereteiben a legnagyobb előrehaladás várható, de amit mi itt nem tudunk részletesebben megvizsgálni.

A PIAC EVOLÚCIÓJA: KERESKEDELEM ÉS CIVILIZÁCIÓ

Minden annyit ér, amennyit a konyhára hoz.

Samuel Butler

Ahol kereskedelem folyik, ott finomak a szokások.

Montesquieu

A rend bővülése az ismeretlen felé

Miután áttekintettük már azoknak a körülményeknek egy részét, amelyekből a bővített rend kialakult, és azt, hogy ez a rend hogyan hozza létre és kívánja meg az egyéni tulajdont, a szabadságot és az igazságot, most már nyomon követhetünk néhány további kapcsolódást úgy, hogy közelebből megvizsgálunk néhány olyan dolgot, amelyekre már utaltunk. Nevezetesen a kereskedelem fejlődését, valamint azt a szakosodást, amely hozzá kapcsolódik. Ezeket a fejleményeket, amelyek nagyban hozzájárultak a bővített rend kiterjedéséhez, kevéssé értették abban az időben, sőt utána évszázadokon át még a legnagyobb tudósok és filozófusok sem; bizonyára soha senki tudatosan nem rendezte őket.

Az idő, a körülmények és a folyamatok, amelyekről írok, belevesznek az idő ködébe, és a részleteket megközelítő hitelességű pontossággal sem lehet kivenni. Némi szakosodás és csere már az egészen korai kisközösségekben kifejlődhetett, az olyan közösségekben, amelyeket teljes mértékig a tagok beleegyezése irányított. Némi kereskedelemféle létrejöhetett, amikor a primitív emberek az állatok vándorlását követve szembetalálkoztak más emberekkel és emberek csoportjaival. Bár meggyőző régészeti bizonyítékok vannak a nagyon korai kereskedelem létrejöttére, ezek a leletek nemcsak nagyon ritkák, hanem tendenciájukban félrevezetőek is. Az alapvető cikkeket, amelyek beszerzését a kereskedelem szolgálta, általában nyom nélkül elfogyasztották, miközben bizonyos ritkaságokat, amelyeket azért hoztak, hogy kísértésbe vigyék a szükséges cikkek tulajdonosait, hogy tőlük megváljanak, gyakran megtartották, és ezért maradandóbbak is voltak. A legfontosabb pozitív bizonyítékaink az ékszer, a fegyverek és a szerszámok, miközben csak az elkészítésükhöz felhasznált alapvető természeti erőforrásoknak az adott helyszínen lévő hiányából következtethetünk arra, hogy ezeket az erőforrásokat

kereskedelem révén kellett beszerezniük. Az sem valószínű, hogy a régészek valaha is megtalálnák azt a sőt, amelyet az emberek nagy távolságokról szereztek be; de az, amit a só előállítói fizetségként megkaptak, gyakran fennmaradt. Azonban nem a luxuscikk utáni vágy, hanem a szükségesség volt az, ami a kereskedelmet nélkülözhetetlen intézménnyé tette, és amelynek az ősi közösségek egyre inkább valósággal a saját létüket is köszönhatték.

Ákárhogy is történt, a kereskedelem kétségkívül nagyon korán megjelent, és a távolsági, illetve olyan cikkekkel folytatott kereskedelem, amelyek forrását nagy valószínűséggel nem ismerték a velük foglalkozó kereskedők, sokkal régiebb, mint bármi más, ma még felkutatható kapcsolat egymástól távollévő csoportok között. A modern régészet megerősíti, hogy a kereskedelem régiebb keletű, mint a földművelés vagy bármilyen más fajta rendszeres termelés (Leakey, 1981: 212.). Európában már a paleolitikum idejéből találtak nagy távolságot felölelő kereskedelem nyomait, legalább harmincezer évvel ezelőttről (Herskovits, 1948, 1960). Nyolcezer évvel ezelőtt Çatal Hüyük Anatóliában és Jeriko Palesztinában kereskedelmi központtá vált a Fekete- és a Vörös-tenger között, még azelőtt, hogy a kerámia és fémkereskedelem megindult volna. E két város korai példával szolgál azokról a „drámai népességnövekedésekről” is, amelyeket gyakran kulturális forradalomként emlegetnek. Később, „a Krisztus előtti 7. évezred végére tengeri és szárazföldi utak hálózata alakult ki, hogy obszidiánt szállítsanak Mélosz szigetéről Kis-Ázsia és Görögország szárazföldi részére” (lásd: S. Green bevezetőjét Childe, 1936/1981-hez; továbbá Renfrew, 1973: 29., valamint Renfrew, 1972: 297–307.). Létezik „bizonyíték az igen kiterjedt kereskedelmi hálózatok léteire, amelyek Beludzsisztánt (Nyugat-Pakisztánban) kötötték össze Nyugat-Ázsia régióival már Krisztus előtt 3200-nál korábban” (Childe, 1936/1981: 19.). Azt is tudjuk, hogy a dinasztiai előtti Egyiptom gazdasága kimondottan a kereskedelemre épült (Pirenne, 1934).

A homéroszi időkben a rendszeres kereskedelem fontosságát az *Odüsszeiának* az a története (I., 180–184.) jelzi, amelyben Athéné egy rézre cserélendő vasat szállító hajó kapitányának álöltözetében jelenik meg Thélemakhosz előtt. A régészeti leletek tanúsága szerint az a hatalmas kereskedelmi fellendülés, amely lehetővé tette a klasszikus civilizáció későbbi gyors növekedését, úgy tűnik, abban az időben ment végbe, amelyre szinte semmilyen történeti forrásanyag nem áll rendelkezésünkre, azaz a Krisztus előtt 750-től 550-ig terjedő kétszáz év alatt. A kereskedelem bővülése, nagyjából ugyanebben az időben, gyors népességnövekedést is hozott magával a görög és a föníciai kereskedelmi központokban. Ezek a központok olyannyira rivalizáltak egymással a kolóniák létrehozásában, hogy a klasszikus kor kezdetére a nagy kulturális központokban az élet teljes mértékben a rendszeres piaci folyamatok függvényévé vált.

A kereskedelem léte ezekben a korai időkben megkérdőjelezhetetlen, és szerepe a rend elterjesztésében éppúgy megkérdőjelezhetetlen. Mégis, az ilyen piaci folyamatok kiépítése nyilvánvalóan nem mehetett könnyen végbe, és bizonyára a

korai törzsek nagymérvű felbomlásának kellett kísérnie. Még ott is, ahol az egyéni tulajdonnak valami elismerése már kialakult, más és korábban teljesen ismeretlen viselkedési módokra lett volna szükség, még mielőtt a közösségek hajlandóak lettek volna megengedni tagjaiknak, hogy idegenek használatára (és olyan célokra, amelyeket még maguk a kereskedők is csak részlegesen értettek, hát még a helyi lakosok) elvigyenek a közösségben kívánatosnak tartott cikket, amelyek egyébként a helyi közösség rendelkezésére álltak volna. Például a feltörekvő görög városok hajósai, akik olajjal vagy borral töltött agyagkorsókat vittek a Fekete-tengerre, Egyiptomba vagy Szicíliába, hogy gabonára cseréljék, ebben a folyamatban olyan dolgokat, amelyeket a szomszédok maguk is igencsak kívántak, vittek olyan embereknek, akikről a saját szomszédok gyakorlatilag semmit sem tudtak. Azáltal, hogy ezt megengedték, a kiscsoport tagjai biztosan elvesztették a tájékozódási képességüket, és meg kellett kezdeniük egy, a világ újfajta értelmezése felé történő orientációt, amelyben a kiscsoport fontosságának sokat kellett veszítenie eredeti fontosságából. Ahogyan Piggott elmagyarázza *Ancient Europe* című művében: „Bányakutatók és bányászok, kereskedők és közvetítők, a szállítmányok és karavánok szervezése, koncessziók és megállapodások, idegen népek és távoli földek szokásainak fogalma – mindezek részét képezték a társadalmi felfogás kiterjedésének, amit a ... bronzkorba való belépés technológiai lépése megkövetelt” (Piggott, 1965: 72.). Ugyanez a szerző írja a második évezred középső bronzkoráról: „a tengeri, folyami és szárazföldi utak hálózata nemzetközi jelleget kölcsönöz e korszak bronzművességének, és hasonló technikákat, stílusokat találunk széles körben elterjedve Európa egyik végétől a másikig” (uo., 118.).

Milyen viselkedési módok könnyítették meg ezeket az új eljárásokat, és kísérték nemcsak a világnak ezt az újfajta értelmezését, hanem a stílusoknak, technikáknak és viszonyulásoknak ezt a fajta „internacionalizálását” (a kifejezés természetesen anakronisztikus) is? Legalábbis a vendégszeretnek, a védelemnek és az áthaladás biztosításának (lásd: a következő részt) közéjük kellett tartoznia. A primitív törzsek bizonytalan határu területeit feltehetően már igen korán keresztül-kasul hálózták az egyének közötti ilyen viselkedési módokon alapuló kapcsolatok. Az efféle személyes kapcsolatok alkothatták azon láncolatoknak az egymást követő szemeit, amelyeken a „nyomelemek” kicsi, mégis nélkülözhetetlen mennyiségeit nagy távolságokon át adták-vették. Ez tette lehetővé az ülfoglalkozások, és így a szakosodás létrejöttét sok új településen – és végül is elvezetett a népsűrűség növekedéséhez. Egy láncreakció kezdődött meg: nagyobb népsűrűség, ami a szakosodás, vagyis a munkamegosztás lehetőségeinek a felfedezéséhez vezet, ami azután a népesség és az egy főre jutó jövedelem további növekedését eredményezi, amiből újabb népességnövekedés fakadt, és így tovább.

A kereskedelem tette lehetővé világszerte a nagyobb népsűrűséget

Ezt az új települések és a kereskedelem által kiváltott láncreakciót közelebbről is megvizsgálhatjuk. Miközben néhány állat olyan meghatározott és meglehetősen korlátozott környezeti „rések”-hez adaptálódott, amelyekeken kívül aligha élhetnek meg, az emberek és néhány más állatfaj, mint például a patkányok, képesek voltak szinte a föld teljes területén létező bármilyen körülményekhez alkalmazkodni. Ez aligha tudható be kizárólag az *egyének* alkalmazkodásának. Csak nagyon kevés és viszonylag kis kiterjedésű olyan hely volt, amely el tudta volna látni a vadászok és gyűjtögetők kicsiny hordáit mindazzal, amire még a legprimitívebb szerszámot használó csoportoknak is szükségük volt a megállapodott léthez, és még kevésbé mindazzal, amire szükségük volt a föld megműveléséhez. A máshol élő társaik támogatása nélkül a legtöbb emberi lény vagy lakhatatlannak találná azokat a helyeket, ahol megtelepedni szeretne, vagy pedig csak nagyon gyéren lakhatóknak.

Feltehetőleg az a kevés, viszonylag önellátó rés, ami valóban létezett, volt egy-egy területen az első, amit állandó jelleggel elfoglaltak és megvédték a betolakodók elől. Az ott élő emberek mindazonáltal megismerkedtek szomszédos helyekkel, ahol majdnem minden szükséges dolgot megtaláltak és ahol csupán olyan javak hiányoztak, amelyekre csak időnként volt szükségük: kovakő, hús az íjakra, ragasztóanyagok, hogy a vágóéleket a nyélbe rögzíthessék, cserzőanyagok és hasonlók. Bízva abban, hogy ezeket az igényeket kielégíthetik, ha időnként visszatérnek jelenlegi otthonaikba, elvándoroltak csoportjaiktól, és elfoglalták ezeket a szomszédos helyeket vagy akár egészen új területeket, még messzebb a gyéren lakott kontinensek más részein. A személyek és szükséges javak e korai mozgásainak a fontosságát nem lehet csak volumenükkel mérni. Az import elérhetősége nélkül – még akkor is, ha az akkori fogyasztásnak csak egy elhanyagolható részét alkotta egy adott helyen – lehetetlen lett volna, hogy ezek a korai telepesek fentartsák magukat és még kevésbé, hogy szaporodjanak.

Mindaddig, amíg az otthonmaradottak még ismerték az elvándorlókat, hazalátogatásaik a készletek feltöltése végett nyilván nem okoztak különösebb gondot. Néhány generáció múltával azonban az eredeti csoportok leszármazottai nyilván idegenekké váltak egymás számára; és az eredeti önellátó helyek lakosai elkezdtek védeni önmagukat és tartalékaikat. Annak érdekében, hogy megengedjék nekik az eredeti területre való belépést, a csak ott megkapható különleges anyagok beszerzése céljából, a látogatóknak – már csak békés szándékaik jelzésére és az ottaniak vágyainak felkeltésére is – ajándékokat kellett hozniuk. Az volt a legjobb, ha ezek az ajándékok nem a helyileg is kielégíthető napi szükségleteket célozták meg, hanem kívánatos új és szokatlan ékszerek vagy ételkülönlegességek voltak. Ez az egyik oka annak, hogy az ilyen tranzakciók egyik oldalán felajánlott tárgyak miért olyan gyakran „luxuscikkek” – ami aligha jelenti azt, hogy a cserélt tárgyak nem életszükségletet elégítettek ki a másik oldal számára.

Eredetileg az ajándékok cseréjére épülő rendszeres kapcsolatok valószínűleg olyan családok között alakultak ki, amelyeket a vendégszeretet kölcsönös kötelezettsége kötött egymáshoz bonyolult módokon, a törzsön kívüli házasodás rituáléi révén. Nincs kétség afelől, hogy az átmenet az ilyen családtagoknak és rokonoknak történő ajándékadás szokásától a vendégfogadók ennél személytelenebb intézményeinek megjelenéséig, valamint az „ügynökök” fellépéséig – akik rutinszerűen fogadtak ilyen látogatókat, és beszerezték nekik az engedélyt eléggé hosszú idejű tartózkodásra ahhoz, hogy beszerezhessék, amire szükségük van – és innen a relatív hiány által meghatározott árfolyamokon történő csere gyakorlatáig igen lassú volt. De azzal a felismeréssel, hogy létezik egy még elfogadható minimum és egy olyan maximum, amelynél a tranzakció már nem éri meg, meghatározott árak alakultak ki fokozatosan, adott tárgyra. Ugyancsak a tradicionális egyenértékek elkerülhetetlenül fokozatosan alkalmazkodtak a megváltozott feltételekhez.

Mindenesetre a korai görög történelemben megtaláljuk a *xenosz*, a vendégbarát igen fontos intézményét, aki biztosította az egyedi bebocsáttatást és a védelmet az idegen területen. Sőt, azt kell mondanunk, hogy a kereskedelemnek nagyon is a személyes kapcsolatokból kellett kifejlődnie, még akkor is, ha a harcos arisztokrácia úgy állította be, mintha az nem lenne más, mint az ajándékok kölcsönös cseréje. És nemcsak a már gazdagok engedhették meg maguknak, hogy vendégszeretetüket felajánlják más régiókból származó bizonyos családok tagjainak: az ilyen kapcsolatok gyorsan gazdaggá tehettek embereket azáltal, hogy biztosították azokat a csatornákat, amelyeken keresztül a közösségük fontos igényeit ki lehetett elégíteni. A püloszi és a spártai *xenosz*, akikhez Thémakhosz elmegy (*Odüsszeia*: III.), hogy híreket szerezzen „sokfele bolygott” atyjáról, Odüsszeuszról, valószínűleg ilyen kereskedelmi partnerek voltak, akik gazdagságuk révén emelkedtek királyi rangra.

A kívülállókkal való előnyös kereskedelem bővülő lehetőségei nyilvánvalóan segítettek a szolidaritástól, a közös céloktól és az eredeti kiscsoportok kollektivizmusától való, addigra már végbement elszakadásnak a megerősítésében. Mindenesetre néhány egyén elszakadt vagy elbocsátást nyert a kisközösség szorításából, kötelezettségei alól, és nemcsak új közösségek betelepítését kezdte meg, hanem lefektette az alapokat az egészen más közösségek tagjaival való kapcsolattartás hálózatához is – amely hálózat végül is számtalan áttétellel és elágazással, de az egész földet betérítette. Az ilyen egyének számára lehetővé vált, hogy bár nem tudatosan és szándékosan, de hozzájáruljanak egy bonyolultabb és bővebb rend – egy olyan rend, amely messze meghaladta a saját vagy a kortársaik látókörét – felépítéséhez.

Az ilyen rend megteremtéséhez az egyéneknek olyan célokra kellett felhasználniuk az információt, amelyet csak ők maguk ismertek. Ezt nem teheték volna meg bizonyos szokások előnyei nélkül, ilyen volt például a *xenosz* tisztelete is, amelyet közösen követtek egészen távoli csoportokkal. Ezeknek a viselkedési mó-

doknak közöseknek kellett lenniük; de az ilyen viselkedési módot követő egyének egyének partikuláris tudása és céljai eltérhettek, és akár privilegizált információra alapulhattak. Ez azután tovább ösztönözte az egyéni kezdeményezést.

Mert csak egy egyén, és nem a csoportja szerezhetett békés bebocsáttatást az idegen területre, és csak ő tudott így olyan tudásra szert tenni, ami társainak nem állt rendelkezésére. A kereskedelem nem épülhetett kollektív tudásra, csakis és kizárólag az elkülöníthető egyéni tudásra. Csak az egyéni tulajdon növekvő elismertsége tette lehetővé az egyéni kezdeményezés ilyen alkalmazását. A hajósokat és más kereskedőket az egyéni haszonszerzés vezette; ennek ellenére városaik gazdagsága és növekvő lakosságuk megélhetése – amit ők tettek lehetővé haszonszerzésükkel a kereskedelem, és nem a termelés révén – csak úgy maradhatott fenn, ha az ő kezdeményezésük egyre újabb lehetőségek felfedezésére töretlenül folytatódott.

Még mielőtt valakit félrevezetnék az itt leírtakkal, szeretném emlékeztetni az olvasót: az, hogy az emberek *miért* fogadtak el valamilyen új szokást vagy újítást, csak másodlagos jelentőségű. Sokkal fontosabb az, hogy egy szokás vagy újítás fennmaradásához két megkülönböztethető előfeltételnek kellett teljesülnie. Először is léteznie kellett olyan feltételeknek, amelyek lehetővé tették bizonyos viselkedési módok sok generáción keresztül fennmaradását, még hozzá olyan viselkedési módokét, amelyeknek az előnyeit vagy hasznát nem szükségszerűen értették meg vagy értékelték. Másodsor, annak a csoportnak, amelyik ilyen szokásokat követett, megkülönböztethető előnyökhöz kellett jutnia, miáltal képesek lettek gyorsabban növekedni, mint a többiek, és végül meghaladni, illetve beolvasztani azokat, akik ilyen szokásokat nem követtek.

A kereskedelem régebbi, mint az állam

Hogy az emberi faj végül is be tudta telepíteni a Föld legnagyobb részét ennyire sűrűn, lehetővé téve, hogy fenntartsa nagyszámú népességet még olyan régiókban is, ahol az életszükségletek közül szinte semmit sem lehet helyben fedezni, az annak az eredménye, hogy az emberiség megtanulta, mint egy hatalmas test, amely kinyújtózkodik, hogy eljusson a legtávolabbi sarkokba is, és minden egyes területről megszerezze azokat a különféle hozzávalókat, amik az egész táplálásához szükségesek. Talán már nem fog sokáig tartani, amíg az Antarktiszt is lehetővé teszi sok ezer bányásznak, hogy bőséges megélhetést szerezzen ott. Egy űrbéli megfigyelő szemében a Föld felületének ez az átszövése egyre változóbb megjelenési formákban organikus növekedésnek tűnhet, de nem az volt: egyének tökéletesítették, érték el, nem őstőneiket, hanem tradicionális szokásokat és szabályokat követve.

Az egyedi kereskedő és vendéglátó ritkán tud (mint ahogyan elődeik is ritkán tudtak) valami sokat a partikuláris egyéni igényekről, amelyeket kiszolgálnak.

Nincs is szükségük ilyen tudásra. Sőt, ezek közül az igények közül sok csak valamikor az oly távoli jövőben fog majd felmerülni, hogy senki sem láthatja még az általános körvonalait sem.

Minél többet tanul az ember a gazdaságtörténeetről, annál inkább félrevezetőnek tűnik az az elképzelés, hogy a magasan szervezett állam eredményei hozták létre a civilizáció korai fejlődésének csúcát. A kormányok által játszott szerepet nagyon is eltúlozzák a történelmi beszámolóokban, mert szükségszerűen sokkal többet tudunk arról, amit a szervezett kormány tett, mint arról, amit az egyedi erőfeszítések spontán koordinációja révén elértek. Ezt a tévhitet, ami a fennmaradt dolgok jellegéből, mint például a dokumentumokból és a műemlékekből adódik, jól példázza az a történet (egyébként remélem, hogy apokrif) a régészről, aki olyan következtetést vont le abból a tényből, hogy az árakra vonatkozó legkorábbi beszámoló egy kőoszlopba volt bevésve, hogy az árakat mindig a kormányok határozták meg. Ám ez alig rosszabb, mint amikor az ember egy jól ismert munkában azt az érvet találja, hogy mivel a babiloni városok ásatásainál megfelelő nyílt tereket nem találtak, ezért rendszeres piacok ott nem léteztek – mintha egy ilyen forró klímában a piacokat a szabad ég alatt tartották volna!

A kormányok gyakrabban akadályozták, mint kezdeményezték a távolsági kereskedelem fejlődését. Azok a kormányok, amelyek nagyobb függetlenséget és biztonságot adtak a kereskedőknek, hasznot húztak a kereskedelemből származó bővebb információból és nagyobb népességből. Mégis, amikor ráébredtek, hogy lakosaik mennyire függővé váltak bizonyos alapfontosságú élelmiszerek és anyagok importjától, gyakran megpróbálták ők maguk így vagy úgy biztosítani ezeket a készleteket. Néhány korai kormány például, miután a kereskedőktől tudomást szerzett a kívánatos erőforrások meglétéről, megpróbálta megszerezni ezeket az erőforrásokat katonai vagy gyarmatosító expedíciók szervezése révén. Az athéniak ilyen irányú kísérletei nem az elsők voltak, és biztosan nem az utolsók, de abszurd dolog ebből arra következtetni – mint ahogyan néhány modern író ezt megtette (Polanyi, 1945, 1977) –, hogy Athén legnagyobb gazdagsága és növekedése idején kereskedelmét „igazgatták”, azt a kormány szabályozta megállapodások révén, és a kereskedelem kötött árakon zajlott.

Ezzel szemben úgy tűnik, mintha hatalmas, erős kormányok újra és újra oly mértékben tönkretették volna a spontán tökéletesedést, hogy az a kulturális evolúció folyamatának korai kimúlását eredményezte. A Keletrómai Birodalom bizánci kormánya egy példa lehet erre (Rostovtzeff, 1930 és Einaudi, 1948). Kína története is sok példával szolgál arra, hogy a kormány megkísérelt olyan tökéletes rendet végrehajtani, amely az innovációt lehetetlenné tette (Needham, 1954). Ez az ország, amely technológiai és tudományos szempontból annyival fejlettebb volt Európánál – hogy csak egyetlen példával szolgáljunk: a Po folyó egy szakaszán 10 olajkútja működött már a tizenkettedik században – egészen biztosan annak köszönheti későbbi stagnálását, de semmiképpen sem korábbi haladását, hogy kormányainak óriási manipulációs hatalmuk volt. Nem más vezetett a

nagyon fejlett kínai civilizációnak Európa mögötti elmaradásához, mint az, hogy kormányai oly szorosan markukban tartották az országot, hogy nem hagytak lehetőséget az új fejlődés számára, miközben – mint ahogyan erre az utolsó fejezetben utalunk – Európa valószínűleg annak köszönheti rendkívüli expanzióját a középkorban, hogy akkor ott politikai anarchia volt (Baechler, 1975: 77.).

A filozófus vaksága

Hogy a vezető görög kereskedelmi központok, különösen Athén és később Korinthosz gazdagsága milyen kismértékben volt csak a tudatos kormánypolitika eredménye, és hogy ennek a gazdagságnak az igazi forrását milyen kevéssé értették meg, talán a legjobban az illusztrálja, hogy Arisztotelész teljesen értetlenül állt a fejlett piaci renddel szemben, amelyben élt. Bár időnként úgy citálják őt, mint az első közgazdászt, amit ő *oikonomiaként* tárgyal, az nem más, mint egy háztartásnak vagy legfeljebb egy tanyaszerű egyéni kisvállalkozásnak a vezetése. A piac nyereség-hajhászó erőfeszítéseire, melynek tanulmányozását ő *chrematistikának* nevezte, csak megvetéssel válaszolt. Bár az ő idejében az athéniak élete függött a távoli országokkal folytatott gabonakereskedelemtől, az ő ideális rendje az ún. *autarkhosz*, az önellátó rend volt. Bár biológusként is tisztelték, Arisztotelész bármely komplex struktúra kialakulásának két életfontosságú aspektusát nem látta meg, nevezetesen az evolúciót és a rend önformálását. Ahogy ezt Ernst Mayr (1982: 306.) kifejezi: „az az elképzelés, hogy az univerzum egy eredeti káoszából alakulhatott ki, vagy hogy magasabb organizmusok alacsonyabbakból fejlődhetnek ki, teljesen idegen volt Arisztotelész gondolkodása számára. Meg kell ismételnünk, Arisztotelész ellene volt bármiféle ervolúciónak”. Úgy látszik, Arisztotelész nem vette észre a „természetnek” (vagy *phüszisznek*) azt az értelmét, amely a növekedés folyamatát írja le (lásd: *A függelék*), és úgy tűnik, hogy az önszervező rendek közötti megkülönböztetés, amelyet a Szokratész előtti filozófusok jól ismertek – mint a spontán növekedő *koszmosz* és a tudatosan szervezett rend (mint például a hadsereg) közötti különbségtétel; utóbbit a korábbi gondolkodók *taxisz*-nak nevezték (Hayek, 1973: 37.) – is teljesen ismeretlen volt előtte. Arisztotelész számára az emberi tevékenység mindenféle rendje *taxisz* volt, azaz az emberi cselekvés tudatos szervezésének eredménye valamely szervező elme által. Mint ahogyan már korábban láttuk (első fejezet), Arisztotelész kifejezetten azt állította, hogy rend csak olyan helyen érhető el, amely elég kicsi ahhoz, hogy mindenki meghallhassa a hírnök kiáltását, azaz egy olyan helyen, amely könnyen áttekinthető (*euszünoptosz*, *Politeia*: 1326b és 1327a). „Egy túlzottan nagy szám”, jelentette ki (1326a), „nem vehet részt a rendben”.

Arisztotelész számára csak egy meglévő népesség ismert igényei adták meg a gazdasági erőfeszítések természetes vagy legitim indoklását. Az emberiséget, sőt a természetet is úgy kezelte, mintha mindig is jelen formájukban léteztek volna.

Ez a statikus nézet nem hagyott helyet az evolúció fogalmának, és megakadályozta abban is, hogy rákérdezzen: a meglévő intézmények miként jöttek létre. Az, hogy a meglévő közösségek, és minden bizonnyal az ő athéni polgártársainak a nagyobb része egyszerűen meg sem született volna, ha őseik megelégedtek volna akkori ismert igényeik kielégítésével, úgy tűnik, fel sem merült benne. Az előre nem látható változásokhoz való adaptáció kísérletező folyamata absztrakt szabályok követése révén, amelyek ha sikeresek, a létszám növekedéséhez és a szabályos minták kialakításához vezethetnek, teljesen idegen volt számára. Így Arisztotelész kialakította az etikaelmélet egy gyakori megközelítésének a mintáját is, mely szerint a szabályok hasznosságára vonatkozó, a történelem által felmutatott nyomra vezető jelek felismeretlenek maradnak, s mely szerint gazdasági szempontból a hasznosságot soha nem elemzik – mivel a teoretikusnak eszébe sem jutnak azok a problémák, amelyek megoldását az ilyen szabályok foglalhatják magukba.

Mínthogy Arisztotelész számára csak *a mások érdekében* végzett cselekvés fogadható el morális értelemben, a kizárólag személyes haszon céljából történő cselekvésnek szükségszerűen rossznak kell lennie. Az, hogy a legtöbb ember napi tevékenységét esetleg nem befolyásolták a kereskedelmi megfontolások, semmiképpen sem jelenti azt, hogy hosszabb időszakot tekintve az életük ne függött volna annak a kereskedelemnek a működésétől, amely lehetővé tette nekik, hogy lét-szükségeiket megvásárolják. Pedig a nyereségért való termelés, amit Arisztotelész természetellenesként bélyegzett meg, már jóval az ő ideje előtt alapjává vált annak a bővített rendnek, amely messze meghaladta a más személyek ismert igényeit.

Ahogy ma már tudjuk, az emberi tevékenységek struktúrájának evolúciójában a nyereségesség jelként működik, ami a szelekciót abba az irányba tolja el, amely az embert gyümölcsözőbbé teszi; csak az, ami nyereségesebb, fog szabályszerűen több embert élelmezni, mert az kevesebbet áldoz fel, mint amennyit ad. Ennyit legalábbis megérzett már néhány görög még Arisztotelész előtt. Sőt, az ötödik században – azaz Arisztotelész előtt – az első igazán nagy történész úgy kezdte a peloponnészoszi háború leírását, hogy eltűnődött rajta: a régi görögök életében „Nem volt még ... kereskedelem, nem alakultak félelem nélküli kapcsolatok sem a szárazföldön, sem a tengeren; ki-ki annyit birtokolt csak, amennyi a létfenntartásához szükséges volt. Nem halmoztak fel felesleges készleteket, nem vetették be a földet [...] könnyen továbbköltöztek, s nem is tettek szert hatalomra, mert nem voltak tekintélyes városaik, sem egyéb anyagi eszközeik” (Thuküdidész, I., 1., 2.*). Arisztotelész azonban nem vette figyelembe ezt a meglátást.

Ha az athéniak követték volna Arisztotelész tanácsát – egy olyan tanácsot, amely vak volt mind a közgazdaságtant, mind pedig az evolúciót illetően –, városuk igen gyorsan faluvá süllyedt volna, mert Arisztotelésznek az emberi rend ki-

* Ford. Muraközy Gyula.

alakulására vonatkozó nézete egy olyan etika felé irányította őt, amely – ha egyáltalán valaminek is – csak egy statikus állapotnak felelhetett meg. Doktrínái mégis uralták a filozófiai és a vallásos gondolkodást a következő kétezzer évben – annak ellenére, hogy ugyanennek a filozófiai és vallásos gondolkodásnak a nagy része egy igen dinamikus és gyorsan bővülő rend keretei között valósult meg.

A mikrorend erkölceinek Arisztotelész általi rendszerbe foglalása nemkívánatos utóhatásait felnagyította, amikor a tizenharmadik században Aquinói Tamás magáévá tette az arisztotelészi tanításokat, ami később elvezetett odáig, hogy a római katolikus egyház gyakorlatilag hivatalos tanítássá nyilvánította az arisztotelészi etikát. A középkori és a korai modern egyház kereskedelemellenes hozzáállása, a kamatnak uzsoraként való megbélyegzése, az igazságos árra vonatkozó tanítása és a nyereség megvető kezelése teljes mértékben Arisztotelészre vezethető vissza.

Persze a tizennyolcadik századra Arisztotelész befolyása az ilyen ügyekre (mint másokra is) gyengült. David Hume látta: a piac tette lehetővé, hogy „anélkül szolgáljunk egy másiknak, hogy igazán kedvesek legyünk hozzá” (1739/1886: II., 289.) vagy akár ismerjük őt; vagy hogy „a köz érdekében (cselekedjünk), bár az nem áll szándékunkban” (1739/1886: II., 296.), olyan rend révén, amelyben „még a rossz embereknek is érdekükben áll a köz érdekében cselekedni”. Az ilyen meglátásokkal az emberiség előtt felderengett az önszerveződő struktúra koncepciója, és ez azóta mindazon bonyolult rendek megértésének alapjává vált, amelyek az idáig csodáknak tűntek, amelyeket csak az ember saját elméjeként ismert dolognak valamiféle emberfölötti változata hozhatott létre. Ettől fogva fokozatosan megértették, hogy bizonyos meghatározott korlátok között a piac mindenkit képessé tesz arra, hogy saját egyéni tudását saját egyéni céljaira használja fel, miközben nem is ismeri azt a rendet, amelybe cselekedeteinek bele kell illeszkedniük.

E nagy előrehaladás ellenére, sőt ezt teljesen elhanyagolva jött létre az az arisztotelészi gondolkodás által még mindig átítatódott naiv és gyermekesen animista világnézet (Piaget, 1929: 359.), amely dominánssá vált a társadalomelméletben, és amely a szocialista gondolkodás alapját képezi.

AZ ÖSZTÖN ÉS AZ ÉSZ LÁZADÁSA

Meg kell védenünk magunkat attól a gondolattól, hogy a tudományos módszer gyakorlása kiteljesítené az emberi elme képességeit. A tapasztalat semminek sem mond olyannyira ellent, mint annak a hitnek, hogy a tudomány ilyen vagy olyan ágában kiváló emberről feltételezhetőbb lenne, mint bárki másról, hogy okosan gondolkodik hétköznapi ügyekben.

Wilfred Trotter

A tulajdon elleni kihívás

Bár Arisztotelész nem ismerte fel a kereskedelem fontosságát, és egyáltalán nem értette az evolúciót; és bár az arisztotelészi gondolkodás, amint beágyazódott Aquinói Tamás rendszerébe, alátámasztotta a középkori és a korai modern egyház kereskedelemellenes beállítódását, mégis valamivel később, elsősorban a tizenhetedik-tizennyolcadik századi francia gondolkodók körében történt az a néhány fontos fejlemény, amelyek együttesen az eddigi leghatásosabb kihívást jelentették a bővített rend központi értékeivel és intézményeivel szemben.

Az első ilyen fejlemény a racionalizmus egy bizonyos formájának – amit én „konstruktivizmusnak” vagy „scientizmusnak” nevezek (a franciák után) – egyre növekvő fontossága, amit a modern tudomány felemelkedésével hoztak összefüggésbe. A következő néhány évszázadra ez a konstruktivizmus gyakorlatilag rabul ejtette az ésszel és annak az emberi kapcsolatokban betöltött szerepével foglalkozó komoly gondolkodókat. A racionalizmusnak ez a formája volt a kiindulópontja azoknak a kutatásoknak, amelyeket én az elmúlt hatvan évben folytattam, olyan kutatásoknak, amelyek során megpróbáltam bemutatni, hogy az a bizonyos racionalizmus megfontolatlan, hogy a tudománynak és a racionalitásnak egy teljesen téves elméletét foglalja magába, amelyben az ésszel *visszaélnek*, és amely – itt ez a legfontosabb – okvetlenül az emberi intézmények jellegének és létrejöttének téves értelmezéséhez vezet. Arról az értelmezésről van szó, amely szerint az ész és a civilizáció legmagasabb értékeinek *nevében* a moralisták oda lyukadnak ki, hogy hízelegnek a viszonylag sikerteleneknek, és arra ösztönzik az embereket, hogy primitív vágyaikat elégítsék ki.

A racionalizmusnak ez a formája, amely a modern időkben René Descartes-tól

származik, nemcsak elveti a tradíciót, hanem azt is állítja, hogy a tiszta ész közvetlenül szolgálhatja vágyainkat bármiféle ilyen közvetítő nélkül, és képes arra, hogy egy új világot, egy új moralitást, új jogot, sőt új és megtisztult nyelvet alkosson önmagából. Bár az elmélet nyilvánvalóan hamis (lásd még: Popper, 1934/59 és 1945/66), még mindig uralja a legtöbb tudós és sajnos a legtöbb literátus ember, művész és értelmiségi gondolkodását is.

Talán azonnal minősítenem kell, amit leírtam, azzal, hogy hozzáteszem: a racionalizmusnak nevezhető izmuson belül vannak más áramlatok is, amelyek másképpen kezelik ezeket a dolgokat, például azok, amelyek az erkölcsös viselkedés szabályait az ész *részének* tekintik. Így John Locke elmagyarázta, hogy „az ésszel azonban, azt hiszem, nem a megértésnek arra a képességére utalunk, amelyik kialakítja a gondolatmeneteket és kikövetkezteti a bizonyítékokat, hanem a cselekvés meghatározott elveire, mely minden erkölcsi értéknek és mindannak, ami az erkölcsök kialakításához szükséges, a forrása” (1954: 11.). Ám a Locke-éhoz hasonló nézetek nagyon is kisebbségben maradtak a magukat racionalistáknak nevezők között.

A második, ehhez kapcsolódó fejlemény, ami kihívást jelentett a bővített renddel szemben, Jean-Jacques Rousseau munkájából és hatásából származott. Ez a fura gondolkodó – akit egyébként gyakran irracionalistának vagy romantikusnak neveztek – szintén a kartéziánus gondolatmenethez kapcsolódott, és mélyen függött attól. Rousseau mámorító ötletköttyvaléka uralkodóvá vált a „haladó” gondolkodásban, és elfelejtette az emberekkel, hogy a szabadság mint politikai intézmény *nem* úgy jött létre, hogy az emberek „küzdöttek” volna „a szabadságért” abban az értelemben, hogy meg akartak volna szabadulni a korlátoktól, hanem úgy, hogy küzdöttek az ismert és biztonságos egyéni birtok védelméért. Rousseau elfelejtette az emberekkel, hogy a viselkedés szabályai szükségszerűen korlátoznak, és hogy a rend ezek terméke; és hogy ezek a szabályok pontosan azáltal, hogy korlátozzák ama eszközök sorát, amelyeket az egyes személy saját céljaira felhasználhat, nagyban bővíti azoknak a céloknak a skáláját, amelyeket az egyén sikeresen követhet.

Rousseau volt az, aki – mikor deklarálta *A társadalmi szerződés* nyitó mondatában, hogy „az ember szabadnak született és mindenütt láncokban van”, és aki meg akarta szabadítani az embereket az összes „művi” korlátoktól – a vadembert haladó intellektuelek valóságos hőségévé tette, aki arra ösztönözte az embereket, hogy rázzák le magukról pontosan azokat a korlátokat, amelyeknek köszönhették a termelékenységüket meg a létszámukat; és megalkotta a szabadságnak egy olyan koncepcióját, amely e szabadság elérésének a legnagyobb akadályává vált. Miután megállapította, hogy az állati ösztön jobban irányítja az emberek közötti rendes együttműködést, mint *akár* a tradíció, *akár* az ész, Rousseau kitalálta a fiktív népakaratot vagy „általános akaratot”, amelyen keresztül a nép „egyetlen lényvé, eggyé válik” (*A társadalmi szerződés*, I., vii; lásd: Popper, 1945/1966: II., 54.). Talán ez a modern intellektuális racionalizmus végzetes önhittségének a fő

forrása, ami azt ígéri, hogy visszavezet bennünket a paradicsomba, ahol természetes ösztöneink és nem azok tanult korlátozása tesz majd képessé bennünket arra, hogy „uralmunk alá hajtsuk a földet”, ahogyan azt a *Genézis* könyvében parancsba kaptuk.

E nézet elismerten nagy csábítása aligha köszönheti erejét (akármit állít is) az észnek vagy a bizonyítékoknak. Mint ahogyan láttuk, a vadember igencsak messze volt a szabadtól; és nem lett volna képes a világ fölötti uralkodásra. Valójában igen keveset tehetett, hacsak az egész csoport, amelynek tagja volt, hozzá nem járult. Az egyéni döntés feltételezte az ellenőrzés egyéni szféráit, és így csak az egyéni tulajdon evolúciójával vált lehetővé, melynek kifejlődése azután rakta le az alapokat a törzsfőnök vagy a falusi vének – vagy az egész kollektíva – látókörét meghaladó bővített rend növekedése számára.

Ezen ellentmondások ellenére is kétségtelen, hogy Rousseau méltatlankodása igen hatásos volt, és hogy az elmúlt két évszázadban megrázta a civilizációt. Sőt, bármilyen irracionalista volt is, mégis éppen a haladáspártiakat vonzotta azzal a karteziánus behízsgálással, hogy *racionálisukat* felhasználva megszerezhetik és igazolhatják természetes ösztöneik közvetlen kielégítését. Miután Rousseau engedélyt adott az intellektueleknek arra, hogy lerázzák magukról a kulturális korlátokat, hogy legitimitást adjanak a szabadságot lehetővé tevő korlátozásoktól mentes „szabadság” megszerzésére irányuló kísérleteknek, és hogy ezt a támadást a szabadság alapjai ellen „felszabadításnak” *nevezzék*, a tulajdon egyre inkább gyanússá vált, és már korántsem ismerték el olyan sokan a bővített rend létrehozásának kulcstényezőjeként. Ehelyett egyre többen feltételezték, hogy az egyéni tulajdon elhatárolására és átadására vonatkozó szabályok helyettesíthetők az annak felhasználásáról hozott központi döntésekkel.

S valóban, a tizenkilencedik századra a tulajdonnak a civilizáció fejlődésében betöltött szerepéről folyó komoly intellektuális értékelés, úgy tűnik, valamiféle tiltás alá esett sok helyen. Ebben az időben a tulajdon fokozatosan gyanússá vált azok körében, akiktől elvárható lett volna a tulajdon kutatása. A témát megkerülték az emberi kooperáció struktúrája racionális átalakításában hívó progresszívek [hogy ez a tiltás fennmaradt még a huszadik században is, azt jól példázza Brian Barry kijelentése (1961: 80.) a felhasználásról és az „analiticitásról”, ahol az igazság „már analitikusan kötődik az »érdemhez« és a »szükséglethez«, így aztán teljesen helyénvaló azt állítani, hogy a Hume által »igazság szabályainak« nevezettek közül néhány igazságtalan”, és Gunnar Myrdal későbbi gunyoros megjegyzése a „tulajdon és a szerződés tabuiról” (1969: 17.)]. Az antropológia megalapítói például egyre inkább elhanyagolták a tulajdon kulturális szerepét, olyannyira, hogy E. B. Tylor kétkötetes *Primitive Culture* (1871) című munkájában például sem a tulajdon, sem a tulajdonlás nem jelenik meg a tárgymutatóban, miközben E. Westermarck – aki azért egy hosszú fejezetet szánt a tulajdon tárgyalásának – már Saint-Simon és Marx hatása alatt úgy kezeli a tulajdont, mint a „munka nélkül szerzett jövedelem” kifogásolható forrását, és ebből arra a konk-

lúzióra jut, hogy „a tulajdon törvénye előbb vagy utóbb radikálisan megváltozik” (1908: II., 71.). A konstruktivizmus szocialista elhajlásai befolyásolták a kortárs archeológiát is, de a gazdasági jelenségek megértésének teljes képtelenségét legdurvábban a szociológiában (és ami még rosszabb, az ún. tudásszociológiában) találjuk. A szociológiát magát is lehetne akár szocialista tudománynak nevezni, miután nyíltan úgy mutatták be, mint olyan valamit, ami képes a szocializmus új rendjének megalkotására (Ferri, 1895), vagy ahogy az utóbbi időben mondják, képes „a jövőbeli fejlődés előrejelzésére és a jövő alakítására vagy ... az emberiség jövőjének megalkotására” (Segerstedt, 1969: 441.). Hasonlóan a „naturologiához”, ami valaha úgy csinált, mintha képes lenne helyettesíteni a természet szakosodott kutatásait, a szociológia is uralkodói eleganciával hagyja figyelmen kívül az intézményes diszciplínák által szerzett tudást, amelyek már régóta tanulmányozzák az olyan kialakult struktúrákat, mint a jog, a nyelv és a piac.

Az előbb azt írtam, hogy az olyan tradicionális intézmények tanulmányozása, mint a tulajdon, „tiltás alá esett”. Ez aligha tekinthető túlzásnak, mert igencsak furcsa, hogy egy ennyire érdekes és fontos folyamatot, mint az erkölcsi tradíciók evolúciós kiválasztódását, oly kismértékben tanulmányozták, és hogy azt az irányt, amelyet ezek a tradíciók adtak a civilizáció fejlődésének, oly nagymértékben elhanyagolták. Persze ez nem fog furcsának tűnni egy konstruktivista számára. Ha az ember a „társadalommérnökség”-nek, azaz annak a nézetnek a téveszméjében leledzik, hogy az ember tudatosan választhatja meg, merre akar menni, nem fog fontosnak tűnni a szemében annak feltárása, hogy hogyan is érte el jelenlegi állapotát.

Csak úgy érintőlegesen érdemes megemlíteni, bár részletekbe itt most nem bocsátkozom, hogy a tulajdon és a tradicionális értékek elleni kihívás nemcsak Rousseau követőitől eredt: talán kevésbé fontos, de a vallásból is származott. Mert ennek a korszaknak a forradalmi mozgalmi (a racionalisztikus szocializmus és utóbb a kommunizmus) segítettek a tulajdon és a család alapintézményei elleni vallásos lázadás régi eretnek tradícióinak az újjáélesztésében. A korábbi századokban a gnosztikusok, a manicheusok, a bogumilok és a kathárok lázadtak így. A tizenkilencedik századra ezek a heretikusok már eltűntek, de az új vallásos forradalmárok ezrei jelentek meg, akik lelkesedésük igen nagy részét irányították a tulajdon és a család ellen, az ilyen korlátozások elleni primitív ösztönökre apellálva. Röviden, a magántulajdon és a család elleni lázadás nem korlátozódott a szocialistákra. A misztikumba és a természetfölöttibe vetett hiteket nemcsak azért hívták életre, hogy igazolják az ösztönök szokásos korlátozását, mint például a római katolicizmus és a protestantizmus uralkodó vonulataiban, hanem a periférikusabb mozgalmaknál is, de itt az ösztönök szabadon engedésének alátámasztására.

A helyhiány és kompetenciám elégtelensége is tiltja, hogy ebben a könyvben megtárgyaljam az atavisztikus reakció e második hagyományos tárgyát, amit éppen az előbb említettem: a családot. De legalábbis meg kell említenem, hogy úgy érzem: az új tényyszerű tudás bizonyos mértékig megfosztotta a szexuális erkölcs hagyomá-

nyos szabályait alapjuk egy részétől, és úgy tűnik, hogy ezen a területen lényegi változások bekövetkezése szükségszerű.

Miután megemlítettem Rousseau-t és átható befolyását, meg ezeket az egyéb történelmi fejleményeket is, ha másért nem, hát azért, hogy emlékeztessen olvasóimat: a tulajdon és a tradicionális erkölcsiség elleni lázadás a komoly gondolkodók részéről nem valami új dolog, most rátérek Rousseau és Descartes néhány huszadik századi szellemi örökösére.

Először azonban hangsúlyoznom kell, hogy nagyrészt el kell hanyagolnom itt ennek a lázadásnak a hosszú történetét és a különféle fordulatokat is, amelyeket ez vett a különböző országokban. Már sokkal azelőtt, hogy Auguste Comte bevezette volna a „pozitivizmus” kifejezést arra a nézetre, amely azt állította, hogy a „bizonyított etika” (értsd: az ész által bizonyított) az egyetlen lehetséges alternatívája a természetfölötti által „kinyilatkoztatott etikának” (1854: I., 356.), Jeremy Bentham kidolgozta a most jogi és erkölcsi pozitivizmusnak nevezett tanítás legkövetkezetesebb alapjait: azaz a jog és az erkölcsi rendszerek olyan konstruktivista értelmezését, amely szerint azok érvényessége és jelentése – állítólag – teljes mértékben megtervezőiknek akaratától és szándékától függ. Bentham maga is későn jött ebben a fejlődési sorozatban. Ez a konstruktivizmus magába foglalja a benthamista tradíciót, amelyet aztán John Stuart Mill és a későbbi angol liberális párt képviselt és folytatott, de gyakorlatilag minden kortárs amerikai is, akik magukat „liberálisoknak” nevezik (ellentétben néhány egészen másfajta gondolkodóval, akik gyakrabban találhatók meg Európában, és akiket szintén liberálisoknak neveznek, bár akikre az „öreg whig” név jobban illik, és akiknek a kiemelkedő gondolkodói közé tartozik Alexis de Tocqueville és Lord Acton). Ez a konstruktivista gondolkodásmód gyakorlatilag elkerülhetetlenné válik, ha – mint ahogyan egy élesszemű kortárs svájci elemző sugallja – az ember elfogadja azt az uralkodó liberális (értsd: „szocialista”) filozófiát, amely feltételezi, hogy az ember, már amennyiben a jó és a rossz közötti megkülönböztetésnek bármiféle jelentősége is van számára, képes rá és kell is, hogy meghúzza a vonalat közöttük (Kirsch, 1981: 17.).

A mi intellektueljeink és az ő „ésszerű szocializmus” hagyományuk

Amit én elmondtam az erkölcsökről és a tradícióról, a közgazdaságtanról és a piacról, továbbá az evolúcióról, nyilvánvaló ellentétben áll igen sok befolyásos gondolattal, nemcsak a régi szociáldarwinizmussal, amit az első fejezetben tárgyaltunk, és amit már nem sokan vélnek magukénak, hanem sok más múltbéli és jelenlegi nézettel is: Platón és Arisztotelész, Rousseau és a szocializmus alapítói, Saint-Simon, Karl Marx és még sok más gondolkodó nézeteivel is.

Sőt, érvelésem sarkalatos pontja – azaz, hogy az erkölcs és különösen a tulajdon, a szabadság és az igazság intézményei nem az ember racionalitásának teremtményei, hanem egy megkülönböztethető második képesség, amelyet a kulturális evolúció ruházott rá – ellentétben áll a huszadik század uralkodó intellektuális világgépével. A racionalizmus befolyása oly mély és átható volt, hogy általánosságban szólva minél intelligensebb egy művelt ember, annál valószínűbb, hogy nemcsak racionalista lesz, hanem hogy szocialista nézeteket vall (függetlenül attól, hogy eléggé doktriner-e ahhoz, hogy nézeteihez bármiféle címkét, ideértve a „szocialista” címkét is, kapcsoljon). Minél magasabbra mászunk az intelligencia létráján, minél többet beszélgetünk intellektuelekkel, annál valószínűbb, hogy szocialista meggyőződésre bukkanunk. A racionalisták általában intelligensek és intellektuelek; és az intelligens intellektuelek általában szocialisták.

Ha itt tehetek két személyes megjegyzést, feltételezem, hogy némi tapasztalattal a hátam mögött szólok erről a világgépről, mert ezeket a racionalista nézeteket vizsgáltam és kritizáltam szisztematikusan oly sok éve már, és ezeknek a nézeteknek az alapján alakítottam ki én is, hasonlóan generációm legtöbb nem vallásos európai gondolkodójához, a saját világnézetemet is, e század első éveiben. Akkor ez teljesen magától értődőnek tűnt, és e nézetek követése mutatta az utat a mindenféle kártékony babonák elkerüléséhez. Mivel én is eléggé sok időt töltöttem azzal, hogy nagy nehezen megszabaduljak ezektől a nézetektől – sőt, a folyamat során még azt is felfedeztem, hogy ezek a nézetek maguk is babonák –, semmiképpen sem állhat szándékomban személyeskedni azokkal a kemény megjegyzésekkel, amelyeket a következő oldalakon néhány szerzővel kapcsolatban találnak.

Ezen kívül, talán helyénvaló itt emlékeztetni az olvasót *On Why I Am Not a Conservative* című esszéjére (1960: *Postscript*) már csak azért is, hogy ne vonjanak le pontatlan következtetéseket. Bár érvelésem a szocialisták ellen irányul, éppoly kevésé vagyok tory konzervatív, mint ahogyan Edmund Burke. Az én konzervativizmusom olyan, amilyen, teljes mértékig és bizonyos határokon belül az erkölcsökre korlátozódik. Teljes mértékben a kísérletezés híve vagyok – sőt, sokkal nagyobb szabadság híve, mint amelyet a konzervatív kormányok általában megengednek. Amit azonban kifogásolok a racionalista intellektuelekkel kapcsolatban, akikről majd szó lesz, nem az, hogy kísérletezzenek; hanem az, hogy túl keveset kísérletezzenek, és amiről azt hiszik, hogy kísérletezés, arról általában kiderül, hogy banális – hiszen az ösztönök-höz való visszatérés gondolata legalább olyan közönséges, mint az eső, és mára már oly sokszor kipróbálták, hogy nem igazán világos, milyen értelemben tekinthető egyáltalán kísérletnek. Én azért emelek kifogást az ilyen racionalisták ellen, mert azt állítják, hogy kísérleteik – már amilyenek is azok – az ész eredményei; rájuk hűznek áltudományos metodikákat, és aztán miközben befolyásos követőket nyernek meg, és felbecsülhetetlen hagyományos viselkedési módokat (a próba – szerencse evolúciós kísérletei korszakainak az eredményeit) megalapozatlan támadásoknak teszik ki, saját „kísérleteiket” óva a vizsgálatától.

Kezdeti meglepetésünk, amikor kiderül, hogy az intelligens emberek általában szocialisták, alábbhagy, amikor ráébredünk, hogy az intelligens emberek természetesen hajlamosak az intelligencia túlértékelésére és annak feltételezésére, hogy a civilizációnk által nyújtott minden előnyt és lehetőséget a tudatos tervezésnek kell köszönnünk, nem pedig a tradicionális szabályok követésének. Annak a feltételezésére ugyancsak hajlanak, hogy meg tudunk szüntetni minden eddig fennmaradt, nem kívánatos tulajdonságot a még intelligensebb gondolkodás révén, a még helyénvalóbb tervezéssel és vállalkozásaink „racionális koordinációjával”. Ez aztán arra vezet, hogy az ember készséggel hajlik a központi gazdasági tervezésre és irányításra vonatkozó tanok felé, amelyek a szocializmus kedvelt hazugságai. Természetesen az intellektuelek magyarázatot követelnek mindenre, amit elvárnak tőlük, és nem szívesen fogadnak el viselkedési módokat csak azért, mert azok történetesen irányítják azokat a közösségeket, amelyekbe ők történetesen beleszülettek; ez aztán konfliktusba kergeti őket a fennálló viselkedési szabályokkal, de legalábbis igen rossz véleményük lesz azokról, akik szép csöndesen elfogadják ezeket a szabályokat. Ezenkívül érthető módon kapcsolódni akarnak a tudományhoz és a racionalitáshoz, ahhoz a rendkívüli haladáshoz, amit a természettudományok elértek az elmúlt néhány évszázadban, és mivel azt tanították nekik, hogy a konstruktivizmus és a scientizmus azok, amiről a tudomány és a racionalitás szólnak, nehezen hiszik el, hogy létezhet bármiféle hasznos tudás, ami nem a szándékos kísérletezésből származik, és nehezen fogadják el bármilyen tradíciónak az érvényességét, kivéve az ő saját racionalitási hagyományukat. Így aztán egy tekintélyes történész képes volt ezt leírni: „a tradíció szinte már definíciója folytán is kifogásolható, olyasmi, amin nevetni és sajnálkozni kell” (Seton-Watson, 1983: 1270.).

Definíció szerint: Barry (1961, fentebb említve) a moralitást és az igazságot immorálissá és igazságtalanná akarta tenni „analitikus definíció” révén; itt Seton-Watson ugyanezt a manővert próbálja a tradícióval elkövetni, már definíciója szerint is kifogásolhatóvá tenni. Még visszatérünk ezekhez a *szavakhoz*, ehhez az „újbeszélhez”* a hetedik fejezetben. Egyelőre azonban vizsgáljuk meg a tényeket.

Ezek a reakciók mind érthetőek, de megvannak a következményei. A következők különösen veszélyesek – a racionalitásra éppúgy, mint a moralitásra –, amikor nem annyira az ész valódi termékei iránti preferencia, mint az ész ilyen konvencionális hagyománya odáig vezeti az értelmiségieket, hogy elhanyagolják az ész elméleti korlátait, hogy figyelmen kívül hagyják a történelmi és tudományos információ világát, hogy tudatlanok maradjanak a biológiai tudományok és az emberrel foglalkozó tudományok, mint például a közgazdaságtan iránt, és hogy tévesen képviseljék hagyományos erkölcsi szabályaink eredetét és funkciót.

* George Orwell 1984 c. könyvében szereplő kifejezés magyar fordítása Sziójyártó Lászlótól.

Mint más hagyományokat is, az ész hagyományát is tanuljuk, az nem születik velünk. Az is *az ösztön és az ész között foglal helyet; és most alaposan meg kell vizsgálnunk az állítólagos racionalitás és igazság ezen tradíciója valós ésszerűségének és igazságának a kérdését.*

Erkölcsök és ész: néhány példa

Mielőtt úgy gondolnák, hogy túlzok, azonnal bemutatok néhány példát. De nem akarok igazságtalan lenni nagy tudósainkkal és filozófusainkkal szemben, akiknek a gondolatait fogom vitatni. Bár ők a saját véleményük szerint illusztrálják a probléma súlyosságát – azaz hogy filozófiánk és természettudományunk messze van attól, hogy megérthetnék a fő tradícióink által játszott szerepet –, ők maguk általában nem közvetlenül felelősek ezen nézetek elterjedéséért, mert hogy más dolguk is van. Ugyanakkor nem szabad feltételezni, hogy a megjegyzések, amelyek tenni fogok, csak e kiváló szerzők pillanatnyi vagy egyéni gondolkodásmódjának aberrációira vonatkoznak: ezek sokkal inkább következetes konklúziók, amelyeket az általánosan elfogadott racionalista tradíciókból vontak le. Én azt sem vonom kétségbe, hogy e nagy gondolkodók közül néhány igyekezett megérteni az emberi kooperáció bővített rendjét – de végül is csak arra jutottak, hogy határozott, bár gyakran öntudatlan ellenzőivé váltak e rendnek.

Azok, akik a legtöbbet tették ezeknek az eszméknek az elterjesztéséért, akik a konstruktivista racionalizmus és a szocializmus valódi hordozói, azok nem ezek a kiváló tudósok. Ők általában inkább az ún. „intellektuelek”, akiket máshol (1949/1967: 178–94.) – nem túl kedvesen – profi „használtgondolat-kereskedőknek” neveztem: tanárok, újságírók és „médiaszemélyiségek”, akik miután felszívták a tudomány folyosóin keringő pletykákat, kinevezik magukat a modern gondolkodás képviselőinek, úgy állítják be magukat, mint akiknek a tudása és erkölcsi tisztasága felsőbbrendű mindazokéval szemben, akik változatlanul nagy becsben tartják a hagyományos értékeket, olyan emberekként tetszelegnek, akiknek a kötelességük az, hogy új gondolatokat mutassanak a nyilvánosságnak, és akik számára – annak érdekében, hogy árujuk újszerűnek tűnjön – kötelező a konvencionálist megvetéssel illetni. Az ilyen emberek számára – már csak az általuk betöltött pozíciók miatt is – az „újdonság” vagy a „hír”, és nem az igazság lesz a fő érték, bár aligha ez a szándékuk – annak ellenére, hogy amivel azután előjönnek, az gyakran semmivel sem újabb, mint amennyire igaz. Aztán az ember eltűnődhet azon is, hogy vajon ezeket az intellektueleket nem az a sértődés motiválta-e, hogy ők, akik annyival jobban tudják, mit kellene csinálni, olyan sokkal kevesebb fizetést kapnak, mint azok, akiknek az instrukciói és tevékenysége ténylegesen is irányítja a gyakorlati dolgokat. A tudományos és technológiai előrehaladás ilyen irodalmi értelmezői, akik közül H. G. Wells már csak a munkája szokatlanul kiváló minősége miatt is nagyon jó példa lenne, szóval ők sokkal többet

tettek a központilag irányított gazdaság – amelyben mindenki megkapja a maga feladatát és az őt illető részt – szocialista eszméjének az elterjesztéséért, mint az igazi tudósok, akiktől nézeteik nagy részét kölcsönözték. Egy másik ilyen példa a korai George Orwell, aki egyszer azzal érvelt, hogy „mindenki, aki az eszét használja, tökéletesen jól tudja: a lehetőségek közé tartozik, hogy a világ legalábbis potenciálisan rendkívül gazdag” olyannyira, hogy „fejleszthetnénk azt, amennyire csak lehet, és mindannyian úgy élhetnénk, mint a hercegek, feltéve, hogy akarnánk”.

Itt nem fogok az olyan emberek, mint Wells vagy Orwell munkásságára koncentrálni, inkább azokra a nézetekre, amelyeket a legnagyobb tudósok hangoztattak. Kezdhethetnénk is Jaques Monod-val. Monod nagy ember volt, akinek a tudományos munkásságát őszintén tiszteltem, alapvetően ő volt a modern molekuláris biológia megalkotója. Azonban etikai reflexiói egészen más minőséget tükröznek. 1970-ben a Nobel-alapítvány szimpóziumán, amely „Az értékek helye a tények világában” témával foglalkozott, kifejtette: „a tudományos fejlődés végérvényesen tönkerezúzta, abszurditássá tette és a teljesen értelmetlen álmodozás szférájába irányította azt az elképzelést, hogy az etika és az értékek nem szabad választásunk kérdései, hanem valamiféle kötelezettséget jelentenének számunkra” (1970: 20–21). Később, még ugyanabban az évben, hogy újra hangsúlyozza nézeteit, hasonlóképpen érvelt egy immáron híressé vált könyvben, a *Chance and Necessity*-ben (1970/1977). Ebben a könyvben felhív bennünket arra, hogy aszketikusan, lemondva minden más lelki táplálékról, ismerjük el a tudományt mint az igazság új és gyakorlatilag egyetlen forrását, és ennek megfelelően módosítsuk az etika alapjait is. Hasonlóan sok más ilyen jellegű kijelentéshez, ez a könyv is azzal a gondolattal végződik, hogy „az etika lényegében nem objektív, örökre ki van zárva a tudás szférájából” (1970/77: 162.). Az új etika, a „tudás etikája” nem erőlteti magát az emberre; *épp ellenkezőleg, az ember az, aki azt önmagára erőlteti* (1970/77: 164.). „A tudás ez új etikája”, ahogyan Monod állítja, „az egyetlen olyan beállítódás, amely egyszerre racionális és határozottan idealista, és amelyen a valós szocializmus felépíthető” (1970/77: 165–66.). Monod elképzelései jellemzőek abban az értelemben, hogy mélyen gyökereznek abban az ismeretelméletben, amely megpróbálta kifejleszteni a viselkedés tudományát – függetlenül attól, hogy ezt eudémonizmusnak, utilitariánizmusnak, szocializmusnak vagy akármi másnak nevezzük – azon az alapon, hogy *bizonyos fajta viselkedési módok jobban kielégítik kívánságainkat*. Azt tanácsolják: viselkedjünk úgy, hogy az adott helyzetekben kielégíthessük vágyainkat, boldogabbá váljunk, meg hasonlókat. Más szavakkal egy olyan etikát akarnak, amelyet az emberek *tudatosan* követhetnek, hogy *ismert*, kívánt és előre kiválasztott célokat érjenek el.

Monod konklúziói abból a meggyőződésből fakadnak, hogy az erkölcs eredetét – az emberi találmányként való felfogástól eltekintve – csak animista vagy antropomorfikus módon lehet megmagyarázni, amint sok vallásban láthatjuk is. És valóban igaz, hogy „az egész emberiség számára minden vallás át- és átszövődött

az istenségnek az atya, a barát vagy a hatalmas úr képét feltöltő antropomorfikus képzetével, akinek az embereknek szolgálniuk kell, imádkozniuk kell hozzá és így tovább” (M. R. Cohen, 1931: 112.). A vallásnak ezt az aspektusát én éppoly kevésbé tudom elfogadni, mint ahogyan Monod vagy a természettudósok többsége. Számomra ez nem más, mint amikor valamit, ami messze meghaladja fel-fogókéességünket, a csak kevésbé felsőbbrendű, emberszerű elme szintjére alacsonyítunk le. De a vallás eme aspektusának elvetése nem akadályoz meg bennünket abban, hogy felismerjük: ezeknek a vallásoknak köszönhetjük az olyan viselkedési módok megőrzését – ha bevallottan hamis indokok miatt is –, amelyek fontosabbak voltak a tekintetben, hogy nagyszámú ember vált képessé a túlélésre, fontosabbak, mint szinte bármi, amit a racionalitás révén értünk el (lásd alább a *kilencedik fejezetet*).

Monod nem az egyetlen biológus, aki ilyen módon érvelt. Egy másik nagy biológus és nagy tudású kutató kijelentése jobban illusztrálja, mint szinte bármi más, amire én valaha is ráakadtam, azt az abszurditást, amelyre a rendkívüli intelligencia rávezethető az „evolúció törvényeinek” (lásd fentebb az *első fejezetet*) félreértelmezése által. Joseph Needham azt írja, hogy „a szociális igazság és bajtársiasság új világrendje, a racionális és osztály nélküli állam, már nem vad idealista álom, hanem az evolúció teljes folyamatának logikus extrapolációja, melynek megbízhatósága nem csekélyebb, mint az, ami mögötte van, és ezért minden hit közül a legracionálisabb” (J. Needham, 1943: 41.).

Még visszatérek Monodra, de először szeretnék összeszedni néhány további példát. Különösen is helyénvaló megemlíteni John Maynard Keynes példáját, amelyet én már korábban tárgyaltam máshol (1978); Keynes a tradicionális erkölcsöktől emancipált generáció egyik legjellemzőbb intellektuális vezetője. Keynes úgy vélte, hogy ha figyelembe veszi az előre látható hatásokat, jobb világot építhet fel, mintha egyszerűen aláveti magát a hagyományos absztrakt szabályoknak. Keynes szóhasználatában „a konvencionális bölcsesség” kifejezés egyenértékű volt a megvetés kinyilvánításával. Egy tanulságos önéletrajzi beszámolójában (1938/49/72: X., 446.) elmondta, hogy fiatalabb éveiben a Cambridge-i Körben, melynek tagjai nagy része később a Bloomsbury Csoport-hoz tartozott, „teljes mértékben elutasítottam azt a személyes kötelezettséget, amelyet ránk róttak, hogy engedelmessé váljunk általános szabályoknak”, és hogy „a kifejezés szigorúan vett értelmében (mi mindannyian) immoralisták” voltunk. Ezután szerényen hozzátette, hogy ötvenöt éves korában bizony már túl öreg a változáshoz, és meg is marad immoralistának. Ez a rendkívüli férfiú ugyancsak jellemzően indokolta meg néhány gazdasági nézetét és a piaci rend vezetésébe vetett általános hitét azon az alapon, hogy „hosszú távon mindannyian halottak vagyunk” (azaz nem számít, hogy milyen hosszú távú kárt okozunk; csak a mostani pillanat, a rövid táv – ami a közvéleményből, az igényekből, a szavazatokból és a demagógia minden hordalékából és megvesztegetéséből áll – számít). Ez a jelszó, hogy „hosszú távon mindannyian halottak vagyunk” jellemző megnyilvánulása

annak is, hogy nem hajlandó elismerni: az erkölcs a hosszú távú hatásokkal foglalkozik – a lehetséges percepciókon *túli* hatásokkal –; de azé a tendenciáé is, hogy gorombán elvesse a hosszú táv tanult fegyelmét.

Keynes a „takarékoság erénye” erkölcsi tradíciója ellen is érvelt sok ezer rögeszmés közgazdással együtt, visszautasítva annak beismerését, hogy a fogyasztói javak iránti kereslet csökkenésére van általában szükség ahhoz, hogy lehetővé tegyünk a tőkejavak (azaz a beruházások) termelésének növekedését. Ez azután arra vezette őt, hogy igencsak figyelemre méltó intellektuális képességeit arra szánja, hogy kifejlessze „általános” gazdaságelméletét – amelynek köszönhetjük az egészen egyedi, egész világra kiterjedő inflációt századunk harmadik negyedében, és ennek elkerülhetetlen következményeként a későbbi nagyon súlyos munkanélküliséget (Hayek, 1972/1978).

Így aztán nemcsak a filozófia zavarta össze Keynest, hanem a közgazdaságtan is. Alfred Marshall, aki ehhez igazán értett, nem tudta eléggé megértetni Keyneszel azt a fontos igazságot, amelyre John Stuart Mill már kora ifjúságában ráébredt: nevezetesen, hogy „a javak iránti kereslet nem munkaerő iránti kereslet”. Sir Leslie Stephen (Virginia Wolf apja, a Bloomsbury Csoport egy másik tagja) a következőképpen írta le ezt a doktrínát 1876-ban: „ezt a doktrínát oly ritkán értik meg, hogy annak teljes megértése talán a közgazdász legjobb próbája” – amiért aztán Keynes ki is nevette. (Lásd: Hayek, 1970/78: 15–16., 1973: 25., és – Millről és Stephenről – 1941: 433. s köv.)

Bár Keynes – önmaga ellenére is – nagyban hozzájárult a szabadság gyengítéséhez, igencsak felbosszantotta barátait a Bloomsbury Csoportban azzal, hogy nem osztotta általános szocializmusukat; mégis a legtöbb diákja ilyen- vagy olyanféle szocialista lett. Sem ő, sem diákjai nem ismerték fel, hogy a bővített rendnek a hosszú távú megfontolásokon kell alapulnia.

A filozófiai illúzió, amely Keynes nézetei mögött felfedezhető – tudniillik hogy létezik egy meghatározhatatlan „jó” attribútum, amit minden egyes embernek önmagának kell felfedeznie, és ami mindenkire azt a kötelességet rója, hogy kövesse, és amelynek felismerése indokolja a tradicionális erkölcsök iránti megvetést és nagy részük elvetését (ez olyan nézet, amely G. E. Moore [1903] munkái révén domináns szerepre tett szert a Bloomsbury Csoportban) – létrehozott egy jellegzetes ellenségességet azokkal a forrásokkal szemben, amelyekből táplálkozott. Ez világos például E. M. Forster munkáiban is, aki komolyan állította, hogy az emberiség megszabadítása a „kommercializmus” szörnyűségeitől legalább olyan sürgetővé vált, mint annak idején a rabszolgaság alóli felszabadítás.

Monod és Keynes érzelmeihez hasonlókra bukkanunk egy kevésbé kiváló, ám mégis befolyásos tudósnál is: G. B. Chisholmnál, aki pszichoanalitikusként lett az Egészségügyi Világszervezet első főtitkára. Chisholm nem kevesebbet kívánt, mint „a jó és a rossz fogalmának eltörlését”, és azt állította, hogy a pszichiáter feladata, hogy megszabadítsa az emberi fajt „a jó és a gonosz nyomorító terhétől” –

ez a tanács egyébként annak idején dicséretben részesült magas amerikai jogi szaktekintélytől is. Itt megint irracionálisnak tekintik a moralitást – lévén, hogy az nem „tudományosan” megalapozott –, és nem ismerik fel, hogy az testesíti meg a felhalmozott kulturális tudást.

Most azonban forduljunk egy olyan tudóshoz, aki még nagyobb, mint Monod vagy Keynes, Albert Einsteinhez, korunk talán legnagyobb géniuszához. Einstein egy eltérő, bár szorosan kapcsolódó témával foglalkozott. Felhasználva a népszerű szocialista jelszót, azt írta, hogy „a használatra termelés”-nek kellene felváltania a kapitalista rend „nyereségre termelés”-ét (1956: 129.).

A „használatra termelés” itt azt a fajta munkát jelenti, amelyet a kics csoportban az vezérel, hogy megpróbáljuk előre látni: a terméket kinek a használatára szánjuk. Ez a gondolkodás azonban nem veszi figyelembe az előző fejezetekben felsorolt megfontolásokat, amelyek mellett még majd a következő fejezetekben is felhozok érveket: csak a különféle árucikkek és szolgáltatások várható árai és költségei közötti különbségek – a piac öngerjesztő rendjében – mondják meg az egyénnek, hogy hogyan tud a legjobban hozzájárulni ahhoz a közöshöz, amelyből mi mindannyian merítünk hozzájárulásunk mértékében. Úgy tűnik, Einstein nem volt tudatában annak, hogy csak a piaci árakban kifejezett számítás és elosztás teszi lehetővé felismerhető erőforrásaink intenzív hasznosítását, s hogy úgy irányítsuk a termelést, hogy az a termelő látókörén túli célokat is szolgálja, s hogy lehetővé tegyük az egyénnek a hasznos részvételt a termelő cserében (először azáltal, hogy általa ismeretlen embereket kiszolgál, akiknek az általa ismeretlen céljaikhoz mégis hatékonyan hozzá tud járulni; és a másodsor azáltal, hogy őt magát is ellátják, méghozzá olyan emberek által, akik nem is tudják, hogy ő létezik, de a piaci jelzések révén arra kaptak ösztönzést, hogy az ő igényeit is kielégítsék: lásd az előző fejezetet). Az ilyen gondolkodás követésével Einstein azt mutatja, hogy vagy nem érti azokat a tényleges folyamatokat, amelyek által az emberi erőfeszítések koordinálódnak, vagy pedig nem igazán érdeklődik irántuk.

Életrajzírója szerint Einstein nyilvánvalónak vélte, hogy „az emberi ész bizonyára képes megtalálni egy olyan elosztási módszert, amely éppoly hatékonyan működne, mint a termelési rendszer” (Clark, 1971: 559.) – ez a leírás emlékeztet engem a filozófus Bertrand Russell állítására, hogy a társadalom nem tekinthető „teljesen tudományosnak”, hacsak „nem tudatosan alakították ki egy meghatározott struktúrával, meghatározott célok elérésére” (1931: 203.). Az ilyen állítások, különösen Einstein szájából, olyannyira felületesen plauzibilisnek tünnek, hogy még egy értelmes filozófus is, aki szemrehányást tett Einsteinnek azért, mert túlmént a kompetenciáján néhány népszerű irományában, helyeslően kijelentette, hogy „Einstein nyilvánvalóan tudatában van annak, hogy a jelenlegi gazdasági krízis a nyereségre és nem használatra termelő rendszerünknek köszönhető, annak a ténynek, hogy termelőképességünk óriási növekedését nem követte a nagy tömegek vásárlóerejének hasonló mértékű növekedése” (M. R. Cohen, 1931: 119.).

Einsteinnél (az említett esszében) megtaláljuk a szocialista agitáció más ismerős kifejezéseit is, például a „kapitalista társadalom gazdasági anarchiájáról”, amelyben „a munkások bérét nem a termék értéke határozza meg”, miközben „egy tervezett gazdaságban ... az elvégzendő munkát a munkavégzésre képesek között osztanak el”, és hasonlók.

Egy hasonló, de ennél óvatosabb nézet jelenik meg Einstein egyik munkatársának, Max Bornnak egy esszéjében (1968: 5. fejezet). Bár Born nyilvánvalóan felfigyelt arra, hogy a mi bővített rendünk már nem elégíti ki a primitív ösztönöket, ő sem vizsgálta meg gondosan azokat a struktúrákat, amelyek ezt a rendet létrehozták és fenntartják. És azt sem vette észre, hogy az elmúlt ötezer vagy még több évben ösztönös erkölcsünk fokozatosan kicserélődtek vagy korlátozódtak. Így bár látja, hogy „a tudomány és technológia tönkrezúzta a civilizáció etikai alapját, talán helyrehozhatatlanul”, mégis azt képzei, hogy a tudomány és a technika ezt az általuk felfedezett tények révén tette, és nem úgy, hogy szisztematikus módon hiteltelenné tett olyan hiedelmeket, amelyek nem tudnak bizonyos, a konstruktivista racionalizmus (lásd: alább) által megkövetelt „elfogadhatósági normáknak” eleget tenni. Miközben beismeri, hogy „ez idáig még senki sem talált ki olyan módszert, amely a tradicionális erkölcsi elvek nélkül képes lenne a társadalmat összetartani”, Born mégis azt reméli, hogy ezek behelyettesíthetők „a tudományban alkalmazott hagyományos módszerek eszközeivel”. Ő sem látja, hogy ami az ösztön és az értelem *között* helyezkedik el, nem helyettesíthető be „a tudományban alkalmazott hagyományos módszerekkel”.

Példáimat fontos huszadik századi személyiségek kijelentéseiből merítettem; nem vettem számításba igen sok más ilyen személyiséget, mint például R. A. Millikant, Arthur Eddington, F. Soddyt, W. Ostwaldot, E. Solvay-t, J. D. Bernalt, akik mindannyian igen sok butaságot fecsegték gazdasági dolgokról. Igazság szerint sok száz hasonló kijelentést idézhetnénk meglehetősen ismertségnek örvendő tudósoktól és filozófusoktól, mind az elmúlt századokból, mind pedig kortársainktól. Azonban azt hiszem, többet tanulhatunk, ha ezeket a kortárs példákat vizsgáljuk meg közelebbről – meg azt, hogy mi van mögöttük –, mintha egyszerűen halmoznánk az idézeteket és a példákat. Először talán azt kell figyelembe vennünk, hogy bár messze vannak az azonostól, ezek között a példák között egy bizonyos közeli hasonlóság áll fenn.

A tévedések litániája

A példákban említett gondolatoknak több közös, szorosan egymásba kapcsolódó tematikus gyökere van. Ezek olyan gyökerek, amelyek nemcsak a közös történelmi előzményeknek tudhatók be. A háttéroidalmat nem ismerő olvasó talán nem látja azonnal ezeket a kapcsolatokat. Ezért, mielőtt tovább vizsgáljuk magu-

kat a gondolatokat, szeretnék azonosítani néhány visszatérő témát – amelyek leg-többje legalábbis első látásra kifogástalannak tűnik, és amelyek mindegyike ismerős –, amelyek, ha összefogjuk őket, egy bizonyos érvrendszert képeznek. Ez az „érvrendszer” nevezhető akár a tévedések litániájának is, vagy az általam scientizmusnak és konstruktivizmusnak nevezett, vélelmezett racionalizmus előállítási receptjének is. Hogy elindulhassunk, nézzünk meg egy könnyedén rendelkezésünkre álló „tudásforrást”, a szótárat, azt a könyvet, amely igen sok receptet tartalmaz. A nagyon hasznos *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977) lapjairól összeszedtem néhány nagyon hasznos, rövid definíciót négy alapvető filozófiai fogalomról, amelyek általában vezetik a scientista és konstruktivista nevelésben részesült kortárs gondolkodókat; racionalizmus, empiricizmus, pozitívizmus s utilitáriánizmus – ezek azok a fogalmak, amelyek az elmúlt néhány száz év során a tudományos „korszellem” reprezentáns kifejezéseivé váltak. Ezek szerint a definíciók szerint – amelyeket egyébként Lord Quinton, egy brit filozófus írt, aki az oxfordi Trinity College elnöke – a *racionalizmus* tagadja minden olyan hitnek az elfogadhatóságát, amely nem a tapasztaláson és a deduktív vagy induktív érvelésen alapszik. Az *empiricizmus* azt állítja, hogy a tudást kifejező állítások azokra korlátozódnak, amelyek indoklásáért a tapasztalásra kell hagyatkozni. A *pozitívizmus* meghatározása: olyan nézet, amely szerint minden igazi tudás tudományos abban az értelemben, hogy megfigyelhető jelenségek egymásmelletti-ségét, illetve egymásutániségát írja le, és az *utilitáriánizmus* „valamely cselekvés helyességének kritériumául a cselekedet által érintettek örömét, illetve fájdalmát fogadja el”.

Ezekben a definíciókban egészen explicit, míg az előző részben idézett példákban implicit módon találjuk meg a modern tudományba és tudományfilozófiába vetett hit, illetve az erkölcsi tradíció elleni háború deklarációját. Ezek a deklarációk, definíciók, posztulátumok azt a benyomást keltik, hogy csak az, ami racionálisan indokolható, csak az, ami megfigyelhető, kísérlet által bizonyítható, csak az, ami tapasztalható, csak az, ami felmérhető, csak az hitelképes; csak aszerint szabad cselekedni, ami örömet szerez, minden mást el kell vetni. Ez azután közvetlenül elvezet ahhoz az állításhoz, hogy a vezető erkölcsi tradíciók, amelyek létrehozták és most is létrehozzák kultúránkat – és amelyek teljes bizonyossággal nem indokolhatók ilyen módokon, és amelyeket gyakran nem kedvelünk –, nem érdemesek arra, hogy kövessük őket, és hogy feladatunkká kell tennünk egy új moralitás létrehozását a tudományos ismeretek alapján – általában a szocializmus új moralitását.

Ezek a definíciók korábbi példáinkkal együtt, ha közelebről is megvizsgáljuk őket, az alábbi előfeltételezéseket tartalmazzák:

1. Azt a gondolatot, hogy nem ésszerű követni olyasmit, amit tudományosan nem lehet megindokolni vagy megfigyelés által bebizonyítani (Monod, Born).
2. Azt a gondolatot, hogy nem ésszerű követni azt, amit az ember nem ért. Ez

a nézet impliciten benne van minden példánkban, de be kell vallanom, hogy valaha én is elfogadtam, és még egy olyan filozófus írásaiban is megtaláltam, akivel általában egyetértek. Így Sir Karl Popper egyszer azt állította (1948/63: 122.), hogy a racionalista gondolkodók „nem fogják magukat vakon alávetni *akármilyen* tradíciónak” (kiemelés tőlem), ami természetesen épp olyan lehetetlen, mint semmilyen tradíciónak sem engedelmeskedni. Ez azonban nyilván valamiféle elírás volt, mert máshol nagyon helyesen megjegyezte, hogy „sosem tudjuk, miről beszélünk” (1974/1976: 27., ezzel kapcsolatban lásd még: Bartley, 1985/1987). (Bár a szabad ember ragaszkodik ahhoz a jógához, hogy megvizsgáljon, s ha úgy találja, elveszen bármely tradíciót, nem élhetne mások között, ha nem lenne hajlandó elfogadni számtalan tradíciót anélkül, hogy egyetlen gondolatot is pazarolna rájuk, s amelyek hatása felől tudatlan marad.)

3. A kapcsolódó gondolatot, hogy ésszerűtlen követni egy bizonyos pályát, hacsak annak a *célja* nincs teljességében előre meghatározva (Einstein, Russell, Keynes).
4. A gondolatot, ami szintén szorosan kapcsolódik, hogy ésszerűtlen bármit is tenni, hacsak a *hatásai* nem ismeretesek, teljes mértékben előre, de akkor sem, ha e hatások nem teljességgel megfigyelhetők, és nem látjuk azokat jótékonyak (az utilitáriánusok). (A 2., a 3. és a 4. feltevés az eltérő hangsúlyok ellenére is majdnem azonos; de én megkülönböztettem őket, hogy felhívjam a figyelmet arra a tényre, hogy a mellettük szóló érvelés – attól függően, hogy ki védi őket – vagy az általában vett érthetőség hiányától, vagy közelebbről a meghatározott cél, illetve a hatások teljes és megfigyelhető ismeretének hiányától függ.)

További követelményeket is megnevezhetnénk, de ez a négy – amelyeket a következő két fejezetben fogunk megvizsgálni – elegendő jelenlegi (nagyreszt illusztratív) célunkhoz. Rögtön az elején két dolgot meg kell jegyezzünk ezekkel a követelményekkel kapcsolatban. Először is, egyikük sem jelzi, hogy a legkisebb mértékig is tudatában volnának annak, hogy tudásunknak vagy racionalitásunknak határai lehetnek bizonyos területeken, illetve egyik sem véli azt, hogy ilyen helyzetekben a tudomány legfontosabb feladata az lehetne, hogy felfedezze: mik ezek a határok. A későbbiekben majd látni fogjuk, hogy vannak ilyen határok, és ezek részlegesen legalábbis legyőzhetőek például a közgazdaságtan tudományának vagy a „katallaktikának” (piacgazdaságtannak) a segítségével, de nem győzhetőek le *akkor, ha az ember a fenti négy követelményt fenntartja*. Másodszor, e követelmények mögött meghúzódó megközelítésben nemcsak az ilyen problémák megértésének vagy tanulmányozásának hiányát fedezhetjük fel, hanem a kíváncsiságnak egy furcsa hiányát is azt illetően, hogy valójában hogyan is jött létre ez a mi bővített rendünk, hogyan tartható fenn, és milyen következményekkel járna, ha szétzúznánk azokat a tradíciókat, amelyek létrehozták és fenntartják.

Pozitív és negatív szabadság

Néhány racionalista még egy további kifogást is emelne, amellyel még alig foglalkoztunk: nevezetesen azt, hogy a kapitalizmus moralitása és intézményei nemcsak hogy nem képesek megfelelni az előbb már áttekintett logikai, módszertani és ismeretelméleti követelményeknek, de egy megnyomorító terhet is raknak a szabadságunkra – például a korlátlan „önkifejezés” szabadságára.

Ennek a kifogásnak nem lehet megfelelni úgy, hogy tagadjuk a nyilvánvalót, azt az igazságot, amellyel ezt a könyvet elkezdjük – vagyis hogy az erkölcsi tradíció igencsak terhesnek tűnik sokak számára –, de megválaszolható azzal, hogy itt is és a következő fejezetekben is újra és újra kimondjuk, hogy mi az, amit a magunkénak tudhatunk e teher vállalásából, és mi lenne ennek az alternatívája. Véleményem szerint a civilizáció minden előnye, sőt maga a létünk is arra épül, hogy folyamatosan hajlandóak legyünk a tradíciók terheit vállalni. Ezek az előnyök semmiképpen sem „szentesítik” a terhet, de az alternatíva a szegénység és az éhínség.

Anélkül, hogy megpróbálnám felsorolni vagy áttekinteni mindezen előnyöket, hogy úgy mondjam, „számba venni áldásainkat”, újra megemlíthetem (egy kissé eltérő összefüggésben) talán a legironikusabb előnyt – mert amire gondolok, az nem más, mint maga a szabadságunk. A szabadság megköveteli, hogy az egyénnek szabad legyen *saját* céljait követni: azt, aki szabad, békeidőben már nem kötik közösségének közös konkrét céljai. Az egyéni döntéshozatal ilyen szabadsága akkor válik lehetővé, ha körülhatárolunk megkülönböztethető egyéni jogokat (a tulajdonlás jogát például), és meghatározunk területeket, amelyeken belül mindenki az általa ismert eszközök fölött a saját céljai érdekében rendelkezhet. Vagyis minden egyes személy számára adott egy felismerhető, szabad szféra. Ez mindennél fontosabb. Mert az, hogy legyen valami, ami az embernek sajátja, akármilyen kicsi is az, egyben az az alap is, amelyen az individuális személyiség kialakulhat, és az a sajátos megalkotott környezet is, amelyen belül a részleges egyéni célok követhetők.

Az a mindennapi feltételezés viszont, hogy ez a fajta szabadság lehetséges korlátozások nélkül is, zavart okozott. Ez a feltételezés jelenik meg a Voltaire-nek tulajdonított *aperçu*-ben is, hogy „quand je peux faire ce que je veux, voilà la liberté”, hasonlóképpen Bentham kijelentésében is, hogy „minden törvény rossz, mert minden törvény a szabadság megsértése” (1789/1887: 48.), Bertrand Russell szabadságdefiníciójában is, amit úgy fogalmaz meg, hogy „a vágyaink realizálása előtt álló akadályok hiánya” (1940: 251.), és még számtalan más forrásban is. Az általános szabadság ebben az értelemben mégis lehetetlen, mert minden egyes ember szabadságát aláaknázza az összes többi korlátozatlan szabadsága.

Akkor tehát az a kérdés: hogyan biztosítsuk a lehetséges legnagyobb szabadságot mindenki számára? Ez úgy biztosítható, hogy egységesen korlátozzuk mindenki szabadságát absztrakt szabályok révén, amelyek megakadályozzák az

önkényes vagy diszkriminatív erőszakot bárki által vagy ellen, ami megakadályozza a másik szabad szférájába való betolakodást (lásd: Hayek, 1960 és 1973, valamint a fenti második fejezetet). Röviden, a közös konkrét célokat a közös elvont szabályok helyettesítik. A kormányra csak azért van szükség, hogy végrehajtsa ezeket az absztrakt szabályokat, és ezáltal megvédje az egyént a többiek erőszaka vagy szabad szférájának inváziója ellen. Miközben a közös konkrét céloknak való kényszerű engedelmesség felér a rabszolgasággal, a közös absztrakt szabályoknak való engedelmesség (akármilyen terhesnek tűnik is) a legrendkívülibb szabadságnak és sokszínűségnek ad teret. Bár néha feltételezik, hogy az ilyen sokszínűség káoszt hoz magával, s ez fenyegeti azt a relatív rendet, amit szintén összekapcsolunk a civilizáció fogalmával, mégis kiderül, hogy a nagyobb sokszínűség nagyobb rendet teremt. Így az a fajta szabadság, amelyet az absztrakt szabályok betartása tett lehetővé, ellentétben a korlátozásoktól mentes szabadsággal, mint ahogyan Proudhon egyszer kifejezte, „az anyja és nem lánya a rendnek”.

Való igaz, semmi okunk sincs elvárni, hogy a szokásos viselkedési módok evolúciós kiválasztása boldogságot eredményezzen. A racionalista filozófusok irányították rá a gondolkodást a boldogságra, akik úgy vélték, hogy valamilyen tudatos indokot kell felfedezni az emberi erkölcsök kiválasztásában, és hogy ez az indok esetleg lehet a boldogság tudatos követése. De tudatos indokot keresni arra, hogy az ember miért sajátította el az erkölcsait, épp annyira téves, mint azt megkérdezni, hogy milyen tudatos indokkal tette az ember magáévá az esztét.

Mégsem szabad elhessegetni a lehetőséget, hogy az a kifejlődött rend, amelyben élünk, legalább annyi vagy még több lehetőséget nyújt nekünk a boldogság keresésére, mint amennyit a primitív rendek sokkal kisebb népességnek adni tudnak (amivel korántsem azt állítom, hogy ezeket a dolgokat ki lehet számítani). A modern élet „elidegenedése” vagy boldogtalansága nagyrészt két forrásból származik, amelyek közül az egyik elsősorban az értelmiségieket érinti, a másik azonban az anyagi bőség minden kedvezményezettjét. Az első a boldogtalanságnak egy önmagát beteljesítő jóslata mindazok számára, akik olyan „rendszeren” belül vannak, amely nem elégíti ki a tudatos irányítás racionalista kritériumait. Így Rousseau-tól a közelmúlt francia és német gondolkodásának olyan személyiségeiig, mint Foucault és Habermas, az intellektuelek az elidegenedést bármely olyan rendszer velejárójának tekintik, amelyben a rend az egyénekre „felülről hárul” tudatos hozzájárulásuk nélkül; következésképpen követők általában elviselhetetlennek tartják a civilizációt – hogy úgy mondjam, meghatározásánál fogva. Másodszor, az altruizmus és a szolidaritás ösztönös érzéseinek fennmaradása „lelkiismeret-furdalást” kelt azokban, akik a bővített rend személytelen szabályait követik; hasonlóan az anyagi siker megszerzésének is a feltételezések szerint büntudattal (vagy „szociális lelkiismeret-furdalással”) kell járnia. Így azután a bőség kellős közepén a boldogtalanság nemcsak a periférikus szegénységből származik, hanem abból is, hogy az ösztön és az önhitt ész nem fér össze egy olyan renddel, amely határozottan nem ösztönös és nem racionális jellegű.

„Felszabadulás” és rend

Az „elidegenedéssel” szembeni érvelésnél kevésbé kifinomult szinten ott találjuk a civilizáció terhei alól való „felszabadulás” követelését – ide értve a fegyelmezett munka, a felelősség, a kockázatvállalás, a takarékoság, a becsület, az ígéreték megtartása terheit éppen úgy, mint azokat a nehézségeket, amelyeket az támaszt, hogy általános szabályokkal kell korlátok közé szorítani az ember természetes el-lenséges reakcióit az idegenekkel, és szolidaritási érzéseit az önmagához hason-lókkal szemben –, ami még súlyosabban fenyegeti a politikai szabadságot. Így a „felszabadulás” nézete bár állítólag új, ténylegesen archaikus a tradicionális erkölcsök alóli mentesítés követelésében. Azok, akik az ilyen felszabadulás bajno-kai, valójában tönkrezúzzák a szabadság alapjait és megengedik, hogy az ember olyat tegyen, ami helyrehozhatatlanul elpusztítaná azokat a feltételeket, amelyek a civilizációt lehetővé tették. Egy ilyen példa megjelenik az ún. „felszabaduláste-ológiában” különösen a dél-amerikai római katolikus egyházban, de ez a mozga-lom nem korlátozódik Dél-Amerikára. A felszabadulás nevében emberek mind-enütt megtagadnak viselkedési módokat – amelyek képessé tették az emberiséget arra, hogy elérje jelenlegi méretét és együttműködésének fokát – azért, mert *racio-nálisan* nem látják át, hogy az egyéni szabadságnak a jogi és erkölcsi szabályok ál-tal történő bizonyos korlátozása nagyobb – és szabadabb! – rendet tett lehetővé, mint ami valaha is elérhető lenne a központosított irányítás révén.

Az ilyen követelések főleg a racionalista liberalizmus tradícióiból származnak, mint már megtárgyaltuk (ami igencsak eltér a régi angol whigek hagyományozta politikai liberalizmustól), ami azt foglalja magában, hogy a szabadság nem fér össze az egyéni cselekvés bármilyen általános korlátozásával. Ez a tradíció kap hangot a korábban Voltaire-től, Benthamtól és Russelltől vett idézetekben. Saj-nos ez még az angol „racionalizmus szentjének”, John Stuart Millnek a munkáját is átítatja.

Ezeknek az íróknak, és talán kiváltképp Millnek a hatására azt a tényt, hogy a bővített rend kialakítását számunkra lehetővé tévő szabadságot bizonyos viselke-dési szabályoknak való alávetés árán kell megvásárolnunk, felhasználták annak a követelésnek az igazolására, hogy térjünk vissza a „szabadság” állapotába, amit a vadember élvezett, aki – a tizennyolcadik századi gondolkodók definíciója szerint – „még nem ismerte a tulajdont”. Mégis, a vademberi állapot – ami ma-gába foglalja azt a kötelezettséget is, hogy részt kell venni a társak konkrét céljai-nak követésében, illetve hogy engedelmeskedni kell a törzsfő parancsainak – aligha tekinthető a szabadság állapotának (bár ez jelenthet néhány tehertől való megszabadulást), és még kevésbé az erkölcsiség állapotának. Csak azok az általá-nos és elvont szabályok, amelyeket figyelembe kell venni az egyéni döntéseknek a meghozatalakor (összhangban az egyedi célokkal), érdemlik meg az erkölcsiség nevet.

A VÉGZETES ÖNHITTSEG

A hagyományos erkölcs nem felel meg a racionális követelményeknek

Az előbb felsorolt négy kritérium – azaz, hogy ami tudományosan nem bizonyított, illetve ami nem teljesen megértett vagy aminek nincsen teljesen meghatározott célja, továbbá aminek ismeretlen hatásai vannak, az ésszerűtlen – különösen is jól megfelel a konstruktivista racionalizmusnak és a szocialista gondolkodásnak. Mindkét megközelítés az emberi együttműködés bővített rendjének mechanikus vagy fizikalista értelmezéséből ered, azaz abból, hogy úgy fogják föl a rendezést, mintha az olyasféle intézkedés és ellenőrzés lenne, amit az ember egy csoporttal gyakorolhatna, ha hozzáférhetne a csoport tagjai által ismert minden tényhez. De a bővített rend nem ilyen, és nem is lehet ilyen rend.

Ezért ezennel beismerem, hogy a tradicionális moralitás és a kapitalizmus legtöbb tanítása, intézménye és gyakorlata *nem* felel meg a fenti követelményeknek vagy kritériumoknak és – *ezen racionalitás és tudományelmélet perspektívájából nézve* – „ésszerűtlen” és „tudománytalan”. Sőt, mivel már azt is beismertük, hogy akik a hagyományos viselkedési módokat követik, általában nem is értik, ezek a viselkedési módok hogyan alakultak ki és hogyan maradnak fenn, így aztán aligha meglepő, hogy az ún. alternatív „indoklások”, amelyeket a tradicionalisták néha felhozhatnak viselkedési módjuk védelmében, gyakran meglehetősen naivak (s így aztán könnyű játszmát jelentenek a mi intellektueljeinknek), és nem is kötődnek a gyakorlat sikerének valódi okaihoz. Sok tradicionalista nem is foglalkozik azzal, hogy indoklásokat találjon ki, amelyekkel úgysem szolgálhat (így aztán lehetővé teszi az intellektueleknek, hogy antiintellektuálisnak vagy dogmatikusnak nevezék őket), hanem egyszerűen csak csinálják, amit mindig is szoktak, a szokás vagy a vallásos hit erejénél fogva. Nincs ebben semmi újság. Végül is kétszázötven évvel ezelőtt volt, hogy Hume megjegyezte: „a moralitás szabályai nem az ész következtetései”. Hume állítása mégsem tudta a legtöbb modern racionalistát eltéríteni attól, hogy változatlanul úgy higgyék – és ami még furcsább: véleményük alátámasztására gyakran Hume-ot idézik –, hogy ami nem a racionalitásból származik, az vagy butaság, vagy önkényes preferencia dolga, és ennek megfelelően változatlanul igényli a racionális indoklást.

Nemcsak a vallás hagyományos tanításai, mint például az Istenben való hit és a szexre, illetve családra vonatkozó tradicionális erkölcs nagy része (ezekkel eb-

ben a könyvben nem foglalkozom) nem elégtük ki ezeket a követelményeket, de olyan specifikus erkölcsi hagyományok sem, amelyekkel igenis foglalkozom itt, mint például a magántulajdon, a takarékoság, a csere, a becsület, az igazmondás, a szerződés.

A helyzet még rosszabbnak tűnhet, ha az ember figyelembe veszi, hogy az említett tradíciók, intézmények és hitek nemcsak hogy nem felelnek meg a fenti logikai, módszertani és ismeretelméleti követelményeknek, hanem azért is, mert a szocialisták más okok miatt is igen gyakran elvetik azokat. Például Chisholm és Keynes „nyomorító tehernek” látja őket, Wells és Forster pedig szoros összefüggést lát köztük és a megvetendő kereskedelmi, üzleti élet között (lásd a *hatodik fejezetet*). Manapság különösen dívik tradíciókat, intézményeket és hiteket az elidegenedés és az elnyomás, a „szociális igazságtalanság” forrásaiként szerepeltetni.

Ilyen ellenvetések után a levont konklúzió az, hogy igen sürgető szükség van egy új, racionálisan áttekintett és megindokolt moralitás kidolgozására, amely megfelel ezeknek a követelményeknek, és amely már *nem* lesz nyomorító teher, nem lesz elidegenítő, elnyomó vagy „igazságtalan”, és nem kapcsolódik a kereskedelemhez sem. Sőt mi több, ez csak egy része annak a nagy feladatnak, amelyet ezek az új törvényhozók – az olyan szocialisták, mint Einstein, Monod és Russell, valamint az olyan önfelkent „immoralisták”, mint Keynes – kitűztek maguk elé. Létre kell hozni az új racionális nyelvet és jogot, mert a meglévő nyelv és jog sem felel meg ezeknek a követelményeknek, még hozzá ugyanilyen okok folytán [ha már erről van szó, még a *tudomány* törvényei sem felelnek meg ezeknek a követelményeknek (Hume, 1739/1951; lásd még: Popper, 1934/59).] Ez a félelmetes feladat annál is inkább sürgősnek tűnhet számukra, mert ők maguk már régóta nem hisznek a moralitás bármiféle természetfölötti szankcionálásában (és akkor még nem beszéltünk a nyelvről, a jogról és a tudományról), ám mégis meg vannak győződve róla, hogy *valamiféle* indoklás szükséges.

Így azután büszkén, hogy felépítette a világot, mintha ő maga tervezte volna, és kárhoztatva önmagát azért, mert nem sikerült jobban, az emberiség most éppen erre készül. A szocializmus célja nem kevesebb, mint hogy teljességgel áttervezze hagyományos erkölcsünket, jogunkat és nyelvünket, és ezen az alapon eltörli a régi rendet és a feltételezetten kérlelhetetlen és igazolhatatlan feltételeket, amelyek akadályozták az ész, a kiteljesedés, az igazi szabadság és az igazság létrejöttét.

A hagyományos erkölcsök igazolása és revíziója

A racionalista normák, amelyeken ez az egész érvelés, sőt mondhatnánk ez az egész program alapszik, a legjobb esetben is csak a tökéletesség tanácsai, a legrosszabb esetben pedig egy ősi metodikának a diszkreditált szabályai, amelyek elképzelhető, hogy valami módon belekerültek abba, amit tudománynak neve-

zünk, de aminek a világon semmi köze nincsen a valódi kutatáshoz. Egy magasan fejlett, meglehetősen bonyolult erkölcsi rendszer létezik a mi bővített rendünkben, s él egymás mellett a racionalitásnak és a tudománynak a konstruktivizmus, scientizmus, pozitívizmus, hedonizmus és szocializmus által szponzorált primitív racionalitáselméletével. Ez nem a racionalitás és a tudomány elleni felszólamlást jelenti, hanem a racionalitásnak és a tudománynak ezen elméleteivel és bizonyos gyakorlatával való szembeszegülést. Az egész világossá válik, amikor észrevesszük, hogy *semmi* sem igazolható a kívánt módon. Ez nemcsak az erkölcsökre igaz, hanem a nyelvre, a jogra, sőt magára a tudományra is.

Az, hogy amit most leírtam, vonatkozik a tudományra is, ismeretlen lehet azok számára, akik nem tájékozottak a tudományfilozófián belül az utóbbi időben történt előrelépésekről és vitákról. De valóban igaz, hogy nemcsak a jelenlegi tudományos törvényeket nem igazolták és nem is igazolhatták azon a módon, ahogy azt a konstruktivista metodológusok megkövetelik, de semmi okunk sincs feltételezni, hogy valaha is meg fogjuk tudni: jelenlegi tudományos feltételezéseink közül sok ténylegesen hamis. Bármely olyan koncepció, amely sikerebben vezérel bennünket, mint az, amelyben korábban hittünk, noha nagy előrelépést jelenthet, lényegében épp olyan téves lehet, mint elődje. Ahogyan Karl Poppertől (1934/1959) megtudtuk, azt kell célul tűznünk, hogy egymást követő hibáinkat olyan gyorsan kövessük el, amilyen gyorsan csak lehet. Ha azonban közben elvetnénk minden olyan jelenlegi feltételezésünket, amelyet nem tudunk bizonyítani, hamarosan visszajutnánk a vadember szintjére, aki csak az ösztöneiben bízik. Mégis ez az, amit a scientizmus összes változata tanácsol, a karteziánus racionalizmustól a modern pozitívizmusig.

Miközben az igaz, hogy például a *hagyományos* erkölcsök racionálisan nem igazolhatók, *ez igaz bármilyen lehetséges erkölcsi kódexről, ideértve azt is, amellyel a szocialisták esetleg előállhatnak*. Így azután nem számít, hogy milyen szabályokat követünk, nem fogjuk tudni azokat a kívántak szerint igazolni; ennek következtén semmiféle erkölcsökről – vagy tudományról vagy jogról vagy nyelvről – szóló érvelés sem függhet legitim módon az igazolás kérdésétől (lásd: Bartley, 1962/1984; 1964, 1982). Ha mindent abbahagynánk, aminek nem ismerjük az okát, vagy amire nem tudunk igazolást adni a megkívánt értelemben, valószínűleg nagyon hamar meghalnánk.

Az igazolás kérdése valójában félrevezetés, ami részben téves és következtetlen feltételezéseknek köszönhető, amelyek bizonyos esetekben az antikvitásig visszamenő ismeretelméleti és módszertani hagyományainkból erednek. Ugyanakkor azonban az igazolással kapcsolatos zavar – legalábbis a bennünket leginkább érdeklő kérdések tekintetében – Auguste Comte-tól is származik, aki feltételezte, hogy képesek vagyunk teljes morális rendszerünk újraalkotására, és annak teljes mértékben konstruált és igazolt (vagy ahogy Comte maga mondta: „demonstrált”) szabályrendszerrel való behelyettesítésére.

Nem fogom itt felsorolni a tradicionális követelések irrelevanciájának minden

okát. De csak a példa kedvéért (ami kapcsolódik a következő részben kifejtett érveléshez is) vegyük a moralitás igazolási kísérletének egyik népszerű módját. Itt meg kell jegyezni, hogy semmi értelme feltételezni, mint ahogy azt a racionalista és a hedonista etikaelméletek teszik, hogy moralitásunk csak addig a pontig igazolható, ameddig mondjuk valamilyen meghatározott cél, például a boldogság megteremtésére vagy elérésére irányul. Semmi indoka sincs azt feltételezni, hogy azoknak a megszokott viselkedési módoknak, amelyek lehetővé tették, hogy nagyszámú embert lehessen élelmezni, az evolúciós kiválasztásnak bármi köze lett volna a boldogság megteremtéséhez, nem is beszélve arról, hogy azt a boldogság elérése iránti vágy vezérelte volna. Épp ellentétben, sok minden jelzi, hogy azoknak a számát, akik csak a boldogságért küzdöttek, elsöpörte volna azoknak a száma, akik egyszerűen csak az életüket akarták fenntartani.

Miközben erkölcsi tradícióink nem konstruálhatók, igazolhatók vagy demonstrálhatók a kívánt módon, kialakulásuk folyamatai azonban részlegesen újraelköthetők, és eközben bizonyos mértékig megérthetjük azokat a szükségleteket, amelyeket szolgálnak. Amilyen mértékben ez sikerül, abban a mértékben valóban felszólítatunk arra, hogy javítsuk és revidáljuk erkölcsi tradícióinkat azért, hogy a felismerhető hibákat helyrehozzuk fokozatos, az immanens kritikára alapozott, javító szándékú erőfeszítésekkel (lásd Popper, 1945/66 és 1983: 29–30.), azaz úgy, hogy elemezzük erkölcsi tradícióink összetevőinek kompatibilitását és következetességét, és ennek megfelelően nyúlunk bele a rendszerbe.

Az ilyen fokozatos tökéletesítés példáiként már megemlítettük a szerzői jogokra és szabadalmakra vonatkozó kortárs tanulmányokat. Másik példa, hogy akár mennyit köszönhetünk is az egyéni tulajdon klasszikus (római jogi) koncepciójának, ami exkluzív jogot biztosít egy fizikai tárgy bármilyen általunk kívánt módon történő felhasználására vagy az azzal való visszaélésre is akár, ez leegyszerűsíti, méghozzá túlzott mértékben, a hatékony piacgazdaság fenntartásához szükséges szabályokat. Most egy teljességgel új közgazdaságtani aldiszciplína növekszik fel, melynek feladata meggyőződni arról, hogy a tulajdon hagyományos intézményét hogyan lehet úgy javítani, hogy a piac jobban funkcionáljon.

Amire az ilyen elemzések előzeteseként szükség van, magába foglalja azt is, amit időnként úgy neveznek, hogy „racionális rekonstrukció” (itt a „konstrukció” szót a „konstruktivizmus” értelmétől nagyon is eltérő módon használjuk) azal kapcsolatban, hogy valamely rendszer hogyan jöhetett létre. Ez lényegében nem más, mint egy történelmi, sőt mondhatnánk természettörténelmi kutatás, nem pedig egy kísérlet magának a rendszernek a megalkotására, igazolására vagy demonstrálására. Ez hasonlítana ahhoz, amit Hume követői régebben „feltételezett történelem”-nek neveztek, ami megpróbálta érthetővé tenni, hogy miért az adott és nem más szabályok maradtak fenn (de sohasem felejtették el Hume alapvető állítását, amit nem tudok eléggé gyakran megismételni, azaz hogy „a moralitás szabályai nem az ész következtetései”). Ezt az utat követték nemcsak a skót filo-

zófusok, hanem a kulturális evolúció tanulmányozóinak hosszú sora is a klasszikus római grammatikusoktól és nyelvészekről Bernard Mandeville-ig Herderen, Giambattista Vicón (az övé volt az a mélyenszántó meglátás, hogy *homo non intelligendo fit omnia*, vagyis az ember anélkül vált azzá, ami, hogy megértette volna – 1854: V., 183.) és a német jogtörténészeken keresztül, akiket már említettünk, mint például von Savigny, egészen Carl Mengerig. Menger volt az egyetlen közülük, aki Darwin után jött, és mégis megpróbálta a kulturális intézmények létrejöttét racionálisan rekonstruálni, felvázolva annak feltételezett történelmét, egy evolúciós beszámoló segítségével.

Ezen a ponton abban a zavarba ejtő helyzetben találok magam, hogy szeretném azt állítani: a saját szakmám tagjainak, a közgazdászoknak kell lenniük azoknak a szakértőknek, akik megértik a bővített rendek kialakulásának folyamatát, akik leginkább képesek a civilizáció növekedését lehetővé tevő morális tradíciókra magyarázatot adni. Csak olyan valaki, aki magyarázatot tud adni az afféle hatásokra, mint amelyek például az egyéni tulajdonhoz kapcsolódnak, tudja megmagyarázni, hogy ez a gyakorlat miért tette képessé az őt követő csoportokat arra, hogy túlszárnyalják a többieket, akiknek az erkölcsi más célok eléréséhez voltak alkalmasabbak. Ám a vágyam, hogy közbenjárjak közgazdász társaimért, ami részben rendben is volna, valószínűleg helyénvalóbb lenne, ha közülük sokakat nem fertőzött volna meg a konstruktivizmus.

Tehát hogyan keletkeznek az erkölcsök? Milyen a *mi* „racionális rekonstrukciónk”? Ezt már felvázoltuk az előző fejezetekben. Eltekintve attól a konstruktivista állítástól, hogy egy adekvát moralitás újonnan tervezhető és konstruálható az ész révén, legalább két másik lehetséges forrása is van az erkölcsiségnek. Először is, mint már láttuk, ott van ösztöneink velünk született moralitása (a szolidaritás, az altruizmus, a csoportdöntés és így tovább), amelyekből következő gyakorlat nem elegendő ahhoz, hogy jelenlegi bővített rendünket és annak népességét életben tartsa.

Másodszor, ott van a kifejlődött moralitás (a takarékoság, az egyéni tulajdon, a becsület és így tovább), amely létrehozta és fenntartja a bővített rendet. Ahol már láttuk, ez a moralitás az ész és az ösztön *között* áll, s ezt a pozíciót az ösztön és az ész közötti hamis dichotómia homályba burkolta.

A bővített rend ettől a moralitástól függ abban az értelemben, hogy úgy jött létre, hogy azok a csoportok, amelyek az ezt alátámasztó szabályokat követték, növekedtek számban és gazdagságban a többi csoporthoz képest. Bővített rendünknek és piacunknak a paradoxona – egyúttal a szocialisták és konstruktivisták nagy buktatója –, hogy ezen a folyamaton keresztül képesek vagyunk többet fenntartani a felfedezhető erőforrásokból (sőt ebben a folyamatban magában is több erőforrást felfedezni), mint ami lehetséges lenne egy személyesen irányított folyamatban. Bár ez a moralitásunkat nem „igazolja”, az a tény, hogy ez képessé tesz bennünket mindezen dolgokra és ezáltal *ténylegesen a túlélésre, talán mond valamit.*

A tényyszerű tudás általi irányítás határai; lehetetlen megfigyelni erkölcsiségünk hatásait

Valószínű, hogy az igazolás, a konstrukció, illetve a demonstráció lehetőségére vonatkozó téves feltevések rejlenek a scientizmus gyökereinél. De még ha megértenék is ezt, a scientizmus hívei kétségkívül azonnal ősi metodikájuk többi követelményére hivatkoznának, amelyek bár kapcsolódnak az igazolás követeléséhez, szigorúan véve nem függenek tőle. Például (hogy visszaataljunk a követelménylistánkra) ellenvetésül felhoznák, hogy *az ember képtelen teljességgel megérteni* a tradicionális erkölcsöket, továbbá azt, hogy *hogyan működnek; azok követése semmiféle előre teljességgel meghatározható célt nem szolgál; azok követése olyan hatásokat hoz létre, amelyeket nem lehet közvetlenül megfigyelni* és ezért *nem lehet megállapítani, hogy vajon jótékonyak-e* – és amelyek semmi esetre sem *teljességgel ismertek vagy előreláthatók*.

Más szavakkal kifejezve, a hagyományos erkölcsök nem felelnek meg sem a második, sem a harmadik, sem a negyedik követelménynek. Ezek a követelmények – amint már megjegyeztük – olyan szorosan összekapcsolódnak, hogy ha már felismertük bennük az eltérő hangsúlyokat, közösen is kezelhetők. Így, hogy röviden jelezzük a közöttük lévő összefonódásokat, mondhatjuk, hogy az ember nem érti meg, amit csinál vagy ami a célja, hacsak nem ismeri és nem tudja előre teljes mértékben meghatározni cselekedetének megfigyelhető hatásait. Tehát azt állítják, hogy a cselekvésnek tudatosnak és előrelátónak kell lennie ahhoz, hogy racionálisnak nevezhessük.

Ha nem akarjuk ezeket a követelményeket olyannyira tág és triviális módon értelmezni, hogy minden sajátos gyakorlati jelentésüket elveszítsék – mintha például azt mondanánk, hogy a piaci rend megértett célja az, hogy létrehozza a „gazdagságteremtés” jótékony hatását –, a hagyományos viselkedési módok követése, mint például azoké, amelyek a piaci rendet létrehozzák, nyilvánvalóan nem felel meg ezeknek a követelményeknek. Nem hiszem, hogy vitánk bármelyik résztvevője ilyen triviális módon kívánná értelmezni a követelményeket; egészen biztosan nem ez áll sem az elmélet híveinek, sem pedig ellenfeleinek szándékában. Következésképp világosabb képet kapunk a helyzetről, amelyben ténylegesen vagyunk, ha beismerjük, hogy valóban, tradicionális intézményeinket nem értjük, nem határozzuk meg előre céljaikat, illetve hatásukat, legyenek azok jótékonyak avagy kártékonyak. Annál jobb nekünk.

A piacon (mint bővített rendünk más intézményeiben is) a nem szándékos következmények emelkednek ki: az erőforrások elosztását egy személytelen folyamat hajtja végre, amelynek során a saját céljaikat (amelyek önmagukban is gyakran igen homályosak) űző egyének szó szerint nem ismerik és nem is ismerhetik, hogy a közöttük lévő interakció nettó eredménye mi lesz.

Nézzük azokat a követelményeket, hogy ésszerűtlen bármit is vakon követni vagy tenni (azaz anélkül, hogy megértenénk), és azt, hogy a szándékolt cselekvés céljait és *hatásait* nemcsak teljes mértékben ismerni kell előre, hanem ezeknek megfigyelhetőnek és maximálisan jótékonyaknak is kell lenniük. Most alkal-

mazzuk ezeket a követelményeket a bővített rend fogalmára. Amikor ezt a rendet abban a hatalmas evolúciós keretben figyeljük meg, amelyben kialakult, e követelmények abszurditása nyilvánvalóvá válik. Azok a döntő hatások, amelyek elvezettek magának a rendnek a létrehozásához és másokhoz képest uralkodóvá váló bizonyos viselkedési módokhoz, rendkívül távoli eredményei a korábban élt egyének cselekedeteinek; eredmények, amelyek olyan csoportokra hatnak, amelyekről a korábbi egyének aligha tudhattak, és olyan hatások, amelyek – ha ezek a korábbi egyének ismerték volna őket – lehet, hogy egyáltalán nem tűntek volna jótekönyeknek az ő szemükben, függetlenül attól, hogy mit gondolnak ezekről a későbbi egyének. Ami pedig ezeket a későbbi egyéneket illeti, a világon semmi ok sincsen arra, hogy miért kellene mindannyiuknak (vagy bármelyiküknek) felvértezve lenniük a történelem teljes ismeretével, nem is beszélve az evolúciós elmélet közgazdaságtani és minden más tudásával, amit ismerniük kellene ahhoz, hogy láthassák, miért virágzik jobban az a csoport, amelyiknek a viselkedési módját ők követik, mint a többiek – bár kétségtelen, hogy vannak olyanok, akik mindig is szívesen igazolják a jelenlegi vagy a helyi szokásokat. A bővített rend nagyobb mértékű együttműködését és gazdagságát biztosító, kialakult szabályok közül sok feltehetőleg teljesen más lett, mint ahogyan bárki is előre láthatta volna; sőt, elképzelhető, hogy ezek a kialakult szabályok kimondottan visszataszítóak egyesek számára az adott rend evolúciójának *korábbi* vagy *későbbi* szakaszában. A bővített rendben azok a *körülmények*, amelyek meghatározzák, hogy az egyes embernek mit kell tennie ahhoz, hogy saját céljait elérje, szembeszökően magukba foglalják nagyon sok más, ismeretlen embernek az ismeretlen döntéseit arra vonatkozóan, hogy milyen eszközöket használjanak fel az *ő saját* céljaik érdekében. Ebből következik, hogy a folyamat egyetlen pillanatában sem lettek volna egyének képesek ama szabályok funkcióinak a tervezésére a saját céljaiknak megfelelően, amelyek fokozatosan, de ténylegesen kialakították a rendet; és csak később, akkor is tökéletlenül és csak visszatekintve lettünk képesek elkezdni *elvben* megmagyarázni ezeket a formációkat (lásd: Hayek, 1967, I. és II. esszé).

Nincs egyetlen kész angol, sőt német szó sem, amely pontosan jellemezné a bővített rendet vagy azt, hogy funkcionálási módja hogyan áll ellentétben a racionalisták követelményeivel. Az egyetlen, még helyénvaló szót, a „transzcendens”-t oly sokszor használták rosszul, hogy most csak habozva alkalmaznám. Szó szerinti jelentése azonban arra vonatkozik, ami *messze meghaladja értelmünk, kívánságaink, céljaink és érzékelésünk hatókörét*, és arra, ami megtestesíti és gerjeszti azt a tudást, amelyet egyetlen individuális agy vagy egyetlen szervezet sem tudna magáénak vallani vagy kitalálni. Ez szembeötlően így van a szó vallásos jelentésében, ahogyan láthatjuk is például a *Miatyánkban*, ahol azt kérjük, hogy „legyen meg a *te* (azaz ne az *én*) akaratod a földön, mint a mennyekben”; vagy az evangéliumban, ahol Jézus kijelenti: „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket, és én rendeltelek titeket, hogy ti elmenjetek és gyümölcsöt teremjete, és a ti gyümölcsötök megmaradjon” (János:15:26.). Azonban a tisztábban

transzcendens rendezés, amely történetesen egy teljesen naturalisztikus rendezés is egyben (ami nem valamiféle természetfölötti hatalomtól származik), mint például az evolúció során, elveti a vallásban még jelenlévő animizmust: azt a gondolatot, hogy egyetlen agy vagy akarat (mint például egy mindentudó istené) irányíthatna és rendezhetne.

A racionalista követelmények elvetése ilyen érvek alapján fontos következményekkel jár mindenféle antropomorfizmus és animizmus számára – és így a szocializmus számára is. Ha az egyéni tevékenységek piaci koordinációja éppúgy, mint a többi erkölcsi tradíció és intézmény természetes, spontán és önrendező adaptációs folyamatok eredménye, mely adaptációk során nagyobb számú partikuláris tényhez kell alkalmazkodni, mint amennyit egyetlen elme is megérthet vagy akárcsak elképzelhet, világos, hogy az az igény, hogy ezek a folyamatok igazságosak legyenek, vagy hogy bármilyen más erkölcsi attribútummal bírjanak (lásd: a *hetedik fejezetet*), egy naiv antropomorfizmusból származnak. Persze ilyen igényeket lehet támasztani a racionális igazgatás által vezetett folyamat irányítóival vagy egy imádságokra figyelő istennel szemben, de egyáltalán nem helyénvalóak, amikor egy személytelen, önrendező folyamat munkálkodik.

Egy olyannyira bővített rendben, amely meghaladja bármely egyedi elme fel-fogóképességét és lehetséges irányítását, egy egységes akarat aligha határozhatja meg sok-sok tagja jólétét valamely meghatározott igazságkoncepció vagy egy megállapodás szerinti skála alapján. Ez nemcsak az antropomorfizmus problémáinak köszönhető. Ez azért is van, mert „a jólétnek ... nincsen elve, sem annak a számára, aki megkapja, sem annak a számára, aki elosztja azt (az egyik ideteszi, a másik oda); mert az az akarat anyagi tartalmától függ, mely partikuláris tények függvénye, s ezért nem képezhet általános szabályt” (Kant, 1798: II., 6., 2. lábjegyzet). Azt a meglátást, hogy általános szabályoknak kell fennállniuk ahhoz, hogy a spontaneitás virágozhasson, amelyre Hume és Kant jutott, sohasem cáfolták meg, éppen csak elhanyagolták vagy elfelejtették.

Bár „a jólétnek nincs elve” – és így nem tudja létrehozni a spontán rendet –, a bővített rendet lehetővé tevő igazságosság szabályaival szembeni ellenállás és azoknak erkölcselleneskénti megbélyegzése abból a hitből származik, hogy a jólétnek *kell* hogy legyen elve, és annak az elutasításából (és itt lép be a képbe újra az antropomorfizmus), hogy a bővített rend egy versenyfolyamatban alakul ki, amelyben a siker dönt, nem pedig valamilyen nagy elme, egy bizottság vagy egy isten jóváhagyása, vagy pedig valamilyen, az egyéni érdem megértett elvének való megfelelés. Ebben a rendben az egyesek előrehaladásáért mások hasonlóan őszinte, sőt érdemes erőfeszítéseinek a bukásával kell megfizetni. A jutalmat nem érdemért adják (azaz nem az erkölcsi szabályoknak való megfelelésért, lásd: Hayek 1960: 94.). Kielégíthetjük mások igényeit függetlenül attól, hogy ők érdemesek-e rá, s hogy mi az oka annak, hogy mi képesek vagyunk erre. Mint ahogyan Kant jól látta, egyetlen közös érdemnorma sem ítéltet az eltérő információval, eltérő képességekkel és eltérő vágyakkal rendelkező különféle egyének előtt

nyitva álló különféle lehetőségek között. Sőt, ez az utóbbi szituáció a megszokott. A felfedezések, amelyek lehetővé teszik egyesek számára, hogy fennmaradjanak, a legtöbb esetben nem szándékosak és nem is előreláthatóak – sem azok által, akik fennmaradnak, sem azok által, akik elbuknak. Az egyéni tevékenységek szükségszerű változásaiból adódó termékek értéke ritkán tűnik igazságosnak, mivel azokat előre nem látható események tették szükségessé. Az evolúciós folyamatnak a korábban ismeretlen felé tett lépései sem tűnhetnek igazságosnak abban az értelemben, hogy megfelelnek a jó vagy a rossz, a „jólét” preconcepcióinak vagy a *korábban* fennálló körülmények között nyitva álló lehetőségeknek.

Az ilyen erkölcsileg vak, a próba-szerencse folyamatától elválaszthatatlan eredményekkel szembeni érthető ellenérzés arra vezeti az embert, hogy megpróbálja egy önellentmondást megvalósítani: nevezetesen, hogy magához rántsa az evolúciónak – azaz a próba-szerencse folyamatának – az irányítását, és azt jelenlegi kívánalmaihoz igazítsa. De az ebből a reakcióból származó kitalált moralitások egyetlen rendszer által sem megoldható összeférhetetlen igényeket hoznak létre, amelyek így aztán örökké tartó konfliktusok forrásai maradnak. A sikertelen kísérlet, hogy *egy helyzetet igazságossá tegyünk*, melynek végeredményét természeténél fogva nem határozhatja meg az, amit bárki is tud vagy tudhat, csak magának a folyamatnak a funkcionálását károsítja.

Az igazságosság iránti igény egyszerűen nem helyénvaló egy naturalisztikus evolúciós folyamatban – nem helyénvaló nemcsak abban a vonatkozásban, hogy mi történt a múltban, hanem abban is, hogy mi folyik a jelenben. Mert természetesen ez az evolúciós folyamat most is működik. A civilizáció az evolúciónak nemcsak terméke – hanem folyamat is; azáltal, hogy létrehozza az általános szabályok keretét és lehetővé teszi az egyéni szabadságot, a saját további fejlődését is lehetővé teszi. Ezt az evolúciót nem lehet vezérelni azzal, amit az emberek követelnek, és gyakran nem is azt fogja létrehozni. Előfordulhat, hogy néhány korábban kielégítetlen kívánság kielégül, de csak azon az áron, hogy mások csalódnak. Bár morális viselkedéssel az egyén bővítheti lehetőségeit, az ebből származó evolúció azonban nem fogja minden morális vágyát kielégíteni. *Az evolúció nem lehet igazságos.*

Sőt, azt kell mondanom: ha ragaszkodnánk, hogy minden jövőbeni változás igazságos legyen, ez egyenértékű lenne annak a követelésével, hogy az evolúció álljon meg. Az evolúció előrevezet pontosan azzal, hogy olyasmint hoz létre, ami nem állt szándékunkban és amit nem láttunk előre, és főképpen nem ítéltünk meg előre, morális tulajdonságait illetően. Csak meg kellene kérdezni (különösen a második és a harmadik fejezetben megadott történelmi áttekintés fényében), hogy mi lett volna a hatása annak, ha valamikor régebben valami mágikus erőnek hatalma lett volna mondjuk valamiféle egalitáriánus vagy érdemelvű hitvallást ráerőltetni az emberiségre. Eléggé hamar felismernénk, hogy egy ilyen esemény lehetetlenné tette volna a civilizáció kifejlődését. Egy rawlsi világ (Rawls, 1971) sohasem civilizálódott volna: azzal, hogy elnyomja a szerencse révén bekö-

vetkező differenciálódást, kizárná az új lehetőségek felfedezéseit is. Egy ilyen világban megfosztanának bennünket azoktól a jelektől, amelyek meg tudják mondani mindenkinek, hogy életfeltételeink ezernyi változásának közepette mit kell tennünk annak érdekében, hogy a termelés áramát mozgásban tartsuk, s ha lehetséges, növeljük.

Intellektuelek természetesen állíthatják, hogy ők új és jobb „társadalmi” erkölcsöket találtak ki, amelyek éppen ezt tudják elérni, de ezek az „új” szabályok nem képviselnek mást, mint a primitív mikrorend erkölcsihez való visszatérést, amelyek aligha tarthatják fenn a makrorendben élő milliárdok életét és egészségét.

Könnyű megérteni az antropomorfizmust még akkor is, ha el kell vetnünk hibái miatt, és ez visszahoz bennünket ama intellektuelek álláspontjának pozitív és szimpatikus aspektusához, akiknek a nézeteit vitatjuk. Az emberi találékonyság olyan sokkal járult hozzá az egyén fölötti struktúrák kialakításához, amelyekben az egyének nagy lehetőségekre leltek, hogy azután az emberek azt hitték: maguk is tudatosan megtervezhetik az egészséget, nemcsak részeit, és hogy az ilyen bővített struktúrák tiszta léte is azt mutatja, hogy ezek tudatosan tervezhetők. Bár ez tévedés, mégis nemes tévedés, olyan, amely Mises szavaival élve „lenyűgöző, ... ambiciózus, ... nagyszerű, ... merész”.

Meghatározatlan célok: a bővített rendben a cselekvések célja legtöbbször nem tudatos és nem szándékos

Több olyan elkülöníthető kérdés is van, nagyrészt a fentiek részletezése, amelyek világosabbá teszik, hogy ezek a dolgok hogyan működnek együtt.

Először is ott van az a kérdés, hogy *a valóságban honnan származik a tudásunk*. A legtöbb ismeretet – és be kell vallanom, hogy jó időbe telt, míg ezt magam is elismertem – nem közvetlen tapasztalás vagy megfigyelés révén nyerjük, hanem a tanult tradíciók folyamatos szűrési folyamatában, ami megköveteli az egyéni felismerést és az olyan erkölcsi tradíciók követését, amelyek nem igazolhatók a hagyományos racionalitáselméletek kánonjai szerint. A hagyomány az irracionális vagy inkább „igazolatlan” hitek közötti kiválasztódási folyamat terméke, amely anélkül, hogy bárki tudná vagy szándékolná, hozzásegített azoknak a sokasodásához, akik a hagyományt követték (anélkül, hogy ennek szükségszerű kapcsolata lett volna indokokhoz – mint például vallásos indokokhoz –, amelyek miatt ezeket követték). A szokásokat és moralitást kialakító kiválasztódási folyamat figyelembe vehetett több tényleges körülményt, mint amennyit az egyének láthatnak, és ennek következményeképpen a tradíció bizonyos vonatkozásaiban felsőbbrendű vagy „bölcsebb”, mint az emberi ész (lásd az *első fejezetet*). Ezt a döntő meglátást csak a *nagyon* kritikus racionalisták tudják felismerni.

Másodszor, és ehhez szorosan kapcsolódva, ott a korábban már felvetett kérdés: mi az, ami igazán döntő a viselkedési szabályok evolúciós kiválasztódásá-

ban? A cselekvések azonnal látható hatásai, amelyekre az emberek általában koncentrálnak, meglehetősen lényegtelenek ebben a kiválasztódásban; ehelyett a kiválasztódást a viselkedési szabályok által vezérelt döntések hosszú távú következményei határozzák meg – ugyanarról a hosszú távról van szó, amit Keynes ki-gúnyolt (1971, Coll. W.: IV., 65). Ezek a következmények főleg az egyén személyes birtokát biztosító tulajdonra és a szerződésre vonatkozó szabályoktól függenek, mint ahogyan ezt már fent állítottam és még tárgyalni fogom. Hume már észrevette ezt, amikor azt írta, hogy ezek a szabályok „nem származnak semmiféle hasznosságból vagy előnyből, amit akár egy *partikuláris* személy, akár a köz bármely *partikuláris* jó élvezetéből szerezhet” (1739/1886: II., 273.) Az ember elfogadásuk előtt nem látta előre a szabályok előnyeit, bár voltak olyanok, akikben fokozatosan tudatosodott, hogy mit köszönhetnek az egész rendszernek.

Így aztán korábbi állításunkat, hogy az elsajátított tradíciók az „ismeretlenhez való alkalmazkodásként” szolgálnak, szó szerint kell érteni. Az ismeretlenhez való alkalmazkodás a kulcsa minden evolúciónak, és az események összessége, amihez a modern piaci rend állandóan adaptálja önmagát, valóban ismeretlen bárki számára. Az az információ, amit egyének vagy szervezetek felhasználhatnak az ismeretlenhez való alkalmazkodáshoz, szükségszerűen részleges, és azt egyének hosszú láncolatán keresztül jelek (például árak) adják át úgy, hogy minden egyes személy módosított formában adja tovább az absztrakt piaci jelek áramlatainak kombinációját. Mégis, *a tevékenységek egész struktúrája ezeken a részleges és töredékes jeleken keresztül folytonosan alkalmazkodik az egyén előtt ismeretlen és előre nem látható feltételekhez*, még akkor is, ha ez az adaptáció sohasem tökéletes. Ez az, amiért e struktúra fennmarad, és amiért azok, akik használják, szintén fennmaradnak és boldogulnak.

Az ismeretlenhez való alkalmazkodás önrendező folyamatának nem létezhet tudatosan tervezett helyettesítője. Az embernek sem az esze, sem pedig a veleszületett „természetes jósága” nem vezeti őt ebbe az irányba, ide csak annak a keserű szükségszerűsége vezet, hogy kénytelen elfogadni szabályokat, amelyeket nem szeret, annak érdekében, hogy helytálljon a vele versenyző csoportokkal szemben, akik már elkezdtek terjeszkedni, csak azért, mert korábban találtak rá ilyen szabályokra.

Ha szándékosan építenénk vagy tudatosan alakítanánk az emberi tevékenység struktúráját, csak meg kellene kérdeznünk az embereket, hogy hogy működnek bármely meghatározott struktúrában. Ezenközben azonban a szakértő kutatók még generációk erőfeszítései után is csak rendkívül nehezen tudnak ilyen dolgokra magyarázatot adni, és képtelenek egyetérteni azzal kapcsolatban, hogy adott eseményeknek mik az okai, illetve mik lesznek a hatásai. A közgazdaságtan fura feladata, hogy bebizonyítsa az embereknek, milyen keveset tudnak a valóságban arról, amiről azt képzelik, hogy meg tudják tervezni.

A naiv elme számára, aki a rendet csak úgy tudja elképzelni, hogy az tudatos rendezés eredménye, abszurdnak tűnhet, hogy komplex feltételek között a rend és az ismeretlenhez való alkalmazkodás hatékonyabban érhető el a döntéshozatal decentralizálása révén, és hogy a hatalom megosztása ténylegesen bővíti az átfogó rend lehetőségét. Pedig a decentralizálás ténylegesen is oda vezet, hogy több információt veszünk figyelembe. Ez a legfőbb indoka annak, hogy elvessük a konstruktivista racionalizmus követelményeit. Ugyanezen oknál fogva csak az egyes erőforrások fölötti rendelkezés jogának változtatható megosztása sok olyan egyén között, akik ténylegesen képesek azok felhasználásáról dönteni – az egyéni szabadság és az egyéni tulajdon révén létrejött megosztás – teszi lehetővé a szétszórt tudás legteljesebb kihasználását.

Az egyén birtokában levő partikuláris információk nagy részét csak addig a mértékig lehet használni, ameddig ő maga a saját döntéseihez azt felhasználni képes. Senki sem tudja minden tudását átadni valaki másnak, mert az információ nagy részét, amelyet ő maga fel tud használni, ő maga hívja elő, de csak cselekedetei megtervezésének folyamatában. Az ilyen információ aközben jön elő, ahogy az adott feladaton dolgozik azok között a körülmények között, amelyek között találja magát, mint például különféle anyagok relatív hiánya, amelyekhez hozzá tud férni. Csak így jön rá az egyén, hogy mit keressen. Csak a mások által saját környezetükben felmerülő kérdésekre adott válaszok segítenek neki a piacon. Az általános probléma nemcsak abból áll, hogy az adott tudást hogyan használjuk fel, hanem hogy felfedezzük mindazt az információt, amit az adott körülmények között érdemes felkutatni.

Gyakori ellenvetés, hogy a tulajdon intézménye önző, mivel csak azok számára jár előnnyel, akiknek van valamelyük, és olyanok „találták ki”, akik – miután volt némi egyéni tulajdonuk – saját kizárólagos javukra meg akarták azt védeni a többiektől. Az ilyen nézetek – és természetesen ezek voltak azok, amelyek Rousseau neheztelése mögött meghúzódtak; az ő vádja, hogy „bilincseinket” önző és kizsákmányoló érdekek rakták ránk – nem veszik figyelembe, hogy össztermékünk mértéke csak azért olyan nagy, mert az egyéni tulajdon piaci cseréjén keresztül képesek vagyunk a partikuláris tények nagyon szétszórt ismeretének felhasználására az egyéni tulajdonban lévő erőforrások allokációjához. A piac az egyetlen módszer az olyan információ nyújtására, amely képessé teszi az egyéneket arra, hogy az általuk közvetlenül ismert erőforrások különféle felhasználásainak a komparatív előnyeit megítéljék, és amelyek felhasználása révén, függetlenül attól, hogy szándékukban áll-e vagy sem, távoli, ismeretlen egyének szükségleteit szolgálják. Ez a szétszórt tudás *lényegéből adódóan* szétszórt, lehetetlenség összegyűjteni és átadni valamely hatalomnak, amelynek a feladata a rend tudatos létrehozása.

Így tehát az egyéni tulajdon intézménye nem önző. Nem is „kitalált”, nem is lehetett volna az, annak érdekében, hogy a tulajdonosok akaratát ráerőszakolja a többiekre. Sőt azt kell mondanunk, hogy általánosan jótékony hatású abban,

hogy átadja a termelés irányítását a néhány egyedtől –, akik, bármit is állítanak magukról, csak korlátozott tudással rendelkeznek – egy folyamatnak, a bővített rendnek, amely azután mindenki tudását maximálisan felhasználja, és ezáltal majdnem annyira előnyös azok számára is, akiknek nincsen tulajdonuk, mint azoknak, akiknek van.

Mindenki törvény szerinti szabadsága nem kívánja meg, hogy *mindenki* tulajdonossá váljon, hanem azt, hogy *sokan* legyenek tulajdonosok. Én magam egészen biztosan szívesebben élnék tulajdon nélkül egy olyan országban, ahol sok másnak van tulajdona, mintsem hogy egy olyan helyen kelljen élnem, ahol minden tulajdont „kollektíven birtokolnak”, és annak felhasználását valamilyen hatalom dönti el.

De az intellektuelek, akik csak korlátozott ok-okozati folyamatokban tudnak gondolkodni, amiknek az értelmezését olyan területeken tanulták meg, mint a fizika, még ezt az érvelést is elvetik, sőt nevetségessé is teszik, mint a privilegizált osztályok önző mentegetőzését. Könnyedén rávették a kétkezi munkásokat, hogy a tőke egyéni tulajdonosainak az önző döntései – és nem maga a piaci folyamat – használják ki a széles körben szétszórt lehetőségeket és az állandóan változó releváns tényeket. Sőt, néha ezt az egész piaci áralkulációs folyamatot úgy állították be, mint egyfajta gyanús manővert a tőketulajdonosok részéről, melynek révén el tudják rejteni, hogy hogyan zsákmányolják ki a munkásokat. De az ilyesféle visszavágás egyszerűen képtelen hozzászólni a már többször felhozott érvekhez és tényekhez: *az objektív tények valamely hipotetikus halmaza semmivel sem áll a tőkésnek inkább rendelkezésére ahhoz, hogy az egészet manipulálhassa, mint az igazgatóknak, akikkel a szocialisták kicserélnék őket.* Az ilyen objektív tények egyszerűen nem léteznek, és ezért senkinek sem állhatnak a rendelkezésére.

Harmadszor, ott van *a különbség a viselkedési szabályok követése és a valamire vonatkozó tudás között* – erre a különbségre már többen, többféleképpen is rámutattak, például Gilbert Ryle, amikor megkülönböztette a „tudni hogyan”-t a „tudni, hogy”-tól (1945–46: 1–16.; 1949). A viselkedési szabályok követésének szokása olyan képesség, amely teljesen más, mint annak tudása, hogy az ember cselekedeteinek valamiféle hatása lesz. Ezt a viselkedést annak kell látnunk, ami, azaz annak a képességnek, hogy az ember alkalmazkodjék vagy hozzáidomuljon egy mintához, amelynek még a létéről is alig tud, és amelynek sokszínűségéről az embernek a legritkább esetben van tudomása. A legtöbb ember képes arra, hogy felismerjen több különféle viselkedési mintát és alkalmazkodjék hozzájuk anélkül, hogy meg tudná magyarázni vagy leírni őket. Hogy az ember hogyan reagál az érzékelt eseményekre, azt nem szükségszerűen az embernek saját cselekedetei hatására vonatkozó tudása határozza meg, mert nagyon gyakran nincs és nem is lehet ilyen ismeretünk. Ha nem lehet ilyen ismeretünk, akkor aligha van bármiféle racionális abban az igényben, hogy *kellene*, hogy legyen; és valójában szegényebbek lennénk, ha csak az a korlátozott tudás vezérelne bennünket, amit az ilyen hatásokról tudunk.

Valamilyen minta vagy rend előzetes megformálása egy agyban vagy elmében nemcsak hogy *nem* felsőbbrendű, hanem éppenséggel alsóbbrendű módja a rend biztosításának. Mert mindig a teljes rendszer kicsi részének kell lennie annak, amiben a nagyobb rendszer bizonyos tulajdonságai visszatükröződhetnek. Amilyen kevésbé lehetséges az emberi agy számára, hogy teljes mértékben megmagyarázza önmagát (Hayek, 1952: 8.66–8.86), éppoly kevésbé lehetséges ennek az agynak megmagyarázni vagy előrejelezni nagyszámú emberi agy interakciójának az eredményét.

Negyedszerre, ott van az a fontos kérdés, hogy *az a rend, amely sok egyén különálló, az eltérő információk alapján hozott döntéseiből származik, nem határozható meg a különféle célok relatív fontosságának közös mércéjével.* Ez közelebb visz bennünket a marginális hasznosság kérdéséhez. Ennek a fontos témának a tárgyalását a hatodik fejezetig elhalasztjuk. Itt azonban érdemes megvitatni általánosságban annak a differenciálásnak az előnyeit, amelyet a bővített rend lehetővé tesz. A szabadság magába foglalja a másság szabadságát – hogy az embernek saját céljai lehessenek saját birtokán belül; ám a rend mindenütt, és nemcsak emberi dolgokban feltételezi elemeinek differenciálását. Ez a differenciálódás korlátozódhat egyszerűen csak az elemek helyi vagy időbeli pozíciójára, de egy rend aligha tarthatna számot érdeklődésünkre, ha az eltérések nem nagyobbak ennél. A rend nem azért kívánatos, hogy a dolgok a helyükön legyenek, hanem azért, hogy új erőket gerjessen, amelyek egyébként nem jöhetnének létre. A rendesség foka – az új erőknél, amelyeket a rend létrehoz és átad, a foka – sokkal inkább függ elemeinek sokszínűségétől, mint azok időbeli vagy helyi pozíciójától.

Illusztrációkat mindenütt találunk. Gondolják végig, hogy a genetikai evolúció hogyan hozta létre az ember esetében a csecsemő- és gyermekkor egyedülálló meghosszabbodását azért, mert ez tette lehetővé a rendkívüli sokszínűséget, és ezáltal a kulturális evolúció hatalmas felgyorsulását, a *homo* fajának megelevenedését és növekedését. Bár az emberi egyedek közötti biológiailag meghatározott különbségek valószínűleg kisebbek, mint más házasított állatok (különösen a kutyák) esetében, ez a hosszú tanulási időszak a születés után több időt ad az egyének ahhoz, hogy a partikuláris környezethez alkalmazkodják, és magába szívja annak a hagyománynak különféle patakjait, amelybe beleszületett. A készségek változatossága, ami lehetővé teszi a munkamegosztást és ezzel együtt a bővített rendet, nagyrészt a tradíció ezen különféle áramlatainak köszönhető, amelyet tovább ösztönöz a természetes tehetség és a hajlamok alapvető eltérése. Az egész tradíció azonban olyannyival és összehasonlíthatatlanabban bonyolultabb, mint amit bármilyen egyéni elme uralhatna, hogy csak úgy adható át, ha rendelkezésre áll több különböző egyén, akik a hagyományból különféle részeket magukba szívhatnak. Az egyedi differenciálódás előnye annyiban is jelentős, hogy a nagyobb csoportokat hatékonyabbá teszi.

Így az egyének közötti eltérések az együttműködő csoport erejét nagyobb mértékben növelik, mint az egyedi erőfeszítések összege. A szinergetikus együttműködés olyan elkülönülő tehetségeket is játékba hoz, amelyek paragon heverték volna, ha tulajdonosaiknak egyedül kellett volna megküzdeniük a fennmaradásért. A szakosodás felszabadítja és ösztönzi néhány olyan egyénnek a fejlődését, akiknek a meghatározó hozzájárulása elegendő lehet ahhoz, hogy megéljenek belőle, vagy akár meghaladja a többieknek az egészhez való hozzájárulását. Wilhelm von Humboldt híres kifejezésével élve, amit Stuart Mill *On Liberty* című esszéjének címdalára írt fel mottó gyanánt, a civilizáció az „emberi fejlődés, annak leggazdagabb változatosságában”.

Az a tudás, amely feltehetőleg főszerepet játszik ebben a differenciálódásban – amely korántsem valamely emberi lény, még kevésbé egy irányító szuperagy tudása –, sok millió, egymással kommunikáló egyén szétszórt, eltérő, sőt egymásnak ellentmondó vélekedése kísérletező, egymásra ható folyamatában jön létre. Az embernél megfigyelhető növekvő intelligencia ezek szerint nem annyira az egyének egyedi tudása növekedésének köszönhető, hanem azoknak az eljárásoknak, amelyekkel a különböző és szétszórt információt összekapcsolja, ami aztán rendet teremt és javítja a termelékenységet.

Így a változatosság fejlődése igen fontos része a kulturális evolúciónak. Az egyén mások szempontjából vett értékének nagy része annak tulajdonítható, hogy mennyire különbözik tőlük. A rend fontossága és értéke elemeinek változatosságával nő, miközben a nagyobb rend azután növeli a változatosság értékét, miáltal az emberi együttműködés rendje végtelenül bővíthetővé válik. Ha másképpen lenne, ha például minden ember ugyanolyan volna, és nem tudnák magukat egymástól megkülönböztetni, nem volna sok értelme a munkamegosztásnak (kivéve talán a más és más helyeken élő emberek között), nem volna nagy előnye az erőfeszítések koordinálásának, és nem sok kilátás lenne némileg erősebb vagy nagyobb rend létrehozására.

Így azután az embereknek először mássá kellett válniuk, mielőtt szabadon összeállhattak volna a kooperáció bonyolult struktúráiba. Sőt mi több, eltérő jellegű egységekbe kellett összeállniuk: nemcsak egy összegzésről van szó, hanem egy struktúráról, amely bizonyos mértékig hasonlít az organizmusra, bár fontos vonatkozásokban el is tér tőle.

Ötödször, ott van az a kérdés, hogy *mindezen nehézségek és ellenvetések mellett akkor hát honnan származik az az igény, hogy az ember korlátozza cselekedeteit az ismert és megfigyelhető, jótékony hatású célok tudatos követésére*. Ez részben a kicsiny horda ösztönös és óvatos mikroetikájának a maradványa, ahol a közösen felfogott célokat a személyesen ismert társak látható igényei felé irányították (azaz szolidaritás és altruizmus). Korábban azt állítottam, hogy a bővített renden belül a szolidaritás és az altruizmus csak korlátozott módon, a kicsiny alcsoportokban lehetséges, és ha a nagycsoport viselkedését az ilyen cselekedetekre korlátoznánk, az a tagok

erőfeszítéseinek összehangolása ellen hatna. Ha az együttműködő csoport tagjai termelőtevékenységének nagy része meghaladja az egyén látókörét, a velünk született altruisztikus ösztönök követésének régi késztetése ténylegesen akadályozza a bővítettebb rendek kialakulását.

Abban az értelemben, hogy az emberekbe olyan viselkedési formákat neveljünk bele, amelyek mások számára előnyösek, minden erkölcsi rendszer természetesen az altruisztikus cselekvést javasolja; a kérdés azonban az, hogy ezt hogyan érjük el. A jó szándék kevés – mindannyian tudjuk, hogy az milyen utat kövessék –, a szigorúan a látható, más partikuláris személyekre gyakorolt előnyös hatások szerinti irányítás nem elégséges, sőt összeférhetetlen a bővített renddel. A piac erkölcsé elvezet bennünket ahhoz, hogy mások számára előnyösen cselekedjünk, nem azért, hogy ez a szándékunk, hanem oly módon, hogy úgy cselekedtet bennünket, akár akarjuk, akár nem, hogy oda jutunk. A bővített rend *megkerüli* az egyén tudatlanságát (és ezáltal adaptál minket az ismeretlenhez, mint ahogyan fent megtárgyaltuk), méghozzá úgy, ahogyan a jó szándék egyedül képtelen; ezáltal erőfeszítéseinket – hatásukban legalábbis – ténylegesen altruisztikussá teszi.

Az olyan rendben, amely kihasználja a kiterjedt munkamegosztás magasabb termelékenységét, az egyén már nem tudhatja, hogy erőfeszítései kinek a szükségleteit szolgálják vagy kellene hogy szolgálják, vagy hogy az ő tevékenységének milyen hatása lesz azokra az ismeretlen személyekre, akik elfogyasztják az ő termékét vagy azokat a termékeket, amelyek előállításához ő is hozzájárult. Ezáltal a termelő erőfeszítések altruisztikus irányítása szó szerint lehetetlenné válik. Amennyiben motivációját így is altruisztikusnak nevezhetjük abban az értelemben, hogy végül is mások hasznára válik, ez nem azért történik meg, mert ez a célja, vagy mert az ember a másik konkrét szükségleteinek a kiszolgálására törekszik, hanem azért, mert betart absztrakt szabályokat. A mi „altruizmusunk” ebben az új értelemben mélységesen eltér az ösztönös altruizmustól. Már nem a kitűzött cél, hanem a betartott szabályok azok, amelyek eldöntik, hogy egy cselekedet jó vagy rossz. Ezeknek a szabályoknak a betartása, miközben erőfeszítéseink nagy része arra irányul, hogy megkeressük a kenyérre valót, lehetővé teszi számunkra, hogy a konkrét tudásunk körén kívül is tényleges hasznot hozzunk (ám ugyanakkor ez aligha akadályoz meg bennünket abban, hogy ha még hozzákerestünk valamit, azzal ne elégtünk ki a látható jó cselekedet iránti ösztönös vágyakozásunkat). Mindezt persze a szociobiológusoknak az „altruista” kifejezéssel való rendszeres visszaélése összezavarja.

Még egy magyarázatot említhetünk arra, hogy miért is merül fel az az igény, hogy az ember cselekvéseit korlátozza az ismert jótékony célok tudatos követésére. Ez az igény nemcsak az archaikus és tanulatlan ösztönökből származik, hanem egy olyan jellegzetességből is, amely kimondottan azokra az intellektuelekre illik, akik annak vezérharcosai – egy teljesen érthető jellegzetesség, amely azonban ezzel együtt is önpusztító marad. Az intellektuelek különösen is vágynak tud-

ni, hogy milyen végső célokra akarják használni azt, amit „szellemi gyermekeiknek” neveznek, és így szenvedélyesen érdeklí őket, hogy mi lesz az elgondolásaik sorsa, és sokkal jobban haboznak, hogy kiengedjék gondolataikat irányításuk alól, mint a kétkezi munkások a saját tárgyi termékeiket. Ez a fajta reakció gyakran vonakodóvá teszi ezeket az igen művelt embereket, hogy integrálódjanak a csere folyamatába, azokba a folyamatokba, amelyek magukba foglalják a nem látható célok elérése érdekében végzett munkát olyan helyzetben, amikor az erőfeszítések egyetlen *azonosítható* eredménye, ha egyáltalán van ilyen, esetleg nem más, mint valaki más nyeresége. A kétkezi munkás kész feltételezni, hogy valóban a munkaadójának a feladata tudni – ha egyáltalán valaki tudja –, hogy kéznek munkája milyen szükségleteket fog végül is kielégíteni. Nehezebb viszont meghatározni az egyedi értelmiségi munka helyét egy olyan *termékben*, amely sok intellektuelnek a szolgáltatások vagy gondolatok láncolatában létrejövő interakciójából származik. Az, hogy műveltebb emberek inkább vonakodnak alávetni magukat valamiféle érthetetlen irányításnak – mint amilyen például a piac (annak ellenére, hogy szívesen beszélnek „ötletbörzéről”) – így azt eredményezi (ugyancsak szándékolatlanul), hogy éppen annak állnak ellen (anélkül, hogy megértenék), ami növelné hasznosságukat a többiek számára.

Ez a vonakodás további segítséget ad annak a megmagyarázásához, hogy az intellektuelek miért viseltetnek olyan ellenségesen a piaci renddel szemben, és hogy miért hajlamosak a szocializmus befogadására. Talán ez az ellenségesség és ez a hajlam csökkenne, ha jobban megértenék azt a szerepet, amelyet az absztrakt és spontán rendező minták játszanak az élet minden területén, amit kétségtelenül jobban megértenének, ha többet tudnának az evolúcióról, a biológiáról és a közgazdaságról, de amikor ezekről a területekről származó információval kell szembenéznük, gyakran nem hajlandók odafigyelni, sőt még figyelembe venni sem az olyan komplex egységeknek a létét, amelyeknek a működéséről csak absztrakt ismeretünk lehet. Mert az ilyen egységek általános struktúrájának pusztán elvont ismerete nem elégséges ahhoz, hogy képessé tegyen bennünket rá, hogy szó szerint „felépítsük” (vagyis ismert darabokból összerakjuk) őket, vagy hogy előre jelezzük, milyen formát fognak felvenni. A legjobb esetben csak jelezni tudjuk, hogy milyen általános körülmények között fognak kialakulni ilyen rendek vagy rendszerek, jelezve körülményeket, feltételeket, amelyeket néha mi magunk is létrehozhatunk. Ilyen jellegű probléma ismert a vegyész előtt, aki hasonlóan bonyolult jelenségekkel foglalkozik, de általában ismeretlen az olyanfajta tudós számára, aki hozzászokott, hogy mindent néhány megfigyelhető esemény közötti egyszerű kapcsolattal magyarázzon meg. Az eredmény az, hogy az ilyen emberek kísértést éreznek arra, hogy a bonyolultabb struktúrákat is animisztikusan, mint valamely terv eredményét értelmezzék, és hogy valami titkos és becsstelen manipulációt – valamiféle összeesküvést, mondjuk az uralkodó „osztályét” – sejtсенek olyan „tervek” mögött, amelyek tervezőit sehol sem lehet megtalálni. Ez aztán tovább erősíti eredeti vonakodásukat, hogy kiengedjék kezükből a saját termékei-

ket a piaci rendben. Általában az intellektuel számára az az érzés, hogy ő nem más, mint rejtett piaci erők eszköze, még akkor is, hogyha ezek az erők személytelenek, szinte személyes megaláztatásnak tűnik fel.

Az nyilvánvalóan fel sem merült bennük, hogy a tőkésék, akiket azzal gyanúsítanak, hogy ezt az egészet irányítják, szintén csak ennek a személytelen folyamatnak az eszközei, és éppen úgy nincsenek tudatában tevékenységük végső hatásainak és céljainak, hanem az egész struktúrán belül az eseményeknek csak egy magasabb szintje és ezért szélesebb hatóköre érdekli őket. Sőt mi több, az a gondolat, hogy a saját céljaik kielégülésének kérdése *ilyen* alakok tevékenységétől függjön – olyanokétól, akik kizárólag csak eszközökkel foglalkoznak –, már önmagában is iktózat tárgya a számukra.

Az ismeretlen rendezése

Sajnos az angol nyelvben nincs egy jó és népszerű szó arra, amire németül van: a *Machbarkeit*. Néha eltűnök, vajon nem szolgálnék-e jó ügyet azzal, ha kiötle-ném az ennek megfelelő angol kifejezést. A „csinálhatóság” – „előállíthatóság” nem igazán jó (és a saját „konstruktivizmus” kifejezésem tartalmát sem igazán adta volna vissza a „konstruálható”), hogy leírjuk azt a nézetet, amellyel szembe-szálltunk, amelyet megvizsgáltunk és vitattunk ebben az egész fejezetben: nevezetesen, hogy bármi, amit az evolúció létrehozott, jobban sikerült volna az emberi találékonyság felhasználásával.

Ez a nézet egyszerűen tarthatatlan. Mert a valóságban csak úgy tudjuk az ismeretlen rendezését létrehozni, ha *azt idézzük elő, hogy rendezze önmagát*. Amikor a fizikai környezetünkkel foglalkozunk, néha tényleg elérhetjük céljainkat azzal, hogy a természet önrendező erejére támaszkodunk, de nem azzal, hogy szándékosan megpróbáljuk elrendezni az elemeket abban a rendben, amelyet mi szeretnénk, ha felvennének. Ez történik például, amikor olyan folyamatokat kezdeményezünk, amelyek kristályokat vagy új kémiai anyagokat hoznak létre (lásd az *előző részt* és a *C függelék*). A kémiában és még inkább a biológiában egyre inkább önrendező folyamatokat kell alkalmaznunk; mi megalkothatjuk a feltételeket, amelyek közepette ezek működni fognak, de nem tudjuk meghatározni, hogy mi fog történni bármely partikuláris elemmel. A legtöbb szintetikus kémiai vegyület nem „csinálható” abban az értelemben, hogy nem tudjuk megalkotni őket úgy, hogy az azokat összetevő egyedi elemeket a megfelelő helyre rakjuk. Csak annyit tudunk tenni, hogy indukáljuk kialakulásukat.

Hasonló eljárást kell követni, amikor olyan folyamatokat kezdeményezünk, amelyek a megfigyeléseinket meghaladó egyéni akciók koordinálására irányulnak. Annak érdekében, hogy az interperszonális kapcsolatok bizonyos elvont struktúráinak az önformációját indukáljuk, szükségünk van néhány nagyon is általános feltétel segítségére, és azután meg kell engednünk minden egyes elemnek,

hogy megtalálja a saját helyét a nagyobb renden belül. A legtöbb, amit megtehetünk a folyamat elősegítésére, hogy csak olyan elemeket bocsátunk be, amelyek engedelmeskednek a megkívánt szabályoknak. Hatalmunk ilyen korlátozása szükségszerűen növekszik a létrehozni kívánt struktúra bonyolultságával.

Az az egyén, aki ott találja magát a bővített rend valamely pontján, ahol csak a közvetlen környezetét ismeri, ezt a tanácsot saját helyzetére is alkalmazhatja. Esetleg azzal kell kezdenie, hogy folyamatosan megpróbálja kifürkészni azt, ami túlesik a még belátható határon, annak érdekében, hogy létrehozza és fenntartsa az általános rendet alkotó és megtartó kommunikációt. A renden belüli kommunikáció megtartása megköveteli, hogy a szétszórt információt sok egymástól eltérő, egymás számára ismeretlen egyén használja fel oly módon, amely lehetővé teszi, hogy a milliók más és más tudása exoszomatikus vagy anyagi mintát alkotson. Minden egyes személy egy-egy szemévé válik az átadások sok-sok láncolatának, amelyen keresztül kapja azokat a jeleket, amelyek képessé teszik őt arra, hogy terveit az általa ismeretlen helyzetekhez idomítsa. Az általános rend így végtelenül kiterjeszhetővé válik, spontán módon információt adva az eszközök egyre bővülő skálájáról anélkül, hogy az kizárólagosan partikuláris célokat szolgálja.

Korábban már áttekinthettük ennek a kommunikációs folyamatnak néhány fontos aspektusát, többek között a piacot, annak szükségszerű és állandó átváltozásait. Itt csak annyit kell hozzátennünk és hangsúlyoznunk, hogy túl azon, hogy ezek a hagyományok és gyakorlatok szabályozzák az árutermelést és szolgáltatások nyújtását a jelenben, a jövő számára is biztosítják az ellátást; hatásuk nemcsak mint helyek, hanem mint időszakok közötti rend is megjelenik. A cselekvések nemcsak a térben távol élő másokhoz illeszkednek, hanem olyan eseményekhez is, amelyek meghaladják a jelenleg cselekvő egyének élettartamát. Csak aki bevallottan immoralista, védhet politikai intézkedéseket azon az alapon, hogy „hosszú távon mind halottak vagyunk”. Mert csak azok a csoportok szaporodtak és fejlődtek, amelyek között szokássá vált, hogy gondoskodjanak gyermekeikről és későbbi utódjaikról, akiket esetleg soha nem is fognak látni.

Vannak, akiket olyannyira aggaszt a piaci rend néhány hatása, hogy észre sem veszik, milyen valószínűtlen, sőt csodálatos dolog egy ilyen rend létezése a modern világ nagyobbik részében; abban a világban, amelyben emberek ezermilliói dolgoznak állandóan változó környezetben, s ezáltal biztosítják az életben maradás eszközeit más, számukra nagyrészt ismeretlen személyek számára, s ugyanakkor rájönnek, hogy saját elvárásaik is betöltetnek, hogy ők maguk is meg fognak kapni javakat és szolgáltatásokat, amelyeket hasonlóan ismeretlen emberek állítottak elő. Még a legrosszabb időkben is igazolódnak tíz közül vagy kilencnek az elvárásai.

Egy ilyen rend, bár korántsem tökéletes és gyakran nem eléggé hatékony,

messze tovább terjedhet, mint bármilyen rend, amelyet az emberek számtalan elemnek a tudatosan kiválasztott „megfelelő” helyre rakásával megalkothatnak. Az ilyen spontán rendek legtöbb hibája és hatékonysághiánya abból származik, hogy megkísérlik a rendbe való beavatkozást, vagy megakadályozzák, hogy mechanizmusai működjenek, annak érdekében, hogy eredményeik részleteit tökéletesítsék. Az ilyen, a spontán rendbe való beavatkozási kísérletek ritkán eredményeznek bármit is, ami szorosan megfelelne az emberek kívánságainak, mivel ezeket a rendeket több partikuláris tény határozza meg, mint amit bármiféle ilyen beavatkozó ügynökség valaha is tudhat. Mégis, miközben a tudatos beavatkozás – annak érdekében mondjuk, hogy mérsékeljük az egyenlőtlenségeket a rend egy véletlenszerűen kiválasztott tagjának az érdekében – azzal a kockázattal jár, hogy az egésznek a működését megkárosítjuk. Az önrendező folyamat az ilyen csoport bármely véletlenszerűen kiválasztott tagja számára jobb esélyt biztosít a lehetőségek egy sokkal szélesebb skáláján, amely mindenkinek rendelkezésére áll, mint amit bármilyen rivális rendszer valaha is adni tudna.

Miért van az, hogy ami nem ismerhető, nem tervezhető?

Hová vezetett az utóbbi két fejezet vitája? A Rousseau-i kétségek az egyéni tulajdon intézményével kapcsolatban a szocializmus alapjaivá váltak, és nagy befolyást gyakoroltak századunk néhány igen nagyszerű gondolkodójára is. Még egy olyan kiváló filozófus, mint Bertrand Russell is úgy határozta meg a szabadságot, mint a „vágyaink realizációja előtti akadályok hiánya” (1940: 251.). Legalábbis a kelet-európai szocializmus nyilvánvaló gazdasági bukása előtt racionalisták széles köre vélte, hogy a központilag megtervezett gazdaság nemcsak a „társadalmi igazságosságot” (lásd *hetedik fejezetet*) hozná magával, hanem a gazdasági erőforrások hatékonyabb felhasználását is. Első látásra ez a nézet rendkívül értelmesnek tűnik. De bebizonyosodott, hogy elhanyagolta az éppen áttekintett tényeket: azt, hogy az erőforrások összessége, amit egy ilyen tervben alkalmazni lehet, egyszerűen nem ismerhető senki által, és ezért aligha irányítható központilag.

És mégis, a szocialisták változatlanul nem hajlandók szembenézni azokkal az akadályokkal, amelyek felmerülnek, amikor különálló egyedi döntéseket kellene egy „tervként” megálmodott közös mintába illeszteni. A konfliktus az ösztöneink között, amelyeket Rousseau óta a „moralitással” azonosítottak és az erkölcsi tradíciók között, amelyek fennmaradtak a kulturális evolúció során, és amelyek ezeket az ösztönöket korlátozzák, megtestesül abban az elkülönítésben, amit manapság gyakran meghúznak bizonyos fajta etikai és politikai filozófiák és a közgazdaságtan között. Itt nem arról van szó, hogy amit a közgazdászok hatékonyan határoznak meg, az azért „helyes”, hanem arról, hogy a gazdasági elemzés megvilágíthatja bizonyos, ez idáig helyesnek vélt gyakorlatok hasznosságát – hasznosságot minden olyan filozófia szempontjából, amely nem szívesen venné

azt az emberi szenvedést és halált, ami a civilizáció összeomlását követné. Éppen ezért a másokkal való törődés elárulása, ha elmélkedünk az „igazságos társadalomról” anélkül, hogy ugyanakkor gondosan megvizsgálná az ilyen nézetek bevezetésének gazdasági következményeit. Mégis, a szocializmus hetven évének tapasztalataival a hátunk mögött, biztonsággal állíthatjuk, hogy a legtöbb értelmiségi azokon a területeken kívül, ahol a szocializmust kipróbálták – Kelet-Európában és a harmadik világban –, máig is megelégszik azzal, hogy félresöpörje a közgazdaságtanból levonható tanulságokat, és még csak nem is igazán kíváncsi arra, hogy nincs-e valami *oka* annak, hogy a szocializmus, akárhányszor kísérlik is meg, sohasem működik úgy, mint ahogyan azt intellektuel vezeték *akarták*. Az intellektuelek hiábavaló kutatásának egy igazán szocialista közösség után, ami egy látszólag végtelen számú „utópia” idealizálásához és azután a bennük való csalódottsághoz vezet – gondoljunk a Szovjetunióra, Kubára, Kínára, Jugoszláviára, Vietnamba, Tanzániára, Nicaraguára – azt kellene sugallnia, hogy kell lennie valaminek a szocializmusban, ami nem áll összhangban bizonyos tényekkel. De ezeket a tényeket, amelyeket először több mint egy évszázaddal ezelőtt magyaráztak meg közgazdászok, máig sem vizsgálták meg, akik azzal büszkélkednek, hogy racionalista módon elvetik azt a nézetet, hogy létezhetnének olyan tények, amelyek meghaladják a történelmi összefüggést, vagy amelyek az emberi vágyak leküzdhetetlen akadályát jelentenék.

Közben azok, akik Mandeville, Hume és Smith tradícióit követve valóban tanulnak közgazdaságtant, fokozatosan megértették a piaci folyamatokat, és megjelent egy igen erőteljes kritika is azzal kapcsolatban, hogy e folyamatokat a szocializmussal lehetne helyettesíteni. E piaci eljárások előnyei oly mértékben ellentétesek voltak az elvárásokkal, hogy csak visszatekintve lehetett azokat megmagyarázni úgy, hogy magát a spontán formációt elemezték. Amikor ez megtörtént, kiderült, hogy az erőforrások decentralizált irányítása, az egyéni tulajdonon keresztüli ellenőrzés több információ gerjesztéséhez és felhasználásához vezet, mint amennyi a központi irányítás alatt lehetséges. Valamely központi hatóság közvetlen látókörét meghaladó rend és irányítás csak úgy érhető el a központi irányítás révén, ha a tényekkel ellentétben azok a helyi vezetők, akik képesek a látható és a potenciális erőforrásokat felmérni, állandó tájékoztatást kapnak az ilyen erőforrások állandóan változó relatív fontosságáról is, és ezután teljes és pontos részletességgel tudják ezt közölni valamilyen központi tervezőhatósággal időben ahhoz, hogy megmondhassák nekik, mit kell tenniük az összes többi, eltérő konkrét információ fényében, amit a központi hatóság más regionális vagy helyi vezetők-től megkap – akiknek természetesen hasonló nehézségekkel kell szembenézniük az információ megszerzése, illetve átadása kapcsán.

Ha egyszer már tudatosodott bennünk, hogy egy ilyen központi tervezőhatóságnak mi lenne a feladata, világossá válik, hogy azok az utasítások, amelyeket a központi hatóságnak ki kellene adnia, nem származhatnak abból az információból, amelyet a helyi vezetők fontosnak tartottak, hanem csak úgy határozhatók

meg, ha közvetlen kapcsolatban állnak egyénnel vagy csoportokkal, akik a felhalmozott eszközök világosan behatárolt része fölött gyakorolnak ellenőrzést. Az a hipotézis, amelyet gyakran alkalmaznak a piaci folyamat elméleti leírásaiban (itt olyan leírásokról van szó, amelyek készítőinek eszük ágában sincs a szocializmust támogatni), miszerint a magyarázatot adó teoretikus feltételezhetően ismerhet minden ilyen tényt (vagy „paramétert”), mindezt összezavarja, és ennek következtében létrehozza azt a furcsa illúziót, amely végül is a szocialista gondolkodás különböző formáit segít fenntartani.

A bővített gazdaság rendje csak egy teljesen más folyamat révén alakult és alakulhatott ki – a kommunikáció egy kifejldött módszeréből, amely nem azt teszi lehetővé, hogy partikuláris tényekről végtelen számú jelentést adjunk át, hanem azt, hogy bizonyos partikuláris feltételek elvont tulajdonságairól, mint például az egymással versengő árakról, adjunk át információt, amit azután kölcsönösen összhangba kell hozni annak érdekében, hogy az általános rendet elérjük. Ezek kommunikálják a behelyettesítés vagy megfelelés különféle rátáit, amelyeket az érdekelt felek találnak a különféle javak és szolgáltatások között, amelyek felhasználásáról ők rendelkeznek. Az ilyen tárgyak bizonyos mennyiségéről kiderülhet, hogy egyenértékű vagy lehetséges helyettesítője valami másnak akár abból a célból, hogy partikuláris emberi szükségleteket kielégítsen, akár azért, hogy közvetve vagy közvetlenül előállítsa az eszközöket ezek kielégítéséhez. Akármilyen meglepő is, hogy ilyen folyamat egyáltalán létezik – nem is beszélve arról, hogy tudatos tervezés nélkül egy evolúciós kiválasztódási folyamat révén jött létre –, én nem ismerek ennek az állításnak a cáfolására irányuló erőfeszítést, sem pedig olyat, amely magát a folyamatot próbálná diszkreditálni – hacsak az ember nem tekinti ilyennek azokat az egyszerű deklarációkat, hogy a központi tervezési hatóság valahogyan ismerhet minden ilyen tényt. (Lásd még ebben a vonatkozásban a gazdasági kalkuláció vitáját, Babbage, 1832; Gossen, 1854/1889/1927; Pierson, 1902/1912; Mises, 1922/81; Hayek, 1935; Rutland, 1985; Roberts, 1971.)

Tulajdonképpen a „központi irányítás” egész ötlete zavaros. Nincs és nem is lehet egyetlen irányító elme, amely munkálkodik; mindig valamiféle tanács vagy bizottság kapja a feladatot, hogy kidolgozza valamely vállalkozás akciótervét. Bár az egyedi tagok időnként, hogy a többieket meggyőzzék, idézhetnek bizonyos információtöredékeket, amelyek befolyásolták a nézeteiket, a testület következtései általában nem a közös ismereteken alapulnak, hanem az eltérő információra épülő különféle nézetek közötti megállapodáson. Amikor valaki az asztalra tesz valamilyen tudásmorzsát, az valaki mást rögtön valamilyen más tényre emlékeztet, aminek a relevanciája csak akkor tudatosodik benne, miután megint más körülményeket ismertettek meg vele, amelyek eddig ismeretlenek voltak számára. Így a folyamat az marad, ami, vagyis a szétszórt tudás felhasználása (és így tulajdonképpen szimulálja a kereskedelmet, bár egy igencsak kevésbé hatékony módon – mely mód általában nem tartalmazza a versenyt és csak csökkent mértékben a felelősségre vonhatóságot) ahelyett, hogy egyesítené több ember egyéni tu-

dását. A csoport tagjai indokaiknak csak igen kis részét tudják a többieknek elmondani; elsősorban az adott problémára vonatkozó sajátos egyedi ismeretekből levont konklúziókat közlik. Ezenkívül csak ritkán fordul elő, hogy az ugyanazon helyzetet vizsgáló különféle személyek számára a körülmények valóban azonosak lennének – legalábbis amennyiben ez a bővített rend valamilyen szektorára vonatkozik, és nemcsak egy többé vagy kevésbé önmagába zárt csoportra.

Hogy mennyire lehetetlen az erőforrások tudatos, „racionális” allokációja egy bővített gazdasági rendszerben a piaci versenyben kialakuló árak iránymutatása nélkül, azt talán a legjobban az a probléma illusztrálja, hogy hogyan allokáljuk a likvid tőkekínálatot a különböző alkalmazási lehetőségek között úgy, hogy növelje az összterméket. A probléma lényegében az, hogy a jelenleg felhalmozott termelő erőforrások közül mennyit lehet félretenni a távolabbi jövő érdekében, szemben a jelenlegi szükségletek kielégítésével. Adam Smith tudatában volt e kérdés reprezentatív jellegének, amikor az ilyen tőketulajdonos problémájára utalva azt írta: „hogy tőkét a hazai ipar mely válfajában hasznosítsa, és melyeknek a terméke lesz várhatóan a legértékesebb, nyilvánvaló, hogy minden egyes személy az ő helyi körülményei között sokkal jobban meg tudja ítélni, mint bármely államférfi vagy törvényhozó tudná helyette” (1776/1976).

Ha megnézzük a beruházás céljából rendelkezésre álló összes eszköz felhasználásának problematikáját egy bővített gazdasági rendszerben, amely egyetlen irányító hatóság alatt áll, az első nehézség az, hogy az ilyen meghatározott, folyó felhasználásra rendelkezésre álló, felhalmozott tőkemennyiséget senki sem ismerheti. Természetesen ez a mennyiség korlátozott abban az értelemben, hogy a szükségesnél több vagy kevesebb befektetésnek a hatása különbségeket eredményez a különféle javak és szolgáltatások iránt megnyilvánuló keresletben. Ezek a különbségek nem javítják ki önmagukat, hanem a központi hatóság utasításain keresztül jelennek meg, amelyekről aztán kiderül, hogy lehetetlen őket végrehajtani, vagy azért, mert a szükséges javak egy része nincs meg, vagy azért, mert a rendelkezésre álló anyagok, eszközök egy része nem használható a szükséges kiegészítő eszközök (szerszámok, anyagok vagy munkaerő) hiánya miatt. A figyelembe veendő nagyságrendek egyikéről sem bizonyosodnak meg úgy, hogy megtekinténeek vagy megmérnének bármilyen „adott” objektumot; minden azoktól a lehetőségektől függ, amelyek között más személyeknek kell választaniuk az adott időben rendelkezésükre álló tudásnak a fényében. Ennek a feladatnak a megközelítő megoldása csak azoknak az összjátéka révén válik lehetővé, akik képesek meggyőződni arról, hogy bizonyos körülmények, melyeket a pillanatnyi feltételek a piaci árakra gyakorolt hatásaiakon keresztül relevánsnak mutatnak, valóban azok. A rendelkezésre álló „tőkemennyiség” ekkor megmutatja például, hogy mi történik akkor, ha a távolabbi jövő szükségleteire félretett jelenlegi erőforrások részaránya nagyobb, mint amit az emberek hajlandók a folyó fogyasztásaikból megtakarítani annak érdekében, hogy növeljék a jövő tartalékait, azaz nagyobb, mint megtakarítási hajlandóságuk.

Az információ (vagy a tények ismeretének) átadása által játszott szerep megértése kitarja az ajtót a bővített rend megértése előtt. Ám ezek a kérdések rendkívül elvontak és nagyon nehezen foghatók fel azok számára, akik a mechanikus scien-tista, konstruktivista racionalitás oktatási rendszereinket uralkodó kánonjait tanul-ták – és akik következésképpen általában igencsak tudatlanok, ha biológiáról, közgazdaságtanról vagy az evolúcióról van szó. Bevallom, hogy nekem is sokáig tartott az első áttörésemtől, *Economics and Knowledge* (1936/48) című esszémtől a *Competition as a Discovery Procedure* (1978: 179–190.) felismerésén és *The Pretence of Knowledge* (1978: 23–34.) című esszémen át, hogy kifejtsem az információ szét-szórtságára vonatkozó elméletemet, amelyből levontam a spontán formációnak a központi irányítással szembeni felsőbbrendűségére vonatkozó konklúzióimat.

A KERESKEDELEM ÉS A PÉNZ TITOKZATOS VILÁGA

A kereskedelem megvetése

Nem minden, a piaci renddel szembeni antipátia tulajdonítható ismeretelmélet, módszertan, racionalitás és a tudomány kérdéseinek. Létezik egy másik, egy sötétebb ellenszenv is. Megértéséhez hátra kell lépünk ezek mögé a viszonylag racionális területek mögé valami archaikusabb, sőt misztikus felé: olyan beállítódások és érzelmek felé, amelyek különösen erőteljesen törnek elő, amikor szocialisták beszélnek a kereskedelmi tevékenységről, magáról a kereskedelemről és a pénzügyi intézményekről – vagy amikor a primitívek találkoznak ezekkel.

Mint ahogyan már láttuk, a kereskedelem nagyon nagy mértékben függ a titoktartástól éppen úgy, mint a specializált vagy egyéni tudástól; és ez még inkább igaz a pénzintézetek esetében. A kereskedelmi tevékenység során többet kockáztatunk, mint a pusztá időnket és erőfeszítésünket; a speciális információ képessé teszi az embereket arra, hogy megítéljék esélyeiket, saját versenyelőnyeiket különféle vállalkozásokban. A speciális körülményekre vonatkozó tudást csak akkor érdemes megszerezni, ha annak birtoklása valami olyan előnyhöz juttat, ami meghaladja a tudás megszerzésének költségét. Ha minden kereskedőnek nyilvánosságra kellene hoznia, hogy hogyan és hol lehet beszerezni a jobb vagy olcsóbb árut úgy, hogy minden versenytársa azonnal utánozhatná őt, aligha volna érdemes folytatnia tevékenységét – és a kereskedelemből származó előnyök sohasem jelennének meg. Ezenkívül a partikuláris körülményekre vonatkozó tudásnak oly nagy része artikulálatlan, sőt nem is igazán artikulálható (például a vállalkozónak az a megérzése, hogy egy új termék sikeres lehet), hogy lehetetlenség is lenne „nyilvánosságra hozni”, teljesen eltekintve most a motivációs megfontolásoktól.

Természetesen egy tevékenység, ami olyasmiről folyik, amit nem lát mindenki, és nincs is teljességgel előre meghatározva – vagyis amelynek esetében hiányzik, amit Ernst Mach a „megfigyelhetőnek és tapinthatónak” nevezett –, sérti a már korábban megvitatott racionalista követelményeket. Ráadásul ami nem megfogható, az gyakran a bizalmatlanságnak, sőt a félelemnek is tárgya. (Itt megemlíthetem, hogy nemcsak a szocialisták félnek – ha más okok miatt is – a kereskedelem körülményeitől és feltételeitől. Bernard Mandeville „hátán végigfutott a hideg”, amikor szembe kellett néznie „a legijesztőbb kilátással, amit magunk mögött hagyunk, amikor végiggondoljuk azt a munkát s azokat a veszélye-

ket , amelyeket külföldön kell vállalni, a hatalmas tengereket, amelyeken át kell kelni, a különféle klímákat, amelyeket el kell viselni, és a sok nemzetet, amelyek lekötelezettjeivé válunk segítségükért” (1715/1924: I., 356.). Ráébredni arra, hogy alaposan függünk olyan emberi erőfeszítésektől, amelyeket nem ismerünk és nem irányíthatunk, valóban ijesztő – azok számára is, akik ilyen foglalkozást űznek, de azok számára is, akik inkább félreállnak.

Az ilyen bizalmatlanság és félelem miatt már az aktivitás óta és a világ igen sok táján a hétköznapi emberek éppúgy, mint a szocialista gondolkodók a kereskedelmet nemcsak az anyagi termeléstől különállónak, nemcsak kaotikusnak és önmagában fölöslegesnek, nemcsak metodikai hibának tekintették, hanem gyanús, alsóbbrendű, becstelen és megvetésre méltó dolognak is. Végig az egész történelemben „a kereskedők a nagyon általános megvetés és erkölcsi szemrehányás tárgyai voltak... az az ember, aki olcsón vesz és drágán ad el, alapvetően becstelen... a kereskedői viselkedés sértette azokat a kölcsönösségi mintákat, amelyek a primer csoportosulásokban érvényesültek” (McNeill, 1981: 35.). S emlékszem, hogy Eric Hoffer egyszer megjegyezte: „a kereskedővel szembeni ellenségesség, különösen az írődeák részéről, olyan ősi, mint az írott történelem”.

Sok oka van az ilyen viszonyulásnak, és igen sok formában fejeződik ki. A régi időkben a kereskedőket gyakran elkülönítették a közösség többi részétől. Ez nemcsak rájuk vonatkozott, bizony még néhány kézművesnek is, különösen a patkolókovácsoknak, akiket a földművelők és a pásztorok boszorkánysággal gyanúsítottak, gyakran a falun kívül kellett letelepedniük. Végül is a kovácsok, az ő „varázslataikkal” nem alakítottak-e át anyagi szubsztanciát? De ez még sokkal inkább állt a kereskedőkre, akik a hétköznapi emberek látókörén és felfogóképességén teljesen kívül álló hálózatban vettek részt. Ők valami olyasmit csináltak, hogy a nem anyagit alakították át a javak értékének megváltoztatásával. Hogy is lenne képes a dolgoknak az emberi szükségletek kielégítésére vonatkozó képessége mennyiségi változás nélkül megváltozni? A kereskedőt, aki – úgy tűnt – éppen ilyen változásokat hoz létre a napi ügyek látható, megállapodott és megértett rendjén kívül állva, ugyancsak ki kellett vetni a státus és a tisztelet létrehozott hierarchiájából. Így volt aztán, hogy még Platón és Arisztotelész is, egy olyan városnak a polgárai, amely az ő idejükben a kereskedelemnek köszönhette vezető pozícióját, megvetéssel illették a kereskedőket. Később, a feudális feltételek között a kereskedelmi foglalkozásokat változatlanul igen rossz becsben tartották, mert a kereskedők és a kézművesek – legalábbis a néhány kisvároson kívül – életük és javaik biztonságáért teljes mértékben az utakat védő kardforgatóktól függtek. A kereskedelem csak egy olyan osztály védelme alatt fejlődhetett ki, melynek szakmája volt a fegyver, melynek tagjai fizikai erőnlétüktől függtek, és akik ezért cserébe magas társadalmi státusra és életszínvonalra tartottak igényt. Ez a fajta beállítódás még akkor is, amikor a körülmények elkezdtek megváltozni, hosszú időn át velük maradt, mindenütt, ahol a feudalizmus kitartott, illetve ahol az önkormányzó városok kereskedelmi központjainak gazdag polgársága nem

szállt szembe vele. Így még a múlt század végén is, azt mondhatni, Japánban „a pénzcsinálók szinte az érinthetetlenek osztályát képezték”.

A kereskedők kiközösítése még inkább érthetővé válik, ha felidézzük, hogy a kereskedő tevékenységét valóban gyakran titokzatosság övezi. „A kereskedelmi titok” azt jelentette, hogy néhányan hasznot húztak olyan tudásból, amelyet mások nem tudtak, és ez a tudás annál is inkább titokzatos volt, mivel gyakran kapcsolódott idegen – és talán undorító – szokásokhoz, éppúgy, mint ismeretlen földekhez: a legendák és a pletykák földjeihez. „Ex nihilo nihil fit” ugyan többé már nem része a tudománynak (lásd: Popper, 1977/84: 14. és Bartley, 1978: 675–76.), de még mindig uralkodik a józan ész fölött. Azok a tevékenységek, amelyek látásra hozzáadnak a rendelkezésre álló gazdagsághoz a „semmiből”, fizikai alkotás nélkül, egyszerűen csak úgy, hogy átrendezik azt, ami már létezik, bűzlík a boszorkányságtól.

Az ilyen előítéleteket megerősítő egyik elhanyagolt hatás a fizikai erőfeszítéshez, az izommunkához, az emberi izzadsághoz kapcsolódik. A fizikai erő és a közönséges szerszámok, fegyverek, amelyek gyakran kísérik a fizikai erő alkalmazását, nemcsak megfigyelhetők, hanem tapinthatók is. Semmiféle misztikus nincs velük kapcsolatban, még azok számára sincs, akik maguk nem birtokolnak ilyet. Az a meggyőződés, hogy a fizikai erőfeszítés és az arra való képesség önmagában is érdemtelen dolog és önmagában is rangot ad, aligha kellett, hogy a feudális időkre várjon. Ez már része volt a kiscsoport örökölt ösztönének, és fennmaradt a parasztok, a földművesek, a pásztorok, a harcosok, sőt még az egyszerű háztartásvezetők és kézművesek között is. Az emberek láthatták, hogy a paraszt vagy a kézműves fizikai erőfeszítése hozzáadott a látható hasznos dolgok összességéhez – ami felismerhető okokkal magyarázta a gazdagság és a hatalom különbségeit.

Így már korán bevezették és nagyra értékelték a fizikai versenyt, amit már ismert a primitív ember is, mind a vezetésért való versenyben, mind pedig az ügyességi játékokban (lásd: *E fűggelék*), megismerve a látható erőfölény kipróbálásának módjait. De amint a verseny elemei között megjelent a tudás – ami nem „nyitott” vagy látható –, az olyan tudás, amely más résztvevőknek nem állt rendelkezésükre, és amely sokuk számára az elérhetőségen túl levőnek tűnhetett, eltűnt az ismerőség biztonsága és a tisztesség érzete. Ez a verseny veszélyeztette a szolidaritást és az egyeztetett célok követését. A bővített rend szempontjából nézve természetesen az ilyen reakció teljesen önző, vagy talán nevezhetjük egy furcsa csoportegoizmusnak is, melyben a csoportszolidaritás fontossága meghaladja a csoporttagok egyéni jólétének a fontosságát.

Az ilyen érzelmek még a tizenkilencedik században is erőteljesek voltak. Így amikor Thomas Carlyle, akinek igen nagy hatása volt a múlt század literátoraira, azt prédikálta, hogy „egyedül a munka nemes” (1909: 160.), ő kimondottan a fizikai, sőt az izom-erőfeszítést értette ezen. Számára éppúgy, mint Karl Marx számára a munka volt a gazdagság valódi forrása. Ez a fajta gondolkodás ma már halványulóban van. S bár ösztöneink még mindig nagyra értékelik, az ember fizi-

kai erejének összekapcsolása a termelékenységgel egyre kisebb szerepet játszik az emberi vállalkozásokban, ahol a hatalom ritkábban jelent fizikai erőt, mint törvényes jogot. Természetesen ma sem lehetünk meg néhány nagyon erős ember nélkül, de ezek egyre inkább a növekvő számú és egyre kisebb szakértői csoport egyikeként számítanak. A fizikailag erősek ma már csak a primitív emberek között töltenek be fontos szerepet.

Ákárhogy is van ez, az olyan tevékenységeket, mint az árucseré vagy a kereskedelem fejlettebb formái, a tevékenységek szervezése vagy irányítása, illetve az eladáshoz rendelkezésre álló áruk szortírozása a nyereségességnek megfelelően, sokan még mindig nem tekintik *igazi munkának*. Sokak számára még mindig nehéz elfogadni, hogy a mennyiségi növekedés az ellátás és élvezet fizikai eszközeinek rendelkezésre álló állományában kevésbé függ a fizikai anyagoknak más fizikai anyagokká történő látható átalakításától, mint tárgyakká a cserélgetésétől, amelyen keresztül releváns nagyságrendük és értékük megváltozik. Azaz a piaci folyamat anyagi tárgyakkal foglalkozik, de az, hogy ennek során ezek ide-oda cserélődnek, úgy tűnik, nem ad hozzá érzékelhető mennyiségükhöz (függetlenül attól, hogy mit állítanak, vagy hogy ténylegesen így van-e). A piac a rájuk vonatkozó információt adja át, és nem előállítja ezeket a tárgyakat; az információátadás által betöltött kulcsfontosságú funkció a mechanikus vagy scientista szokások által vezérelt emberek figyelmén kívül esik. Ők magától értődőnek veszik a fizikai tárgyakra vonatkozó tényszerű információt, és elhanyagolják a különféle tárgyak relatív hiányának szerepét az érték meghatározásában.

Van abban némi ironikus, hogy pontosan azokat, akik nem szó szerint materialisztikus összefüggésekben gondolkodnak a gazdasági eseményekről, hanem akiket értékszámítások, és különösen a költség és az ár közötti, nyereségnek nevezett különbség vezérelnek (vagyis az, hogy az emberek ezeket a tárgyakat hogyan értékelik), pontosan azokat szokás materialistaként megbélyegezni. Pedig éppen a nyereségért való küzdelem teszi lehetővé azok számára, akik ebben részt vesznek, hogy ne az ismert egyének partikuláris konkrét szükségleteinek anyagi mennyiségeiben fogalmazzanak, hanem azt fontolgassák, hogy mi a legjobb mód, ami szerint hozzájárulhatnak az összetermékhez, ami számtalan és ismeretlen más ember hasonló egyéni erőfeszítésének az eredményeként jön létre.

Van itt egy közgazdaságtani tévedés is – egy olyan gondolat, amelyet még Carl Menger fivére, Anton is propagált –, és pedig az a nézet, hogy „a munka teljes terméke” elsősorban fizikai erőfeszítésből származik; és bár ez régi tévedés, elterjesztésért nagy valószínűséggel John Stuart Mill legalább annyira felelős, mint bárki más. Mill azt írta *Principles of Political Economy* (1848, „Of Property”, 2. könyv, 1. fejezet 1. rész; *Works*, II: 260.) című munkájában, hogy miközben „a gazdaság előállításának törvényei és feltételei hasonlóak a fizikai igazságok jellegéhez”, az elosztás „kizárólag az emberi intézmények dolga. Ha már egyszer a dolog ott van, az emberiség egyénileg vagy kollektíven azt teheti vele, amit akar”, amiből azt a következtetést vont le, hogy „a társadalom olyan szabályoknak vetheti alá a gazdagságnak ezt az

elosztását, amelyenket csak kigondol”. Mill, aki a termék méretéről mint egy pusztán technológiai problémáról medítál, függetlenül annak elosztásától, nem veszi észre, hogy a méret függ a meglévő lehetőségek *kihasználásától*, ami gazdasági és nem technikai probléma. Azt, hogy a termék akkora, amekkora, az „elosztás” módszereinek, azaz az ármeghatározásnak köszönhetjük. Az, hogy mi áll rendelkezésre a felosztáshoz, attól az elvtől függ, amelynek alapján a termelést megszervezték – azaz egy piacgazdaságban az árképzés és az elosztás elvén. Egyszerűen tévedés arra következtetni, hogy „ha egyszer már ott vannak”, szabadon azt tehetünk dolgokkal, amit akarunk, *mert nem lesznek ott a dolgok*, hacsak az egyének nem szereztek be árakra vonatkozó információt azáltal, hogy az egészből egy bizonyos részesedést biztosítottak maguknak.

Van még egy további tévedés is. Marxhoz hasonlóan Mill a piaci értékeket kizárólag az emberi döntések hatásaként, és nem egyben azok okaiként is kezelte. A későbbiekben még látni fogjuk a marginális hasznosság elméletének tárgyalásakor, hogy ez mennyire pontatlan – és hogy mekkorát tévedett Mill, amikor ezt mondta: „semmi sincsen az érték törvényeiben, amit ma vagy bármikor a jövőben az íróknak tisztázniuk kellene; a téma elmélete befejezett” (1848: III., I. 1. rész, in: *Works II*: 199–200.).

A kereskedelem – függetlenül attól, hogy valódi munkának tekintjük, avagy sem – nemcsak egyéni, hanem kollektív gazdagodást is hozott magával, az ész és nem az izmok erőfeszítése révén. Az, hogy egy egyszerű csere minden résztvevő számára értéknövekedéshez vezessen, hogy ennek során az egyik fél nyeresége nem szükségszerűen a többiek kárára képződik (ez utóbbit nevezték később kizsákmányolásnak), még ma is nehezen érthető. Henry Ford példáját szokták néha felhozni annak illusztrálására, hogy a nyereségért való küzdelem milyen haszonnal jár a tömegek számára. A példa valóban sok mindent megvilágít, mert benne jól láthatjuk, hogy egy vállalkozó hogyan célozhatja meg közvetlenül nagyszámú ember megfigyelhető szükségleteinek kielégítését, és hogy erőfeszítései hogyan vezettek azok életszínvonalának az emeléséhez. De ez a példa ugyanakkor elégtelen is; mert a legtöbb esetben a termelékenységnövekedés hatásai túlságosan közvetettek ahhoz, hogy ilyen világosan nyomon lehessen követni őket. A fémcsavarok vagy a huzalok, az ablaküvegek vagy a papír gyártásának tökéletesítése olyan széles körben szórta szét előnyeit, hogy az okok és hatások sokkal kevésbé konkrétan érzékelhetőek.

Mіндеzen körülmények következményeként nagyon sokan könnyedén leszámítják a kereskedelemmel összefüggésbe hozott szellemi bravúrokat még akkor is, ha nem tulajdonítják azt közvetlenül boszorkányságnak, vagy nem tekintik valamiféle trükknek, csalárdságnak vagy ravasz csalásnak. Az így megszerzett gazdagság még kevésbé tűnik valamilyen látható érdemhez (azaz fizikai erőfeszítéstől függő érdemhez) kapcsolódónak, mint mondjuk a vadász vagy a halász szerencséje.

Ha az ilyen „átrendeződés” révén szerzett gazdagság megzavarta a népet, a kereskedő információfelkutató tevékenysége volt az, ami az igazi nagy bizalmatlanságot kiváltotta. Az, hogy a kereskedelemhez kapcsolódó szállítás termékeny, azt a laikus is legalább részben megérti, legalábbis egy kis türelmes magyarázat és érvelés után. Például azt a nézetet, hogy a kereskedelem csak a már meglévő dolgokat cserélgeti, könnyedén kijavítható, ha rámutatunk, hogy sok dolog csak úgy állítható elő, hogyha egymástól igencsak távol lévő helyekről származó anyagokat rakunk össze. Ezeknek az anyagoknak a relatív értéke nem az azokat alkotó egyedi anyagi elemek attribútumaitól függ, hanem attól, hogy ezek a relatív mennyiségek a kívánt helyszínen együtt álljanak rendelkezésre. Így például a nyersanyagok és a félkész termékek kereskedelme az előfeltétele sok végtermék fizikai mennyisége növekedésének, ami csak akkor állítható elő, ha a távolról beszerzett összes anyag (esetleg csak igen kis mennyiségben) rendelkezésre áll. Egy bizonyos termék adott mennyisége, amit egy adott helyen fellelhető erőforrásokból lehet elkészíteni, függhet egy másik anyag nagyon sokkal kisebb mennyiségének a rendelkezésre állásától (mint például a higany vagy a foszfor, vagy akár egy katalizátor), amely esetleg csak a világ másik végén szerezhető be. A kereskedelem így a fizikai termelés lehetőségének a megalkotója.

Az, hogy a termelékenység, sőt a készleteknek az ilyen összegyűjtése függ a széles körben szétszórt és állandóan változó információ utáni folyamatos és sikeres kutatástól, már sokkal nehezebben érthető, akármennyire is nyilvánvalónak tűnik azok számára, akik megértették ezt a különféle dolgoknak a különféle helyeken való relatív hiányára vonatkozó információ által irányított folyamatot, melynek révén a kereskedelem hozza létre és irányítja a fizikai termelést.

Talán a kereskedelemmel szembeni makacs ellenszenv mögötti legfőbb erő is több, mint egyszerű tudatlanság és fogalmi nehézség. Hozzájárul az ismeretlentől való ősi félelem: a boszorkányságtól és a természetellenestől, továbbá magától a tudástól való félelem, ami kezdeteinktől fogva visszaköszön nekünk, és aminek örökre megmaradó emléket állított a *Genesis* könyvének első néhány fejezete, a Paradicsomból való kiűzetés történetével. Minden babona, beleértve a szocializmust is, az ilyen félelemből táplálkozik.

Marginális hasznosság, szemben a makrogazdaságtannal

A félelem, bár lehet erős, alaptalan. Ezek a tevékenységek természetesen nem *igazán* érthetetlenek. A közgazdaságtan és a biológiai tudományok, mint ahogyan már láttuk az előző fejezetekben is, mára már eléggé jó magyarázatot tudnak adni az önszerveződő folyamatokra, és mi már felvázoltuk történelmünk egy részének részleges, racionális rekonstrukcióját, valamint a civilizáció felemelkedésének és terjedésének jótékony kihatásait is a második és a harmadik fejezetben (lásd még: Hayek, 1973).

A csere termelékeny; ténylegesen növeli az emberi szükségleteknek a meglévő erőforrásokból történő kielégítését. A civilizáció azért annyira bonyolult – és a kereskedelem azért annyira termelékeny –, mert a civilizált világban élő egyének szubjektív világai olyannyira eltérőek. Látszólag paradoxon, hogy az emberi célok sokszínűsége jobban felvértezi az embert a szükségletek kielégítésére általánosságban, mint a homogenitás, az egyhangúság és az irányítás – és szintén paradoxon, hogy ez azért van, mert a sokszínűség képessé teszi az embert, hogy *több* információt szerezzen és több információ fölött rendelkezzen. Csak a piaci folyamat világos elemzése oldhatja fel ezeket a látszólagos paradoxonokat.

Az értéknövekedés – ami kulcsfontosságú a cserében és a kereskedelemben – valóban más, mint az érzékszerveinkkel megfigyelhető mennyiségi növekedés. Az értéknövekedést a fizikai eseményeket irányító törvények, legalábbis ahogy azokat a materialista és mechanikus modellekben értelmezik, nem tudják megmagyarázni. Az érték jelzi, hogy egy tárgynak vagy cselekedetnek milyen potenciális képessége van emberi szükségletek kielégítésére, ami felől az egyes termékek vagy szolgáltatásoknak a különféle emberek számára képviselt egyedi (marginális) behelyettesítési (vagy egyenértékűségi) rátájának kölcsönös kiigazításával lehet megbizonyosodni. Az érték nem valami attribútum vagy olyan fizikai tulajdonság, amellyel a dolgok rendelkeznek, függetlenül attól, hogy milyen viszonyban állnak az emberekkel; az érték kizárólag ezeknek a viszonyoknak egy olyan aspektusa, amely képessé teszi az embereket arra, hogy az ilyen dolgok felhasználására vonatkozó döntéseikben figyelembe vegyék, hogy másoknak milyen – jobb – felhasználási lehetőségeik lehetnek. Az értéknövekedés csak az emberi célokkal együtt és csak azokkal kapcsolatban jelenhet meg, mint ahogyan Carl Menger tisztázta (1871/1981: 121.): az érték „olyan ítélet, amelyet gazdálkodó emberek hoznak a rendelkezésükre álló javaknak az életük és jólétük fenntartására vonatkozó fontosságával kapcsolatban”. A gazdasági érték kifejezi a dolgok arra vonatkozó képességének változó mértékét, hogy kielégítsék az elkülönült egyéni célskálák sokaságát.

Minden embernek megvan a maga sajátos rendszere, amely szerint sorrendbe állítja az általa kitűzött célokat. Ezeket az egyéni sorrendeket csak nagyon kevés más ember ismeri, ha egyáltalán ismeri, bár az az igazság, hogy az ember saját maga sincs ezek tudatában teljes mértékben. A különböző helyzeteket megélő, különböző tulajdonnal és vágyakkal rendelkező, más és más információhoz hozzáférő egyének millióinak az erőfeszítései, akik csak keveset vagy semmit sem tudnak egymás partikuláris szükségleteiről, és eltérő célokat tűztek ki maguknak, csererendszerek segítségével koordinálódnak. Ahogy az egyes emberek kölcsönösen egymáshoz igazodnak, a komplexitásnak egy magasabb, bár megtervezetlen rendje jön létre, és a javak és szolgáltatások egy olyan folyamatos áramlása jelenik meg, hogy az abban részt vevő egyének meglepően nagy számára megfelel az őket vezető elvárásoknak és értékeknek.

A különféle célok különféle rangsorolásának sokasága létrehozza az anyagi esz-

közök közös és egységes, közvetítő vagy tükrözött értékeinek a skáláját, amelyekért ezek a célok versenyeznek. Miután a legtöbb anyagi eszköz igen sok eltérő és eltérő fontosságú célra felhasználható, és a különféle eszközök gyakran helyettesíthetik egymást, a célok végső értékeit az eszközöknek egyetlen értékskálája tükrözi – nevezetesen az árak –, amely az eszközök viszonylagos hiányától és a tulajdonosok közötti cseréjük lehetőségétől függ.

Mivel a változó tényleges körülmények megkövetelik a partikuláris célok állandó adaptálását, melyek szolgálatához partikuláris eszközöket kell hozzárendelni, a két értékskála okvetlenül eltérő módon és eltérő ütemben változik. Az egyéni végcélok rangsorolásának rendjei, miközben eltérnek egymástól, egy bizonyos fokú stabilitást is mutatnak. Ezzel szemben az eszközök relatív értékei, amelyeknek az előállítására az egyének erőfeszítései irányulnak, állandóan erős fluktuációnak vannak kitéve, amelyet nem lehet előre látni, és aminek az okai értelmetlenek a legtöbb ember számára.

Az, hogy a célok hierarchiája relatíve stabil (tükrözve azt, amit sokan állandó vagy „maradandó” értéküknek vélnek), miközben az eszközök hierarchiája nagymértékben fluktuál, sok idealista személyt arra visz, hogy becsülje az előzőt és megvesse az utóbbit. Valóban eléggé ellenszenvesnek tűnhet egy állandóan változó értékskálát szolgálni. Talán ez a legalapvetőbb ok, amiért azok, akik leginkább a végcélokkal foglalkoznak, gyakran a saját céljaik ellenére is megpróbálják megakadályozni azt a folyamatot, melynek végén a leginkább hozzájárulnának azok realizálásához. A legtöbb embernek céljai eléréséhez azért kell küzdenie, ami csupán eszköz maguknak is éppúgy, mint másoknak. Azaz egy bizonyos ponton be kell kapcsolódniuk a tevékenységek hosszú, hosszú láncolatába, ami majd egyszer elvezet egy távoli időben és helyen egy ismeretlen szükséglet kielégítéséhez azután, hogy különféle célokra irányuló közbeeső stádiumokon keresztül ment. A legtöbb esetben az egyén nem tudhat mást, nem ismerhet mást, mint azt a címkét, amelyet a piaci folyamat a közvetlen termékre ráragaszt. Egyetlen olyan ember, aki részt vesz mondjuk a fémcsavarok előállítási folyamatának valamely stádiumában, sem határozhatja meg racionálisan, hogy mikor, hol és hogyan fog az a bizonyos darab, amin éppen dolgozik, hozzájárulni emberi szükségletek kielégítéséhez. A statisztika sem segít neki eldönteni, hogy a sok felhasználási lehetőség közül melyiket (vagy melyik hasonlót) válassza, melyiket elégítse ki, és melyiket ne.

Még egy dolog hozzájárul ahhoz az érzéshez, hogy az eszközök értékskálája – azaz az árak – közönséges vagy vulgáris, ez pedig az, hogy az árak ugyanazok mindenki számára, miközben a különféle célskálák elkülöníthetők és személyesek. Egyéniségünket azzal bizonyítjuk, hogy érvényesítjük sajátos ízlésünket, vagy hogy kimutatjuk, mennyire megválogatjuk a minőséget. Mégis, csak a különféle eszközök relatív hiányára vonatkozó árakon keresztül megjelenő információ révén vagyunk képesek olyan sok célunkat realizálni.

A kétféle értékhierarchia közötti látszólagos konfliktus szembeszökővé válik a

bővített rendben, amelyben a legtöbb ember úgy keresi meg a kenyerét, hogy eszközöket nyújt más, számára ismeretlen személyeknek, és hasonlóképpen saját céljaira szükséges eszközöket szerez be számukra ismeretlen személyektől. Így kizárólag az eszközök értékskálái maradnak meg közösnek, az eszközök fontossága nem elsősorban a felhasználók által észrevett hatásoktól függ, mert a felhasználók ugyan egy-egy adott cikket használnak, de könnyedén behelyettesíthetik azt egy másikkal. Mivel az egyének sokasága a célokra is igen nagy sokaságát és sokszínűségét igényli, az, hogy mások egy adott dolgot milyen konkrét célokra akarnak felhasználni (és ezért ki-ki milyen értéket rendel hozzá), nem ismerhető meg. A pusztán eszközértéknek ez az elvont jellege ugyancsak hozzájárul az eszközök értéke „művinek” vagy „természetellenesnek” felfogott jellegével szembeni ellenszenvhez.

Az ilyen zavarba ejtő, sőt nyugtalanító jelenségek adekvát magyarázatát, amelyet először alig száz évvel ezelőtt fedeztek fel, akkor kezdték elterjeszteni, amikor William Stanley Jevons, Carl Menger és Léon Walras (és különösen a Mengert követő osztrák iskola) kidolgozták elméletüket, ami aztán a „szubjektív” vagy marginális hasznosság” forradalma néven vált ismertté a közgazdaságtan elméletében. Ha amit az előző bekezdésekben elmondtunk, idegennek és nehéznek tűnik, az azt sugallja, hogy ennek a forradalomnak a legalapvetőbb és legfontosabb felfedezései sem mentek át még mindig a köztudatba. Az a felfedezés, hogy a gazdasági eseményeket nem lehet az azokat megelőző eseményekkel mint meghatározó okokkal megmagyarázni, tette lehetővé, hogy ezek a forradalmi gondolkodók egy koherens rendszerbe egyesítsék a közgazdaságtan elméletét. Bár a klasszikus közgazdaságtan vagy ahogyan gyakran nevezik „klasszikus politikai gazdaságtan” már megadta a verseny folyamatának analízisét – és különösen annak a módnak az elemzését, ahogyan a nemzetközi kereskedelem a nemzeti együttműködési rendeket nemzetközivé integrálta –, csak a marginális hasznosság elmélete értette meg igazán, hogy hogyan határozódik meg a kereslet és a kínálat, hogy a mennyiségek hogyan igazodnak a szükségletekhez, és hogy a kölcsönös alkalmazkodásból származó hiány mértéke hogyan vezérli az egyéneket. Ezáltal az egész piaci folyamatot úgy értelmezték, mint az információátadás folyamatát, amely képessé teszi az embereket arra, hogy sokkal több információt és készséget használjanak és hasznosítsanak, mint amennyihez egyénileg hozzá tudtak volna férni.

Az, hogy egy tárgy vagy egy cselekedet hasznossága, amelyet általában mint az emberi igények kielégítésére vonatkozó képességüket határozzák meg, nem ugyanolyan mértékű a különböző egyének szemében, mára már annyira nyilvánvaló, hogy nehéz is megérteni: komoly tudósok hogyan is kezelhették a hasznosságot fizikai tárgyak objektív, általános, sőt mérhető attribútumaként. Hogy a különféle tárgyaknak a különféle személyek szempontjából való relatív hasznossága megkülönböztethető, korántsem ad alapot azok abszolút nagyságrendjének

összehasonlítására. S bár az emberek egyetérthetnek abban, hogy egyénileg mennyivel hajlandók hozzájárulni a különféle hasznosságok költségeihez, a „kollektív hasznosság” kifejezés sem ír le semmiféle felfedezhető tárgyat: az éppoly kevésbé létezik, mint a kollektív elme, ami a legjobb esetben is csak egy metafora. Az a tény, hogy időnként mindannyian úgy döntünk, hogy valamely tárgy egy másik személy számára kevésbé fontos vagy fontosabb, mint önmagunknak, indokolja azt a hitet, hogy létezik a hasznosságnak objektív interperszonális összehasonlítása.

Egy bizonyos értelemben az a tevékenység, amelyet a közgazdaságtan megpróbál elmagyarázni, az nem fizikai jelenségekért, hanem valójában emberekért zajlik. A gazdasági értékek fizikai tényeknek az értelmezései annak a fényében, hogy az adott fizikai tárgyak adott helyzetekben milyen mértékben alkalmasak az igények kielégítésére. Így az ember nevezhetné a közgazdaságtant (amit én mostanában szívesebben hívok katallaktikának – Hayek, 1973) *metaelméletnek*, azokról az elméletekről *szóló elméletnek*, amelyeket az emberek kidolgoztak annak magyarázatára, hogy hogyan lehet a leghatékonyabban különféle eszközöket eltérő célokra felfedezni és felhasználni. Az adott körülmények között nem meglepő, hogy a különböző szaktudósok, amikor ilyen érveléssel találkoznak szembe, gyakran idegenül érzik magukat, és az ilyen közgazdászok inkább filozófusnak, mint „igazi” tudósoknak tűnnek a szemükben.

A marginális hasznosság elmélete, bár alapvető előrehaladást jelent, már a kezdet kezdetétől fogva összezavarodott. Ennek az elméletnek legkönnyebben hozzáférhető korai kifejtése az angol nyelvterületen W. S. Jevonsé maradt, korai halála után, kiváló magányos követőjének, Wicksteednek a hivatalos tudományon kívüli helyzete következtében is. Utóbbinak hosszas mellőzöttségben volt része a megingathatatlan akadémiai hatalommal rendelkező Alfred Marshallnak köszönhetően, aki nem volt hajlandó eltérni John Stuart Mill pozíciójától. Az elmélet osztrák társfelfedezője, Carl Menger szerencsésebb volt, mivel egyszerre két igen tehetséges tanítványt talált magának (Eugen von Böhm-Bawerk és Friedrich von Wieser személyében), aki folytatta munkáját és létrehozott egy tradíciót azzal az eredménnyel, hogy e modern gazdaságelmélet fokozatosan vált „Osztrák Iskola” néven általánosan elfogadottá és ismertté. Azzal, hogy a gazdasági értékek „szubjektív” jellegét hangsúlyozták, egy új paradigmát hoztak létre az emberi interakcióból tervezés nélkül létrejövő struktúrák magyarázatára. Az elmúlt negyven évben az ő munkájukat mégis nagyban elhomályosította a „makrogazdaságtan” fellendülése, ami ok-okozati kapcsolatokat keres hipotetikusán mérhető egységek, illetve statisztikai halmazok között. Elismerem, ezek néha jelezhetnek valamiféle *homályos* valószínűséget, de semmiképpen sem tudják megmagyarázni a létrejöttükben részt vevő folyamatokat.

De amiatt az illúzió miatt, hogy a makrogazdaságtan egyszerre életképes és hasznos (ezt a csalódást nagyban elősegíti, hogy igen sokszor használják a matematikát, ami mindig nagyon mély benyomást kelt a matematikai képzés hiányától szenvedő politikusokban, és ami talán a legközelebb áll a varázsláshoz abban,

ami manapság professzionális közgazdászok napi gyakorlatában felmerül), sok kortárs kormányt és politikust befolyásoló vélemény még mindig olyan gazdasági jelenségek, mint érték és árak naiv magyarázataira épül, olyan magyarázatokra, amelyek hiábavaló módon megpróbálják azokat „objektív” dolgokként beállítani, mintha függetlenek lennének az emberi tudástól és céloktól. Ezek a magyarázatok nem tudják értelmezni a kereskedelem és a piacok funkcióját az emberi sokaság termelő erőfeszítéseinek koordinációjában, sem pedig értékelni azok elkerülhetetlenségét.

Néhány szokás, amely belekeveredett a piaci folyamatok matematikai elemzésébe, gyakran még a jól képzett közgazdászokat is félrevezeti. Például az a gyakorlat, hogy „a meglevő ismeretekre” hivatkoznak, vagy a piaci folyamatban részt vevő tagok számára hozzáférhető információra mint „adatokra” apellálnak, gyakran arra vezeti a közgazdászokat, hogy feltételezzék: ez az ismeret nemcsak szétszórt formában létezik, és hogy az egész esetleg mégiscsak rendelkezésre állhat valamely egyetlen elmének. Ez elfedi a verseny felfedező jellegét. Amit ők a piaci rendről szóló beszámolóknak megoldandó „problémaként” állítanak be, az valójában nem jelent problémát senkinek sem a piacon, hiszen a meghatározó tényleges körülmények, amelyekről a piac egy ilyen renden belül függ, senki előtt sem lehetnek ismertek, és a probléma nem abban áll, hogy hogyan használjuk fel az adott tudást, ami teljességében rendelkezésre áll, hanem hogy hogyan tegyük lehetővé, hogy azt a tudást, ami nem áll és nem is állhat egyetlen elme rendelkezésére, mégis felhasználhassuk, töredékes és szétszórt formájában a sok egymással kapcsolatba kerülő egyéni keresztül – ami nem a tényleges szereplők, hanem a cselekedeteiket megmagyarázni próbáló teoretikusok problémája.

A vagyonteremtés nem egyszerűen fizikai folyamat, és nem magyarázható meg okok és okozatok láncolatával. Nem az egyetlen elme előtt ismert objektív fizikai tények határozzák meg, hanem milliók elkülönült, eltérő információja, amely az árakban csapódik le, amelyek azután a további döntések vezéréül szolgálnak. Amikor a piac megmondja egy vállalkozónak, hogy több nyereségre tehet szert egy bizonyos módon, akkor egyszerre szolgálhatja a saját céljait azzal, hogy ugyanakkor nagyobb mértékben járul hozzá a felhalmozáshoz (ha ugyanazokat a kalkulációs egységeket használjuk, amelyeket a legtöbben), mint amennyire bármilyen más rendelkezésre álló módon tehetné. Mert ezek az árak tájékoztatják a piac résztvevőit azokról a kulcsfontosságú pillanatnyi feltételekről, amelyekről az egész munkamegosztás függ: a különféle erőforrások egymásra való átválthatóságának (vagy „behelyettesíthetőségének”) tényleges rátájáról, függetlenül attól, hogy más javak előállításához szükséges eszközökről vagy partikuláris emberi szükségletek kielégítéséről van-e szó. Ehhez teljesen irreleváns, hogy milyen mennyiségek állnak a teljes emberiség rendelkezésére. A különféle dolgok felhalmozott mennyiségeinek hozzáférhetőségére vonatkozó ilyen „makrogazdasági” ismeret sem nem áll rendelkezésre, sem nem szükséges, de még csak nem is

lenne hasznos. Minden elképzelés, amely megpróbálja megmérni a különféle kombinációkban az árufeleségek széles skálájából összeálló halmazozott terméket, téves: azok emberi céloknak való megfelelése az emberi tudástól függ, és csak miután a fizikai mennyiségeket gazdasági értékekre lefordítottuk, csak akkor lehet ezeket felbecsülni.

Ami döntő a termék nagyságrendje szempontjából, és ami a partikuláris mennyiségek létrehozásának fő meghatározója, az az, hogy a sokmilliónyi egyén, akinek megvan a maga elkülönülő ismeretanyaga az egyes erőforrásokról, hogyan kombinálja ezt a tudást különféle helyeken és időkben, válogatva a lehetőségek sokasága között – mely lehetőségek között egyik sem nevezhető a leghatékonyabbnak anélkül, hogy ismernénk a különféle elemek relatív hiányát, ahogyan azt az árak jelzik.

A legfontosabb lépés annak megértésében, hogy a relatív árak milyen szerepet játszanak az erőforrások legjobb felhasználásának meghatározásában, Ricardo felfedezése volt, a komparatív költségek elve. Erről Ludwig von Mises helyesen állította, hogy azt tulajdonképpen a *társulás ricardói törvényének* (1949: 159–64.) kellene nevezni. Csak az árviszonyok mondják meg a vállalkozónak, hogy a nyereség hol haladjon meg eléggé a költségeket ahhoz, hogy érdemes legyen a korlátozott tőkét egy bizonyos vállalkozásba befektetni. Az ilyen jelek irányítják őt a láthatatlan cél, a távoli, ismeretlen fogyasztó kielégítése felé.

Az intellektuelek gazdasági tudatlansága

Hogy megértsük a kereskedelmet, valamint a relatív értékek meghatározásának a marginális hasznosság elvén történő magyarázatait, kulcsfontosságú annak a rendnek az értelmezése, amelytől az emberi lények létező sokaságának táplálása függ. Ezekkel a dolgokkal minden művelt embernek meg kellene ismerkednie. Ezt a megértést azonban megakadályozta az az általános ellenszenv, amellyel az intellektuelek az egész téma iránt viseltetnek. Mert az a tény, amelyet a marginális hasznosság elmélete világított meg – nevezetesen, hogy minden egyes egyén saját feladatává válhat, hogy egyéni tudása és készségei révén segítsen a közösség szükségleteinek kielégítésében úgy, hogy az *ő saját választásával járul hozzá az egészhez* –, éppúgy idegen a primitív elme, mint az uralkodó konstruktivizmus és a kimondott szocializmus számára.

Nem túlzás azt állítani, hogy ez a tanítás jelzi az egyén emancipációját. A készségek, az ismeretek és a munka megosztása, amin a fejlett civilizáció nyugszik, az individualista szellem fejlődésének köszönhető (lásd a *második* és *harmadik fejezetet*). Ahogyan a kortárs gazdaságtörténészek, mint Braudel (1981–84) elkezdték megérteni, a megvetett közvetítő, a nyereséghajhász tette lehetővé a modern bővített rendet, a modern technológiát és a jelenlegi népesség nagyságrendjét.

A szabadság és nem kevésbé az a képesség, hogy az embert saját tudása és döntéscsi vezéreljék – ahelyett, hogy a csoport szelleme sodorná magával –, az intellektust olyan mértékben hozzák mozgásba, hogy azzal érzelmeink csak kevésbé tudtak lépést tartani. Itt megint, bár a primitív csoport tagjai képesek elismerni a tiszteletben tartott vezető felsőbbrendű tudását, neheztelnek, hogyha valamely társuk ismer egy utat, amelyen kevésbé látható erőfeszítéssel tudja megszerezni azt, amihez a többiek csak kemény munkával jutnak hozzá. Még mindig helytelennek tekintik, de legalábbis felebarátiatlannak a magas szintű információ titokban tartását vagy egyedi, illetve magán haszonszerzés céljára történő felhasználását. És ezek a primitív reakciók fennmaradtak még sokkal azután is, hogy a szakosodás az egyetlen módjává vált az információszerzés felhasználásának egész változatosságában.

Ezek a reakciók a mai napig is befolyásolják a politikai közvéleményt és cselekvést is, akadályozzák a termelés leghatékonyabb szervezésének kifejlődését, és bátorítást adnak a szocializmus hamis reményeihez. Hogy az emberiség – amely legalább annyira a kereskedelemnek, mint a termelésnek köszönheti a készleteket, amikből él – megvetéssel illesse az előbbit, és túlzottan becsülje a másodikat, olyan helyzetet teremt, amely akarva-akaratlanul is eltorzítja a politikai állásfoglalásokat.

A kereskedelem funkcióinak nem ismerése – ami eredetileg félelemhez, a középkorban tájékozatlan szabályozáshoz vezetett, s csak viszonylag újabban adta át helyét a jobb megértésnek – újra életre kelt egy új pszeudotudományos formában. Ebben a formájában könnyedén rááll a technokratikus gazdasági manipulációra, amely miután szükségszerűen megbukik, csak tovább ösztönzi a „kapitalizmus” iránti bizalmatlanság modern formáját. A helyzet azonban még rosszabbnak tűnik, amikor figyelmünket bizonyos más, még a kereskedelemnél is nehezebben érthető rendező folyamatokra, azaz a pénz és a pénzügyeket irányító folyamatokra fordítjuk.

A pénz és a pénzügyek iránti bizalmatlanság

A titokzatossal szembeni bizalmatlanságból származó előítélet igazi tetőpontját akkor éri el, amikor a fejlett civilizáció ama legelvontabb intézményei ellen irányul, amelyekről a kereskedelem függ; amelyek az egyedi cselekvés legáltalánosabb, közvetett, távoli és láthatatlan hatásait közvetítik – és amelyek, bár a bővített rend kialakulása számára létfontosságúak, hajlamosak arra, hogy elrejtssék irányító mechanizmusait a vizsgáló megfigyelés elől –: a pénz és az arra alapuló pénzintézetek ellen. Abban a pillanatban, amikor az árucserét a pénz által közvetített indirekt csere helyettesíti, a könnyen érthetőség megszűnik, absztrakt interperszonális folyamatok kezdődnek meg, amelyek még a legfelvilágosultabb egyedi látókört is messze meghaladják.

A pénz, a mindennapi interakció „érméje” ezért aztán a legkevésbé értett minden dolog között, és – talán együtt a szexszel – a leghatalmasabb oktan fantázia tárgya; és éppúgy, mint a szex, egyszerre elbűvöl, zavarba ejt és undorít. A vele foglalkozó irodalom valószínűleg nagyobb terjedelmű, mint a bármely más témára vonatkozó; és amikor az ember ezeket az oldalakat lapozgatja, hajlamossá válik rokonszenvezni azzal az íróval, aki sok-sok évvel ezelőtt kijelentette, hogy nincs más olyan tárgy, még a szerelem sem, amely több embert őrzített volna meg. „Minden rossznak gyökere a pénz szerelme” jelenti ki a Biblia is (lásd Timoteus, 6:10). De a pénzzel kapcsolatos *kettősség* talán még elterjedtebb: a pénz egyszerre jelenik meg mint a szabadság legerősebb, és mint az elnyomás legaljasabb eszköze. A cserének ez a legszélesebben elfogadott közvetítője felidézi mindazt a rossz érzést, amellyel emberek viseltetnek egy olyan folyamattal szemben, amit nem értenek, amit egyszerre imádnak és gyűlölnek, s amelynek bizonyos hatásait szenvedélyesen kívánják, miközben undorodnak más hatásaitól, amelyek az elsőtől elválaszthatatlanok.

A pénznek és a hitelstruktúrájának a működése, együtt a nyelvvel és az erkölcsökkel, egyike azoknak a spontán rendeknek, amelyek a leginkább ellenállnak a megfelelő elméleti magyarázatokra irányuló erőfeszítéseknek; a mai napig is súlyos nézeteltérések tárgyát képezik a szakértők között is. Még a téma hivatásos kutatói közül is sokan megadták magukat annak a véleménynek, hogy a részletek szükségszerűen megszöknek az érzékelés elől, és hogy az egész bonyolultsága kényszeríti az embert arra, hogy megelégedjen a spontán módon kialakuló absztrakt mintákról szóló beszámolókkal, melyek bár több mindent megvilágosítanak, nem igazán tudnak bármiféle partikuláris eredményt előre jelezni.

A pénz és a pénzügyek nemcsak a kutatókat aggasztják. Éppúgy és nagyjából ugyanazon okok miatt, mint a kereskedelem, örökké gyanúsak maradnak a moralisták számára. A moralistának több indoka is van arra, hogy ne bízson ebben az egyetemes eszközben, mellyel a hatalom a célok legnagyobb sokasága fölött szerezhető meg, s manipulálható a legkevésbé látható módon. Először is, miközben az ember könnyen megláthatja, hogy a vagyonnak hány más tárgyát használják fel, a pénz felhasználásának konkrét vagy partikuláris, önmagára vagy másokra gyakorolt hatását gyakran nem tudja felfogni. Másodsor, miközben néhány hatása jól látható, egyformán felhasználható jó és rossz célokra – így a pénz fantasztikus változékonysága, ami olyannyira hasznossá teszi tulajdonosa számára, annál gyanúsabbá teszi a moralista előtt. Végül, a pénz ügyes forgatása és az ebből származó hatalmas nyereség látszólag – éppúgy, mint a kereskedelem esetében – teljesen elkülönül a fizikai erőfeszítéstől vagy a felismerhető érdemtől. És még csak nincs is szükség arra, hogy köze legyen bármiféle anyagi szubsztrátumhoz – mint például a „tisztán papír tranzakciók” esetében. Ha a kézművesektől és a kovácsoktól féltek, mert ők anyagi szubsztanciát alakítottak át, ha a kereskedőktől féltek, mert olyan megfoghatatlan attribútumokat, mint az érték, alakítottak át, hát mennyivel jobban fognak félni a bankártól azok miatt az átalakulások miatt,

amelyeket ő okoz az összes gazdasági intézmény közül a legelvontabban és a legkevésbé anyagival! Így elérünk a konkrétan és érzékelhetően tevékenységirányító szabályokat alkotó elvont fogalmakkal történő fokozatos behelyettesítése csúcsához: a pénz és annak intézményei a teremtés egészséges és érthető fizikai erőfeszítéseinek határán túl fekszenek egy olyan birodalomban, ahol a konkrét megértése megszűnik, és érthetetlen absztrakciók uralkodnak.

Így aztán a téma egyszerre hozza zavarba a szakértőket és sérti a moralistákat: mindkettő aggasztónak találja, hogy az egész túlnőtt azon a képességünkön, hogy átlássuk vagy irányítsuk azoknak az eseményeknek a sorrendjét, amelyektől függünk. Úgy tűnik, ez az egész kicsúszott a kezeink közül, vagy mint ahogyan a német kifejezés még érzékletesebben mondja: *ist uns über den Kopf gewachsen* ('a fejünkre nőtt'). Nem csoda, hogy a pénzre utaló kifejezések annyira hangsúlyosak, sőt túlzóak. Biztosan vannak olyanok, akik még mindig úgy hiszik, mint Cicero (*De officiis*, II: 89.), amikor azt mondja az idősebb Catóról, hogy pénzt kölcsönözni épp olyan rossz, mint a gyilkosság. Bár a sztoikusok római követői, mint Cicero maga és Seneca is, úgy tűnik, jobban értették ezeket a dolgokat, a jelenlegi vélemények a piac által meghatározott hitelkamatokról aligha hízelgőbbek ennél, bár ez utóbbiak olyannyira fontosak a tőkének leghatékonyabb alkalmazásai felé történő irányításában. Így még mindig hallhatunk a „piszkos nyereségvágyról”, „a kalmárszellemről”, „a karvalytőkéről” stb. (mindezekről a beszámolót lásd Braudel, 1982b).

A problémák azonban nem érnek véget a gonoszkodó jelzőkkel. Éppúgy, mint a moralitás, a jog, a nyelv és a biológiai organizmusok, a monetáris intézmények is spontán rend eredményei – és hasonlóképpen hajlanak a változatosságra és a kiválasztódásra. Mégis a pénzüintézetek bizonyultak legkevésbé kielégítő módon fejlődőnek az összes spontán alakult formáció közül. Kevesen mernék azt állítani, hogy a pénzüintézetek működése javult volna az elmúlt hetven évben, vagy amióta a nemzetközi aranyalapra épülő, lényegében automatikus mechanizmust a szakértők tanácsára felváltották a tudatos nemzeti „monetáris politikával”. Sőt, az emberiség pénzzel kapcsolatos tapasztalatai eléggé jó indokot szolgáltatnak a bizalmatlansághoz, csakhogy nem az általában idézett indokok miatt. *Itt az történet, hogy ezen a területen jobban beavatkoztak a kiválasztódási folyamatokba, mint bárhol másutt: az evolúciós kiválasztódást megakadályozta a kormányzati monopólium, ami lehetlenné teszi a versengő kísérletezést.*

A kormányzati atyáskodás alatt a monetáris rendszer rendkívül bonyolulttá fejlődött, de oly kevés magánkísérletezést és alternatív eszközök közötti kiválasztódást engedélyeztek, hogy a mai napig sem tudjuk igazán, mire lehetne jó a pénz – illetve, hogy milyen jó lehetne. Ez a fajta beavatkozás és monopólium egyáltalán nem új találmány: szinte azonnal megjelent, mihelyst a pénzermét a csere általánosan elfogadott közvetítőjévé tették. Bár a szabad emberek együttműködése bővített rendjének funkcionálásához a pénz nélkülözhetetlen követelmény, majdnem első megjelenésétől fogva oly szégyentelenül visszaéltek vele a kormányok,

hogy az emberi együttműködés bővített rendjében az önrendező folyamatok zavarainak elsődleges forrásává vált. Kivéve néhány rövid és boldog időszakot, a pénz kormányzati kezelésének történelme nem más, mint állandó csalások és csalárdságok sorozata. Ebben a vonatkozásban a kormányok sokkal erkölcstelebenebbnek bizonyultak, mint amilyené bármilyen magánügynökség válhat, amely versenyhelyzetben különféle pénzeket szolgáltat. Én már máshol felvetettem, és most nem fogom érveimet itt újra felsorolni, hogy a piacgazdaság nagy valószínűség szerint sokkal jobban tudná kifejleszteni potenciálját, ha eltörölnék a pénz kormányzati monopóliumát (Hayek, 1976/78 és 1986: 8–10.).

Fő témánk, mégpedig az állandó negatív vélemény a „pénzügyi megfontolásokról” azon alapszik, hogy az emberek nem ismerik a pénz nélkülözhetetlen szerepét, amely lehetővé teszi az emberi együttműködés bővített rendjét és a piaci értékek szerinti általános számítást. A pénz nélkülözhetetlen a kölcsönös kooperáció kiterjesztéséhez az emberi tudat határain túlra – és éppen ezért ama határon is túlra, amelyeket meg lehetett magyarázni és könnyen fel lehetett ismerni mint bővülő lehetőségeket.

A nyereség elítélése és a kereskedelem megvetése

Napjaink széplelkeinek ellenvetései – itt megint csak azokra az intellektuelekre utalok, akikkel már a korábbi fejezetekben is foglalkoztunk – nem térnek el túlzottan a primitív csoport tagjainak ellenvetéseitől; és éppen ez az, ami miatt én az ő követeléseiket és vágyaikat atavisztikusnak nevezem. Amit a konstruktivista előfeltételezésekkel átítatott intellektuelek a legkifogásolhatóbbnak tartanak a piaci rendben, a kereskedelemben, a pénzben, a pénzintézetekben, az az, hogy a termelők, a kereskedők és a bankárok nem foglalkoznak ismert emberek konkrét szükségleteivel, hanem csak a költségek és a nyereség elvont kalkulációjával. De elfelejtik vagy talán soha nem tanulták meg azokat az érveket, amelyeket az előbb felsoroltunk. Pontosan a nyereséggel való törődés teszi lehetővé az erőforrások hatékonyabb felhasználását. Az gondoskodik arról, hogy a leghatékonyabban felhasználják azt a potenciális támogatást, amire más üzleti vállalkozásokat meg lehet nyerni. A magasröptű szocialista jelszó, „a használatra, nem nyereségre termelés”, amit ilyen vagy olyan formában megtalálunk Arisztotelésztől Bertrand Russellig, Albert Einsteintől a brazil Camara érsekig (és gyakran Arisztotelész óta azzal a megjegyzéssel, hogy ezt a nyereséget „mások kárára” hozzák létre), arról a tudatlanságról árulkodik, hogy nem értik: a termelőképeség hogyan sokszorozódik meg azáltal, hogy különféle egyének eltérő tudáshoz férhetnek hozzá, melynek összessége meghaladja azt, amit bármelyikük is valaha a magáénak vallhatna. A vállalkozó tevékenysége során kénytelen az ismert alkalmazási lehetőségeken és célokon túljutni, ha olyan eszközökkel akar szolgálni, amelyek más eszközök létrehozását teszik majd lehetővé, amelyek majd megint másokat szol-

gálnak és így tovább, azaz ha ő a végcélok *sokaságát* szolgálja. A legtöbb termelőnek csak az árakra és a nyereségre van szüksége ahhoz, hogy hatékonyabban kiszolgálja olyan embereknek a szükségleteit, akiket nem is ismer. Az árak és a nyereség a kutatás eszközei – éppen úgy, mint ahogyan a katona vagy a vadász, a tengerész vagy a pilóta számára a teleszkóp kitágítja a látóhatárt. A piaci folyamat megadja a legtöbb embernek azokat az anyagi és információs forrásokat, amelyekre szükségük van ahhoz, hogy megszerezhessék, *amit akarnak*. Ebből következik, hogy kevés olyan felelőtlen dolog van, mint megvetéssel illetni a költségekkel való törődést, különösen ha ezt olyan intellektuelek teszik, akik közönségesen azt sem tudják, hogy hogyan lehet meglegelni adott eredmények elérésének más célok legkisebb mérvű feláldozásával járó módját. Ezeket az intellektueleket elvakítja méltatlankodásuk azzal az alapvető *eséllyel* kapcsolatban, hogy az esetleges nagyon nagy nyereség aránytalannak tűnik az adott esetben megkövetelt erőfeszítéshez képest, ami viszont az egyedüli tényező, ami ezt a fajta kísérletezést a gyakorlatban kivihetővé teszi.

Így nehezen hihető, hogy bárki, aki jól ismeri a piacot, őszintén elítélné a nyereség utáni vágyat. A nyereség megvetése tudatlanságnak köszönhető. Ha akarjuk, éppen tisztelhetjük az aszkétát, aki úgy döntött, hogy megelégszik a világ gazdagságának egy kicsi részével, de amikor ez az alapállás a másik nyereségének korlátozásában ölt formát, önzéssé válik, mivel aszkétizmust és sok jótól való megfosztottságot ró másokra.

A MI MÉRGEZETT NYELVÜNK

Amikor a szavak elveszítik jelentésüket,
az emberek elveszítik szabadságukat.

Konfuciusz

A szavak mint a cselekvés irányítói

A kereskedelemnek, a vándorlásnak és a népek növekedésének, keveredésének nemcsak fel kellett nyitnia az emberek szemét, hanem nyilván szabadabbá tette nyelvüket is. Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a kereskedők elkerülhetetlenül találkoztak utazásaik során idegen nyelvekkel, és néha megtanulták azokat, hanem hogy ez nyilván rákényszerítette őket arra is, hogy végiggondolják a kulcsszavak eltérő másodlagos jelentéseit (ha másért nem, azért, hogy elkerüljék vendéglátójuk megsértését vagy a megállapodás feltételeinek félreértését), és ezáltal új és eltérő nézeteket kellett megismerniük a legtöbb alapvető ügyről. Most szeretnék áttekinteni néhány, a nyelvvel kapcsolatos problémát, amely a primitív csoport és a bővített rend közötti konfliktust kíséri.

Minden nép, függetlenül attól, hogy primitív vagy civilizált, megszervezi, amit érzel, részben olyan attribútumok révén, amikre a nyelv megtanította, hogy érzéki jellemzők csoportjaihoz kapcsoljon. A nyelv nemcsak arra tesz bennünket képessé, hogy címkéket ragasszunk olyan tárgyakra, amelyeket érzékszerveink megkülönböztető létezőkként érzékelnek, hanem arra is, hogy megkülönböztető jelzések kombinációjának végtelen variációját osztályozzuk aszerint, hogy mit várhatunk el tőlük és mit tehetünk velük. Az ilyen címkézés, osztályozás és megkülönböztetés természetesen gyakran eléggé homályos. Ennél fontosabb, hogy a nyelv minden alkalmazása magában hordoz a környezetünkre vonatkozó értelmezéseket vagy elméleteket. Mint ahogyan Goethe felismerte, mindaz, amiről azt képzeljük, hogy tényszerű, már elmélet: amit „tudunk” környezetünkről, az nem más, mint annak értelmezése.

Következésképpen különféle nehézségek merülnek fel saját nézeteink elemzése és kritikája kapcsán. Például számos, sokak által nagyra tartott hit csak implicit módon él az azokat magukba foglaló szavakban, kifejezésekben, és talán sohasem válik explicitté; így aztán soha nem lesznek kitéve a kritika lehetőségének, mely-

nek eredményeként a nyelv nemcsak bölcsességet, hanem olyasfajta butaságokat is közvetít, amelyekről igen nehéz megszabadulni.

Nehéz dolog elmagyarázni egy adott szókinccsel – annak saját korlátai és az általa hordozott másodlagos jelentések miatt – olyasmit, ami eltér attól, amit azon az adott nyelven hagyományosan meg szoktak magyarázni. Nemcsak megmagyarázni vagy akár leírni nehéz valami újat másoktól kapott kifejezésekkel, nehéz lehet annak a kiválogatása is, amit a nyelv korábban egy bizonyos módon osztályozott – különösen akkor, ha ez a mód az érzékszerveink velünk született megkülönböztetésein alapszik.

Az ilyen nehézségek ösztönöztek tudósokat arra, hogy új nyelveket találjanak ki saját diszciplínáik számára. A reformereket és különösen a szocialistákat ugyanez az ösztönzés vezette, és néhányuk javasolta is a nyelv tudatos megreformálását annak érdekében, hogy könnyebben tudjanak emberek saját álláspontjuk mellé állítani (lásd: Bloch, 1954–59).

Tekintettel ezekre a nehézségekre, szókincsünk és az abban megtestesülő elméletek kulcsfontosságúak. Mindaddig, amíg téves elméletre épülő nyelven beszélünk, gerjesztjük és tovább örökítjük a tévedést. Mégis, a hagyományos szókincs, ami még mindig mélyrehatóan alakítja a világról és a benne lévő emberi kapcsolatokról való képünket – továbbá az adott szókincsben megtestesülő elméletek és értelmezések – sok vonatkozásban igen primitívek maradtak. Szókincsünk nagy része régmúlt időkben alakult ki, amikor elménk egészen másképpen értelmezte azt, amit érzékszerveink közvetítettek. Így miközben annak nagy részét, amit tudunk, a nyelven keresztül tanuljuk meg, az egyes szavak jelentése gyakran félrevezet: változatlanul használunk olyan kifejezéseket, amelyeknek archaikus másodlagos jelentései vannak, miközben megpróbáljuk kifejezni azoknak a jelenségeknek az új és jobb megértését, amelyekre utalnak.

Idevágó példa, ahogyan a tárgyias igék valamiféle elmeszerű cselekvést tulajdonítanak élettelen tárgyakkal. Éppen úgy, ahogy a naiv vagy a műveletlen elme hajlik az élet jelenlétének feltételezésére mindenütt, ahol mozgást lát, ugyancsak hajlamos feltételezni valamilyen szellem vagy lélek tevékenységét mindenütt, ahol azt képzeli, hogy létezik egy cél. A helyzetet tovább súlyosbítja, hogy bizonyos mértékig az emberi faj evolúciója megismétlődni látszik minden egyes emberi elme korai fejlődésében. *A gyermeki világgép* (1929: 359) című munkájában Jean Piaget azt írja: „a gyermek azzal kezdi, hogy mindenütt célt lát”. Csak másodlagosan kezdi az elme a dolgok céljait (animizmus) a dolgok készítőinek a céljaitól (artificializmus) megkülönböztetni. Animisztikus másodlagos jelentések kapcsolódnak nagyon sok alapszavunkhoz, különösen azokhoz, amelyek rendet alkotó eseményeket írnak le. Nemcsak maga a „tény”, hanem „okozni”, „kierőszakolni”, „elosztani”, „preferálni” és „szervezni” is elkerülhetetlen kifejezések a személytelen folyamatok leírásában, amelyek még mindig sokakban a személyes cselekvő képzetét keltik.

Maga „a rend” szó is egy világos példája az olyan kifejezéseknek, amelyekbe

Darwin előtt szinte egyetemesen mindenki beleértett volna egy személyes cselekvőt. Az elmúlt évszázad elején még egy Jeremy Bentham nagyságrendű gondolkodó is azt állította, hogy „a rend feltételezi a célt” (1789/1887, *Works*: II., 399). Azt is mondhatnánk, hogy az 1870-es évek gazdaságelméletének „szubjektív forradalmáig” az emberi alkotás megértését az animizmus uralta – mely koncepciótól még Adam Smith „láthatatlan keze” is csak részleges menekvést nyújtott mindaddig, amíg az 1870-es években világosabban nem kezdtek érteni a versenyben meghatározott piaci árak irányító szerepét. Ám a jog, a nyelv és a piac tudományos vizsgálatán kívül a humán kutatásokat még most is, továbbra is főként az animista gondolkodásból származó szókinccs uralja.

Az egyik legfontosabb példát szocialista írók munkáiban találjuk. Minél közelebbről vizsgáljuk meg munkájukat, annál világosabban látjuk, hogy az animista gondolatnak és nyelvnek sokkal inkább konzerválásához, mint megreformálásához járultak hozzá. Nézzük például a „társadalom” megszemélyesítését Hegel, Comte és Marx historicista tradíciójában. A szocializmus „társadalma” a rend animista értelmezéseinek legkésőbbi formája, amit a történelemben a különféle vallások képviseltek („istenükkel”). Az a tény, hogy a szocializmus gyakran irányul a vallás ellen, aligha kibebíti ezt az érvet. Mivelhogy azt képzelik, hogy minden rend tervezés eredménye, a szocialisták arra a következtetésre jutnak, hogy a rendnek javíthatónak kell lennie valamely felsőbbrendű elme jobb terve révén. Ezért a szocializmus megérdemel egy helyet az animizmus különféle formáinak mérvadó leltárában – mint amelyet például amúgy előzetesen E. E. Evans-Pritchard adott meg *Theories of Primitive Religion* (1965) című munkájában. Tekintettel az animizmus folytatódó befolyására, még ma is korainak tűnik W. K. Clifforddal egyetérteni, aki igen mélyenszántó gondolkodó volt, és aki már Darwin idejében azt állította, hogy „a cél már nem sugallja a tervet a művelt embereknek, kivéve azokban az esetekben, amelyekben az emberek tevékeny beavatkozása ettől függetlenül is valószínűsíthető” (1879: 117.).

A szocializmusnak az intellektuelek és tudósok nyelvhasználatára gyakorolt folytatódó befolyása nyilvánvaló a történelem és antropológia leíró tanulmányai-ban is. Ahogyan Braudel megkérdi: „ki az, aki közülünk ne beszélt volna *osztály-harcról, a termelési módokról, a munkaerőről, az értékőbbletről, a relatív elszegényedésről, a gyakorlatról, az elidegenedésről, az infrastruktúráról, a felépítményről, a használati értékéről, a csereértékről, az eredeti tőkefelhalmozásról, a dialektikáról, a proletariátus diktatúrájáról...*?” (állítólag mindez Karl Marxtól származik, vagy ha nem, akkor ő tette ezeket a kifejezéseket népszerűvé: lásd Braudel, 1982b).

A legtöbb esetben az ilyen beszéd mögött nem egyszerű tényállítások, hanem értelmezések vagy állítólagos tények következményeire, illetve okaira vonatkozó elméletek húzódnak meg. Különösen Marxnak köszönhetjük, hogy „a társadalom” kifejezés kiszorította az állam vagy az erőszakszervezet kifejezéseket, mert tulajdonképpen erről beszél, és körülírása csak azt sugallja, hogy tudatosan szabályozhatjuk az egyének cselekvéseit valamiféle, az erőszaknál puhább és

kedvesebb irányítási módszerrel. Természetesen, a bővített spontán rend, amely ennek a kötetnek a fő témája, éppoly kevésbé lenne képes „cselekedni” vagy bizonyos személyeket „kezelní”, mint amennyire kevésbé lenne képes rá egy nép vagy egy populáció. Másrészt azonban az „állam” vagy még inkább a „kormány”, ami Hegel előtt a közkeletű (és becületesebb) angol szó volt, nyilvánvalóan Marx számára olyan másodlagos jelentést hordozott, amely túl nyíltan és túl világosan szólt a hatalom eszméjéről, miközben a homályos „társadalom” kifejezés lehetővé tette neki, hogy burkoltan azt sejtse: a társadalom uralma valamiféle szabadságot biztosít.

Így miközben a bölcsesség gyakran ott rejlik a szavak jelentésében, ugyanez áll a tévedésre is. A naiv értelmezések, amelyekről már tudjuk, hogy tévesek, éppúgy, mint a mélyen segítő, de gyakran nem értékelt tanács, fennmaradnak és meghatározzák döntéseinket az általunk használt szavakon keresztül. Mostani vitánk szempontjából különösen is releváns az a szomorú tény, hogy nagyon sok szó, amelyet az emberi együttműködés bővített rendjének különféle aspektusaira alkalmazunk, félrevezető konnotációkat hordoz egy korábbi közösségről. Sőt, a nyelvünkben kialakult szavak egy része olyan jellegű, hogyha az ember rendszeresen alkalmazza azokat, olyan következtetésekre jut, amelyek nem következnek semmiféle, az adott témára vonatkozó józan gondolatból; olyan következtetésekre, amelyek a tudományos bizonyítékokkal is szemben állnak. Ezért volt az, hogy ennek a könyvnek az írása közben magamra róttam azt az önkorlátozó szabályt, hogy egyetlenegyszer se használjam a „társadalom” vagy „társadalmi” (szociál-, szociális) szavakat (bár sajnos elkerülhetetlenül felmerülnek a könyvek címeiben és másoktól vett idézetekben; és időnként benne hagytam a „társadalomtudományok” vagy „társadalmi tanulmányok” kifejezéseket). Mégis, bár mostanáig nem *használtam* ezeket a kifejezéseket, ebben a fejezetben meg akarom *vitatni* azokat – és még néhány hasonlóan funkcionáló szót –, hogy napvilágra hozzam annak a méregnek egy részét, amelyet nyelvünk magában rejt, különösen az a nyelv, amely a rendre, az emberi interakció és egymás közötti viszony struktúrára vonatkozik.

Az a valamelyest leegyszerűsített Konfuciusz-idézet („amikor a szavak elveszítik jelentésüket, az emberek elveszítik szabadságukat”), amely e fejezet mottójául szolgál, feltehetően a legkorábbi fennmaradt kifejeződése ennek az aggálynak. Az a rövidített forma, amelyben először találkoztam vele, feltehetően abból ered, hogy a kínai nyelvben nincs egyetlen szó (vagy karakterkészlet) a szabadságra. Azonban úgy tűnik, hogy a szöveg hüen fejezi ki Konfuciusz magyarázatát emberek rendezett csoportjának kívánatos körülményeiről, mint ahogyan azt a *Beszélgetések és mondások* (XIII., 3., 116.) kifejezi: „Ha a nevek nem helyesek ... akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát.”* Köszönettel tartozom David Hawkesnek Oxfordból, amiért kinyomozta e szöveg pontosabb angol fordítását, amit én már gyakran idéztem helytelen formájában.

* Ford. Tókei Ferenc.

A kortárs politikai szókinccs nem kielégítő jellege annak köszönhető, hogy nagyrészt Platónról és Arisztotelésztől származik, akik miután nem ismerték az evolúció fogalmát, az emberi dolgok rendjét úgy tekintették, mint valamely irányító hatóság által tökéletesen ismert állandó és változatlan számú ember elrendezését – vagy mint a legtöbb vallás egészen a szocializmusig, mint valamiféle felsőbbrendű elme megtervezett termékét.

Ha bárkit érdekelne a szavaknak a politikai gondolkodásra gyakorolt hatása, értékes információt talál Demandt-nál (1978). Angolul a metaforikus nyelvből származó megtévesztések tárgyalását Cohennél (1931) találhatja meg; de az általam ismert legjobb vitaanyag a nyelvvel való politikai visszaélésekről Schoeck (1973) és H. Schelsky (1975: 233–249.) német tanulmányaiban található. Én magam is foglalkoztam ezekkel a dolgokkal korábban (1967/78: 71–97.; 1973: 26–54.; 1976: 78–80.).

Terminológiai kétértelműség és koordinációs rendszerek közötti megkülönböztetések

Máshol már megpróbáltuk kibogozni azoknak a zavaroknak egy részét, amelyeket olyan kifejezések, mint a „természetes” és „művi” (lásd *A függelék*), „genetikai”, „kulturális” és hasonló kétértelműsége okoz. Amint azt az olvasó nyilván észrevette, én szívesebben használom a ritkább, de pontosabb „egyéni tulajdon” kifejezést, mint a gyakoribb „magántulajdon”-t. Természetesen sok egyéb kétértelműség és zavar is van, melyek közül néhány igen fontos.

Például ott van az amerikai szocialisták részéről az a tudatos megtévesztés, hogy kisajátították a „liberalizmus” kifejezést. Amint Joseph A. Schumpeter helyesen írja (1954: 394.): „mintegy legfőbb, bár szándékolatlan bókot, a magánvállalkozás rendszerének ellenségei bölcsnek tartották kisajátítani annak címkéjét”. Ugyanez vonatkozik, és egyre inkább, az európai középpártokra, amelyek – akár mint Nagy-Britanniában, ahol a liberális nevet viselik, akár mint Németországban, ahol azt állítják magukról, hogy liberálisak – nem haboznak koalícióra lépni nyíltan szocialista pártokkal. Mint ahogy több mint huszonöt évvel ezelőtt felpanaszoltam (1960, *Utószó*), majdnem lehetetlenné vált egy gladstone-i liberálisnak liberálisnak neveznie magát anélkül, hogy azt a benyomást keltse: hisz a szocializmusban. Ez sem új fejlemény: már 1911-ben L. T. Hobhouse kiadott egy könyvet *Liberalism* címmel, noha helyesebben *Socialism* illetett volna rá; amit közvetlenül követett egy *The Elements of Social Justice* (1922) című könyv.

Akármilyen fontos is ez a változás, itt most e könyv általános témájával összhangban azokra a kétértelműségekre és zavarokra kell koncentrálnunk, amelyeket az emberi interakció jelenségeinek adott nevek okoznak. Az emberi interakció különböző formáira való utalásnál alkalmazott kifejezések inadekvátsága csak még egy tünete, még egy megjelenési formája annak, hogy mennyire elégtelen azoknak a folyamatoknak az intellektuális megértése, amelyek révén az emberi erőfeszítések koordinálódnak. Ezek a kifejezések valóban olyannyira inadekvá-

tak, hogy amikor ezeket használjuk, mégcsak világosan körül sem tudjuk határolni, hogy miről beszélünk.

Kezdhetjük rögtön azokkal a kifejezésekkel, amelyeket általában a két egymással szemben álló emberi együttműködési rendezőelv megkülönböztetésére használunk, a kapitalizmussal és a szocializmussal, amelyek mindketten félrevezetőek és politikai előítéletektől terhesek. Bár fennáll az a szándék, hogy e kifejezések bizonyos mértékig megvilágítsák ezeket a rendszereket, semmi relevánsat nem mondanak jellegükről. A „kapitalizmus” szó különösen (amit Karl Marx 1867-ben még nem ismert és soha nem használt) „úgy robbant be a politikai vitába, mint a szocializmus természetes ellentéte”, de csak Werner Sombart lobbanékony könyvével, a *Der moderne Kapitalismus*sal 1902-ben (Braudel, 1982a: 227). Miután ez a kifejezés azt sugallja, hogy a rendszer a tőketulajdonosok speciális érdekeit szolgálja, természetesen kiprovokálta az ellenérzést azokból, akik – mint ahogyan már láttuk – legfőbb kedvezményezettjei: a proletariátus tagjaiból. A proletariátust a tőketulajdonosok tevékenysége tette képessé a fennmaradásra és a szaporodásra, sőt bizonyos értelemben ők is hívták életre a proletariátust. Igaz az, hogy a tőketulajdonosok tették lehetővé az emberi kapcsolatok bővített rendjét, és ez odáig vezethetett néhány tőkés esetében, hogy büszkén vállalják ezt a nevet erőfeszítéseik eredményeiért. Ezzel együtt is sajnálatos fejlemény volt, mivel érdekellentétet sugall ott, ahol valójában ilyen nincs.

Az együttműködés bővített gazdasági rendjére kielégítő kifejezés a „piacgazdaság” név, amit a németből importáltunk. Ám ez is szenved néhány súlyos hátránytól. Először is, az ún. piacgazdaság a valóságban nem egy gazdaság a szigorú értelemben, hanem az egymással kapcsolatban lévő egyéni gazdaságok nagy számának komplexuma, amelyekkel néhány meghatározó jellegzetessége közös, de korántsem mind. Ha az egyéni gazdaságok interakciójából származó komplex struktúráknak egy olyan nevet adunk, amely azt sugallja, hogy azok tudatos konstrukciók, ezzel engedményt teszünk a megszemélyesítésnek vagy animizmusnak, aminek – mint ahogyan már láttuk – az emberi interakció folyamatainak olyan sok félreértése köszönhető, és amit mindenképpen szeretnénk elkerülni. Állandóan emlékeztetnünk kell magunkat, hogy az a gazdaság, amelyet a piac hoz létre, nem igazán hasonlít a tudatos emberi tervezés termékeihez, hanem olyan struktúra, amely miközben néhány vonatkozásban hasonlít egy gazdaságra, más tekintetben – különösen abban, hogy nem szolgál semmiféle egységes célhierarchiát – alapvetően eltér egy igazi gazdaságtól.

A második hátránya ennek a piacgazdaság kifejezésnek az, hogy az angol nyelvben nem lehet belőle megfelelő jelzőket leszármaztatni, pedig valóban szükség volna egy ilyen kifejezésre, ami adott cselekedetek helyénvalóságát jelezné. Ezért javasoltam már régebben (1967/1978b: 90.), hogy vezessünk be egy új terminus technicust, amit egy görög szótőből származtatunk, amit már korábban is használtak hasonló összefüggésben. 1838-ban Whately érsek javasolta a „kattallaktika” nevet annak az elméleti tudománynak a leírására, amely a piaci

rendet magyarázza, és az ő javaslata újra és újra életre kelt, legutóbb Ludwig von Mises írásaiban. A „katallaktikus” jelző könnyedén deriválható a Whately által alkotott szóból, és már eléggé széles körben alkalmazzák is. Ezek a kifejezések különösen azért vonzóak, mert a klasszikus görög szó, amelyből származnak, a *katalattein* vagy *katalasszein* nemcsak azt jelenti, hogy „cserélni”, hanem azt is, hogy „befogadni a közösségbe” és „ellenségből barátta tenni”, ami csak további bizonyítéka a régi görögök bölcsességének ilyen dolgokban (Liddell és Scott, 1940, *katalasszo* címszó). Innen aztán én javasoltam, hogy alkossuk meg a *catallaxy* kifejezést az általában közgazdaságtannak nevezett tudomány tárgyának leírására, mely tudományt aztán Whately nyomán magát is katallaktikának kellene nevezni. Ennek az innovációnak a hasznosságát megerősítette az, hogy a korábbi kifejezést már néhány ifjabb kollégám el is fogadta, és meg vagyok győződve arról, hogy általánosabb elfogadása valóban nagyon sokkal hozzájárulhat vitáink tisztaságához.

Animista szókincsünk és a „társadalom” zavaros fogalma

Mint ahogyan a fenti példák kiválóan illusztrálják, az emberi dolgok tanulmányozásában a kommunikációs nehézségek akkor kezdődnek, amikor megpróbáljuk definiálni és elnevezni azokat a tárgyakat, amelyeket elemezni kívánunk. A megértés fő terminológiai akadály, melynek jelentősége meghaladja az előbb vitatott egyéb kifejezéseket, maga a „társadalom” szó – és nemcsak annyiban, amennyiben Marx óta ezt a szót arra használták, hogy elmoassák a kormányok és egyéb „intézmények” közötti megkülönböztetést. Mint olyan szó, amit az összekapcsolódó emberi tevékenységek különféle rendszereinek leírására használnak, a „társadalom” hamisan sugallja, hogy minden ilyen rendszer hasonló jellegű. A szó ugyanakkor egyike a legrégebbi ilyen jellegű szavainknak, mint például a latin *societas* szó, ami a *socius*-ból származik, a személyesen ismert társból vagy úti-társból; a szót használták arra is, hogy leírjon egy ténylegesen létező tényállást is, és egy emberek közötti viszonyt is. Szokásos alkalmazásában ez feltételezi, hogy magába foglalja közös célok közös követését, amit általában csak tudatos együttműködéssel lehet elérni.

Mint ahogyan már láttuk, az emberi együttműködés kiterjesztésének az egyéni tudat határain túlra egyik szükséges feltétele, hogy a foglalkozások skáláját egyre kevésbé a közös célok és egyre inkább az elvont viselkedési szabályok irányítsák, mely szabályok betartása magával hozza, hogy egyre inkább olyan embereknek a szükségleteit szolgáljuk ki, akiket nem ismerünk, és a saját szükségleteinket is hasonló módon általunk ismeretlen személyek elégítik ki. Így aztán minél inkább kibővül az emberi együttműködés, annál kevésbé felel meg a benne meglévő motiváció annak a szellemi képnek, amelyet az emberek elképzelnek arról, hogy mi nek kellene egy „társadalomban” történnie, és minél „szociálisabb”, annál ke-

vésbé van szó egy ténymegállapítás kulcsszaváról, ám annál inkább egy ősi, mára már elavult, általános emberi viselkedésideálra való hivatkozás kulcsszaváról. Egyre inkább elvész a különbségek valós megértése és értékelése egyrészt aközött, ami ténylegesen jellemzi az egyéni viselkedést egy adott csoportban, és másrészt az álmodozás között arról, hogy milyennek *kellene* lennie az egyéni viselkedésnek (a régebbi szokásoknak megfelelően). Nemcsak az a gond, hogy gyakorlatilag bármi módon egymással kapcsolatban álló emberek csoportját „társadalomnak” hívják, hanem hogy ebből azt a következtetést is levonják, hogy minden ilyen csoportnak úgy kellene viselkednie, mint ahogyan a hordabeli társak primitív csoportja tette annak idején.

Így azután a „társadalom” szó igen kényelmes címkévé vált, ami szinte bármilyen embercsoportra ráragasztható, mely csoportok struktúrájáról vagy a bennük lévő koherenciáról semmit sem kell tudni – egy szükségmegoldás, amihez az emberek akkor folyamodnak, amikor nem igazán tudják, hogy miről beszélnek. Úgy tűnik, hogy egy nép, egy nemzet, egy népeség, egy társaság, egy egyesület, egy csoport, egy horda, egy banda, egy törzs, egy fajnak a tagjai, egy vallásnak, egy sportnak, szórakozásnak a résztvevői, bármely hely lakosai mind társadalmak vagy társadalmakat alkotnak.

Ugyanazzal a névvel illetni olyan teljesen eltérő formációkat, mint az egymással állandó személyes kapcsolatban lévő egyének társasága, és az a struktúra, amit milliók alkotnak, akiket csak a kereskedelem hosszú és végtelenül szerteágazó láncolataiból eredő jelek kapcsolnak össze, nemcsak tényszerűen félrevezető, hanem majdnem mindig magába foglal egy rejtett vágyat is, hogy ezt a bővített rendet annak az intim együttlétnek az alapján modellezzük, amely után érzelmeink vágyakoznak. Bertrand de Jouvenel jól leírta ezt a kiscsoport iránti ösztönös nosztalgiát – „az a milió, amelyben az ember eredetileg létezett, végtelesen vonzerőt gyakorol rá; de minden kísérlet, amely ezeknek a jellemzőit egy nagy társadalomba kívánná oltani, utópisztikus és zsarnoksághoz vezet” (1957: 136.).

Az e zavarban figyelmen kívül hagyott kulcsfontosságú különbség az, hogy a kiscsoportot tevékenységében vezethetik az egyeztetett célok vagy tagjainak az akarata, ám a bővített rend, amely szintén „társadalom”, úgy alakul jól együttműködő struktúrává, hogy tagjai hasonló viselkedési szabályokat tartanak be eltérő egyedi céljaik követése során. Az ilyen szerteágazó, de hasonló szabályok követésével véghezvitt erőfeszítések eredménye valóban felmutathat néhány olyan jellegzetességet, amely hasonlít egy aggyal vagy elmével rendelkező egyedi organizmuséhoz, vagy ahhoz, amit egy ilyen organizmus tudatosan elrendez, de félrevezető egy ilyen „társadalmat” animisztikusan kezelni vagy megszemélyesíteni azáltal, hogy akaratot, szándékot vagy tervet tulajdonítunk neki. Így aztán meglehetősen zavarba ejtő dolog komoly kortárs tudósra bukkanni, aki bevallja, hogy egy utilitariánus számára a „társadalom“-nak nem úgy kell megjelennie mint „személyek sokasága... [hanem] mint valamiféle egyetlen nagy személy” (Chapman, 1964: 153.).

A „szociális” mint menyélszó

A „society” – társadalom – főnév akármilyen félrevezető is, viszonylag ártalmatlan a „social” (társadalmi, szociál-, szociális) melléknévvel összehasonlítva, ami valószínűleg a legzavarosabb kifejezés egész morális és politikai szótárunkban. Csak az elmúlt száz évben történt, hogy a szó modern alkalmazásainak hatása és befolyása gyorsan elterjedt a bismarcki Németországból az egész világon. A zavar, amit kelt, pontosan azon a területen, ahol a leggyakrabban használják, részben annak köszönhető, hogy nemcsak az emberi együttműködés eltérő módjai által létrehozott jelenségeket írja le, mint például egy „társadalomban”, hanem azokat a cselekvéseket is, amelyek az ilyen rendeket elősegítik, illetve szolgálják. Ebből az utóbbi alkalmazásból aztán egyre inkább valamiféle buzdítássá változott, egy bizonyos iránymutató szóvá a racionalista erkölcsök számára, melyeknek ugye a tradicionális erkölcsöket kellene kiszorítaniuk, és manapság egyre többet használják a „jó” szó helyettesítésére, az erkölcsileg helyes leírására. Ennek az alapvetően dichotom jellegzetességnek az eredményeképpen, ahogyan a *Webster's New Dictionary of Synonyms* nagyon helyesen írja, a „szociális” szó tényleges és tényszerű normatív jelentései állandóan váltakoznak, és ami első látásra leírásnak tűnik, az észrevehetetlenül előírássá változik.

Ebben az ügyben a szóhasználat nagyobb befolyással volt az amerikai nyelvre, mint az angol; mert az 1880-as évekre a német tudósok egy csoportja, akiket a gazdaságtudományok történelmi vagy etikai iskolájaként ismernek, egyre inkább „a szociálpolitika” kifejezéssel helyettesítette a „politikai gazdaságtan” kifejezést, hogy az emberi interakciók tudományát leírják. Azon kevesek egyike, aki nem hagyta magát elsöpörni ezen új divat által, Leopold von Wiese, később megjegyezte, hogy csak azok, akik igazán fiatalok voltak a „szociális korban” – az első világháborút közvetlenül megelőző évtizedekben – értékeli csak igazán, hogy abban az időben milyen erős volt az a hajlam, hogy a „szociális” szférát valláspótléknak tekintsék. Ennek az egyik legdrámaibb manifesztációja az ún. szociális pásztorok megjelenése volt, de „»szociálisnak« lenni – írja Wiese – nem ugyanaz, mint jónak vagy erényesnek, vagy »Isten előtt becsületesnek« lenni” (1917). Wiese néhány diákjának igen érdekes történelmi tanulmányokat köszönhetünk a „szociális” kifejezés elterjedéséről (lásd az én utalásaimat: 1976: 180.).

Hogy azóta a „szociális” kifejezésnek milyen rendkívül sokféle alkalmazása honosodott meg az angol nyelvben, igazán világossá válik, ha megnézzük a *Fontana Dictionary of Modern Thought*-ot (1977), amire már egy más kontextusban hivatkoztam, s amiben közvetlenül a „szappanopera” címszó után a „szociális” kifejezésnek nem kevesebb mint harmincöt kombinációját találjuk ilyen vagy olyan főnevekkel, a „szociális cselekvés”-től a „szociális egész”-ig (Social Wholes). Egy hasonló kísérlet során R. Williams *Key Words* (1976) című munkájában, bár általában a megfelelő címszavakhoz utalja az olvasót, eltért ettől a gyakorlattól a

„szociális” vonatkozásában. Valószínűleg nem tudta volna ezt a megoldást követni itt, és kénytelen volt felhagyni vele. Ezek a példák aztán arra ösztönöztek engem egy darabig, hogy leírjam a „szociális” minden megjelenési formáját, amivel találkozom, így aztán összeállt egy igen sokatmondó lista pontosan 160 főnévvel, melyek mindegyikét a „szociális” jelző minősíti:

adminisztráció	akarat	akció
alkalmazkodás	allűrök	alpinista
állapot	állat	béke
betegség	birodalom	birtok
biztosítás	bűn	cél
csoport	demokrácia	diák
dimenzió	diszkrimináció	döntés
egészség	egyezség	együttlét
élet	elismerés	ellenőrzés
ellentételezés	elmélet	előrehaladás
élvezet	entitás	episztemológia
erény	erkölcsök	erő
érték	esemény	etika
etikett	fasizmus	fejlődés
felelősség	felfogás	felhívás
felmérés	feszültség	filozófia
folyamat	forradalom	földrajz
funkció	függetlenség	gazdagság
gazdaság	gondolat	gondolkodó
hajlam	harmónia	hasznosság
hatalom	hitel	ideál
igazság	igény	implikáció
inadekvátság	intézmény	jelentőség
jellegzetesség	jellem	jelzések
jó	jog	jogorvoslat
jogszabály	kereslet	keresztes vitéz
keret	kielégülés	kisebrendűség
koncepció	konfliktus	konstrukció
kor	kör	környezet
kötelesség	kötelezettség	kritika (-kus)
kutatás	küzdelem	lehetőség
leírás	lélek	lelkiismeret
lény	megállapodás	moralitás
munka	munkás	nézet
nyomorék	nyugdíj	okozat
organizmus	orientáció	orvosság

összetétel	partner	pazarlás
piacgazdaság	politika	pozíció
prioritás	privilegium	probléma
pszichológia	rang	realizmus
Rechtsstaat (jogállam)	reform	rend
rendszer	Soziolekt (csoportbeszéd)	stabilitás
státus	struktúra	számkivetett
számvitel	szellem	személy
szempont	szenvedély	szereződés
szerep	szolgálat	szolidaritás
szükségletek	tanítás	tanulmányok
távolság	tehetség	teleológia
tény	tényező	termék
testület	törődés	történelem
törvények	tudás	tudat
tudomány	tulajdon	utilitás
ügyek	válasz	vándorlás
vezér	világ	viselkedés
viszonyok		

Az itt megadott kombinációk közül sokat még gyakrabban használnak a szó negatív, kritikus formájában. Így aztán a „szociális alkalmazkodás” „szociális alkalmazkodóképtelenséggé” válik. Ugyanez vonatkozik a „szociális rendezetlenségre”, a „szociális igazságtalanságra”, „szociális bizonytalanságra”, „szociális instabilitásra” és így tovább.

Nehéz pusztán ebből a listából kikövetkeztetni, hogy vajon a „szociális” szó annyi eltérő jelentést vett-e fel, amennyitől már a kommunikáció használhatatlan eszközévé vált. Akárhogy van is, gyakorlati hatása egészen világos, és legalább hármas. Először is perverz módon megpróbálja belopni azt a nézetet, amiről már a korábbi fejezetekből tudjuk, hogy téves – nevezetesen azt, hogy ami a bővített rend spontán és személytelen folyamatai révén jött létre, az ténylegesen tudatos emberi alkotás eredménye. Másodsor, és ebből következően arra serkenti az embereket, hogy áttervezzék azt, amit soha nem tudtak volna megtervezni, és harmadszor, megszerezte azt az erőt, hogy az általa minősített főnevek jelentését kiürítse. Ebben az utolsó hatásában adja a legkártékonyabb példáját annak, amit Shakespeare nyomán („Úgy szívom a szomorúságot az énekből, ahogy a menyét a tojást” – *Ahogy tetszik*, II., 5*) néhány amerikai „menyészónak” nevezett el. Mint ahogy a menyét állítólag képes anélkül kiüríteni egy tojást, hogy ennek látható jelét hagyná maga után, úgy ezek a szavak is megfosztanak tartalmától minden olyan kifejezést, amelyhez hozzárakják őket, miközben látszólag érintetlenül hagyják őket. A menyétszavakat arra használják, hogy kihúzzák a méregfogát

* Ford. Szabó Lőrinc.

azoknak a fogalmaknak, amelyeket kénytelen alkalmazni az ember, de amelyekből el akar hagyni minden olyan tartalmi elemet, amely kihívást jelentene az ember saját ideológiai premisszáira számára.

A kifejezésnek egy jelenlegi amerikai alkalmazását lásd az elhunyt Mario Pei *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (1978) című munkájában, ami Theodore Rooseveltnek tulajdonítja a kifejezés megalkotását 1918-ban, miáltal azt sugallja, hogy hetven évvel ezelőtt az amerikai államférfiak figyelemre méltó műveltséggel rendelkeztek. Azonban a menyétszók csúcását, a „szociális”-t az olvasó nem találja meg ebben a könyvben.

Bár a „szociális” szóval való visszaélés nemzetközi, legextrémebb formáit valószínűleg Nyugat-Németországban vette fel, ahol az 1949-es alkotmány a *sozialer Rechtsstaat* (szociális jogállam) kifejezést használja, és ahonnan a „szociális piacgazdaság” koncepciója elterjedt – méghozzá egy olyan értelemben, amely sohasem állt a szót népszerűsítő Ludwig Erhard szándékában. (Egyszer egy beszélgetésben biztosított engem, hogy szerinte a piacgazdaságot nem kell szociálissá tenni, mert hogy az már eredetétől fogva az.) De miközben a jogállam és a piac eredetileg egészen világos fogalmak voltak, a „szociális” jelző megfosztja őket minden világos jelentéstől. A „szociális” szónak ezekből az alkalmazásaiból a német tudósok azt a következtetést vonták le, hogy kormányuknak alkotmányosan alá kell vetnie magát a *Socialstaatsprinzip*nek, ami csak valamivel jelent kevesebbet, mint azt, hogy a jogállamiságot felfüggesztik. Hasonlóképpen, ezek a német tudósok konfliktust látnak a *Rechtsstaat* és a *Sozialstaat* között, és erre alkotmányukba beágyazzák a *soziale Rechtsstaat*ot, amit – talán kimondhatom – fábiánus zavartfejtők írtak a nemzeti szocializmus tizenkilencedik kitalálója, Friedrich Naumann inspirációja alapján (H. Maier, 1972: 8.).

Hasonlóképpen, a „demokrácia” kifejezésnek is megvolt régebben a viszonylag világos jelentése; ám „a szociáldemokrácia” nemcsak a két háború közötti időszak radikális osztrák marxizmusának nevéként szolgált, hanem most Nagy-Britanniában címkéül választotta magának egy politikai párt, amely egyfajta fábiánus szocializmus mellett kötelezte el magát. Ugyanakkor a tradicionális kifejezés arra, amit manapság „szociális államnak” neveznek, „jó szándékú despotizmus” volt, és azt a nagyon valós problémát, hogy hogyan lehet ilyen jellegű despotizmust demokratikusan, azaz az egyéni szabadság megőrzésével elérni, egyszerűen elfedik a „szociáldemokrácia” szószával.

„Szociális igazság” és „szociális jogok”

A „szociális” kifejezés legrosszabb alkalmazása, amely aztán teljesen tönkreteszi bármely szónak a jelentését, amit minősít, az a szinte egyetemlegesen alkalmazott kifejezés: „szociális igazság”. Bár már ezzel az üggyel részletesen foglalkoz-

tam, különösen a *The Mirage of Social Justice* második kötetében, a *Law, Legislation and Liberty* című munkámban, itt legalább röviden el kell ismételnem mondanóm lényegét, mivel olyan fontos szerepet játszik a szocializmus melletti és elleni érvelésben. A „szociális igazság” kifejezés, mint ahogyan egy kiváló, nálamnál sokkal bátrabb férfiú nyersen kifejezte már jóval ezelőtt, egyszerűen „egy szemantikai csalás, ugyanabból az istállóból származik, mint a népi demokrácia” (Curran, 1958: 8.) Hogy e kifejezés már milyen aggasztó mértékig korrumpálta az ifjabb generáció gondolkodását, azt egy oxfordi doktori disszertáció mutatja – *Social Justice* (Miller, 1976) –, amelyben a szerző azzal az egészen rendkívüli megjegyzéssel utal az igazság hagyományos koncepciójára, hogy „úgy tűnik, létezik a magánigazság kategóriája”.

Találkoztam már olyan felfogással, mely szerint a „szociális” kifejezés vonatkozik mindenre, ami csökkenti vagy megszünteti a jövedelmek közötti különbséget. De miért nevezzünk egy ilyen akciót „szociálisnak”? Talán azért, mert ez egy módja a többség biztosításának, azaz ezzel több szavazatot lehet megszerezni, mint amit az ember más indokokkal megszerezni remélhet? Valóban úgy tűnik, hogy ez a helyzet, de ez azt is jelenti természetesen, hogy minden buzdítás, hogy legyünk „szociálisak” még egy felhívás még egy további lépés megtételére a szocializmus „szociális igazsága” felé. Így a „szociális” szó alkalmazása gyakorlatilag egyenértékűvé válik az „elosztó igazság” iránti felhívással. Ez azonban nem fér össze a versengő piaci renddel, sem pedig a népesség és a gazdagság növekedésével, de még a fenntartásával sem. Így az emberek ilyen tévedések révén „szociálisnak” nevezik azt, ami a legnagyobb akadálya a „társadalom” fenntartásának. A „szociálist” igazság szerint „antiszociálisnak” kellene nevezni.

Valószínűleg igaz, hogy az emberek elégedettebbek lennének gazdasági feltételeikkel, ha azt éreznék, hogy az egyének relatív pozíciója igazságos. Ám az elosztó igazság mögötti gondolat – hogy minden egyének azt kellene megkapnia, amit erkölcsileg megérdemel – az emberi együttműködés bővített rendjében (vagy a katallaxiában) jelentés nélküli, mert a rendelkezésre álló termék (annak mérete, sőt maga a léte) attól függ, ami bizonyos értelemben részei allokációjának morálisan indifferens módja. A már hivatkozott okok miatt az erkölcsi érdem nem határozható meg objektíven, és egyébként is, a még felfedezendő tényekhez való alkalmazkodás megköveteli, hogy elfogadjuk: „a siker az eredményeken és nem a motiváción alapszik” (Alchian, 1950: 213.). Az együttműködés bármilyen bővített rendszerének állandóan alkalmazkodnia kell a természetes környezet változásaihoz (ami magában foglalja tagjainak életét, egészségét és erejét); az a követelés, hogy csak az igazságos hatású változások jöjjenek létre, egyszerűen nevetséges. Majdnem annyira nevetséges, mint az a hit, hogy az ilyen változásokra adandó válasz tudatos szervezése igazságos lehet. Az emberiség nem érhetne volna el jelenlegi nagy számát, sem nem tudná fenntartani azt anélkül az egyenlőtlenség nélkül, amelyet semmiféle tudatos erkölcsi ítélet nem határozott meg, de nem is egyeztethető össze vele. Az erőfeszítés természetesen javít az egyén esé-

lyein, de eredményeket egyedül nem tud biztosítani. Azoknak az irigysége, akik éppoly keményen próbálkoztak, de elbuktak, bár teljesen érthető, a közérdek ellen működik. Így, ha a közérdek *valóban* a mi érdekünk, akkor nem szabad beadnunk a derekunkat ez előtt a nagyon is emberi, ösztönös igény előtt, hanem ehelyett meg kell engednünk a piaci folyamatnak, hogy meghatározza a jutalmat. Senki sem győződhet meg arról, kivéve a piacon keresztül, hogy mekkora volt egy-egy egyén hozzájárulása az össztermékhez, és másképpen azt sem lehet meghatározni, hogy milyen fizetség jár annak, aki lehetővé tette számára, hogy azt a tevékenységet válassza, amivel a leginkább hozzá tud tenni az áruk és szolgáltatások áramlásához. Természetesen, ha ez utóbbit erkölcsileg jónak tekintjük, akkor a piacról kiderül, hogy a legfennköltebben erkölcsös eredményt produkálja.

Az emberiséget realizálhatatlan tartalmú ígérek két ellenséges csoportra osztották. Ennek a konfliktusnak a forrásait kompromisszummal nem lehet megszüntetni, mert a tényszerű tévedésnek tett minden engedmény csak további realizálhatatlan elvárásoknak ad teret. Az antikapitalista etika mégis változatlanul olyan emberek tévedéseinek az alapján fejlődik, akik megvetik a gazdagságot gerjesztő intézményeket, amelyeknek ők maguk is köszönhetik a létüket. Miközben a szabadság híveinek álcázzák magukat, elvetik az egyéni tulajdont, a szerződést, a versenyt, a reklámot, a nyereséget, és még magát a pénzt is. Azt képzelik, hogy eszük meg tudja mondani nekik, hogy hogyan kellene az emberi erőfeszítéseket úgy elrendezni, hogy jobban szolgálják velük született vágyaikat, s ezáltal ők maguk súlyosan fenyegetik a civilizációt.

A BŐVÍTETT REND ÉS A NÉPESSÉG- NÖVEKEDÉS

Bármely ország jólétében a legdöntőbb lakosai számának növekedése.

Adam Smith

A malthusiánus ijesztgetés: félelem a túlnépesedéstől

Mostanáig azt próbáltam megmagyarázni, hogy az emberi együttműködés bővített rendje hogyan fejlődött ki ösztöneink ellenére, a spontán folyamatokban rejülő bizonytalanságoktól való félelmeink ellenére, a széles körű gazdasági tudatlanság ellenére, és mindezeknek az olyan mozgalmakban való desztillációja ellenére, amelyek állítólagosan racionális eszközökkel próbálnak meg igazán atavisztikus célokat elérni. Azt is állítottam, hogy a bővített rend összeomlana, hogy a jelenlegi népesség nagy része szenvedne és meghalna, ha az ilyen mozgalmaknak valóban sikerülne a piacot kitúrniuk a helyéből. Tetszik vagy nem tetszik, a világ jelenlegi népessége már létezik. Anyagi alapjait szétzúzni annak érdekében, hogy „etikus” vagy ösztönösen kielégítő javulást érvünk el, ahogyan azt a szocialisták kívánják, egyenértékű lenne milliárdok halálra ítéelésével és a többiek elszegényedésével. (Lásd még: Hayek, 1954/1967: 208. és 1983: 25–29.)

A szoros kapcsolat a népesség mérete és bizonyos kialakult gyakorlatok, intézmények és emberi interakciós formák megléte és előnyei között aligha új felfedezés. Az, hogy „mivel a csere ereje ad alkalmat a munkamegosztásra, így e megosztás mértékét mindig ennek az erőnek a mértéke, vagy más szavakkal, a piac mértéke korlátozza”, egyike volt Adam Smith legnagyobb méltóságainak (1776/1976: 31.); lásd még: „Fragments on The Division of Labour”, in: *Lectures on Jurisprudence* (1978: 582–586.). Azt is korán észrevették, hogy azok, akik a versenypiac gyakorlatát követik, ahogyan népességük száma növekszik, kiszorítják azokat, akik más szokásokat követnek. John Locke hasonló állítása (*Second Treatise*, 1690/1887) nyomán az amerikai történész, James Sullivan megjegyezte már 1795-ben, hogy ahogyan az amerikai őslakosokat kiszorították az európai gyarmatosítók, most már ötszáz gondolkodó lény boldogulhat ugyanazon a területen, ahol előzőleg egyetlen vadember „tengődött éhesen” mint vadász (1795: 139.). (Azokat az őslakos amerikai törzseket, akik változatlanul is elsősorban vadászattal foglalkoztak, egy más irányból is kiszorították: azok a törzsek, akik megtanulták a földművelést.)

Bár az egyik csoportnak a másik általi kiszorítása, az egyik viselkedési gyakorlatnak a másikkal történő felcserélése gyakran véres volt, ez nem mindig szükség-szerű. Semmi kétség, hogy az események menete más és más volt, attól függően, hogy hol történt. Itt most igazán nem mehetünk bele a részletekbe, de nagyon sokféleképpen lehet elképzelni az események menetét. Néhány helyen, amelyet, mondjuk úgy, elfoglalt a bővített rend, az új gyakorlatot követők, akik többet tudtak előállítani egy adott földterületen, gyakran képesek voltak a többi földbirtokosnak majdnem annyit és néha többet is adni cserébe a földjeik használatáért, mint amennyit ezek korábban kemény munkával megszerezni tudtak (anélkül, hogy a birtokosoknak egyáltalán kellett volna munkát végezniük, és anélkül is, hogy a „betolakodóknak” erőszakot kellett volna alkalmazniuk). Ugyanakkor azonban saját településeik nagyobb népsűrűsége képessé tette a fejlettebb népeket arra, hogy ellenálljanak minden olyan kísérletnek, amely megpróbálta volna őket kiszorítani az általuk használt földterületekről, amikre szükségük volt még azokban az időszakokban, amikor ők maguk is primitívebb módon művelték a földet. Ezek közül a folyamatok közül sok valószínűleg teljesen békésen ment végbe, bár a kereskedelmileg szervezett népek nagyobb katonai ereje feltehetően gyakran gyorsította a folyamatot.

Még akkor is, hogyha a piacbővítés és a népességnövekedés teljesen békés eszközökkel lenne is elérhető, a jól tájékozott és gondolkodó emberek egyre kevésbé szívesen fogadják el a népességnövekedés és a civilizáció emelkedése közötti asszociációt. Épp ellenkezőleg, miközben jelenlegi népsűrűségünkről gondolkodtak, különös tekintettel az elmúlt háromszáz év alatti népességnövekedés gyorsulására, egyre aggasztóbb jeleket véltek felfedezni, ami aztán ahhoz vezetett, hogy a népesség további növekedésének kilátásait lázálomszerű katasztrófaként fogták fel. Még egy olyan józan filozófus is, mint A. G. N. Flew (1967: 60.) dicsérte Julian Huxleyt, amiért ő korán felismerte, „még mielőtt olyan széles körben elismerték volna, mint ma, hogy az emberi termékenység jelenti az egyes számú veszélyt az emberi faj jelenlegi és jövőbeni jóléte szempontjából”.

Én azt állítottam, hogy a szocializmus veszélyt jelent az emberi faj jelenlegi és jövőbeni jóléte számára abban az értelemben, hogy sem a szocializmus, sem semmilyen más ismert, a piaci rendet helyettesítő rend sem tudná fenntartani a világ jelenlegi népességét. Azonban a fent idézethez hasonló reagálást igen gyakran hallunk olyan emberektől is, akik maguk nem hívei a szocializmusnak, és ez azt sugallja, hogy a piaci rend, ami az ilyen nagy népességet létrehozta és általa maga is alakul, *szintén* komoly fenyegetést jelent az emberiség jóléte szempontjából. Nyilvánvalóan foglalkoznunk kell ezzel a konfliktussal.

Az a modern gondolat, hogy a népességnövekedés világszerte elszegényedéssel fenyeget, egyszerűen tévedés. Nagyrészt a malthusiánus népességelmélet túlzott leegyszerűsítéséből származik; Thomas Malthus elmélete ésszerű belső megközelítése volt a problémának az ő idejében, de a modern körülmények már irrelevánsá tették. Malthus feltételezése, hogy az emberi munkaerőt többé-kevésbé

homogén termelési tényezőnek lehet tekinteni (azaz hogy a bérmunkaerő mind ugyanolyan jellegű, ha mezőgazdaságban alkalmazzák, ugyanazokkal az eszközökkel és ugyanazokkal a lehetőségekkel), nem volt messze az igazságtól abban a gazdasági rendben, ami akkor létezett (egy elméleti kéttényezős gazdaság). Malthus számára, aki egyébként az elsők között fedezte fel a csökkenő megtérülés törvényét, ennek azt kellett jeleznie, hogy minden növekedésnek a munkások számában a marginális termelékenység csökkenéséhez, és ezáltal a munkások jövedelmének a csökkenéséhez kell vezetnie, különösen ha már az optimális méretű táblák elfoglalták a legjobb minőségű földeket. (A két malthusi elmélet viszonyáról lásd: McCleary, 1953: 111.)

Ez azonban megszűnik igaznak lenni a már megtárgyalt, megváltozott feltételek közepette, ahol a munkaerő már nem homogén, hanem nagyon is sokszínű és szakosodott. A csere intenzívvé válásával, a kommunikáció és a szállítás technikájának fejlődésével a foglalkozások számának és sűrűségének növekedése előnyössé teszi a munkamegosztást, radikális diverzifikációhoz, differenciáláshoz és szakosodáshoz vezet, lehetővé teszi az új termelési tényezők kifejlődését, és javítja a termelékenységet (lásd a *második és a harmadik fejezetet*, valamint az alábbiakat). Különbféle természetes vagy szerzett készségek különálló ritka tényezőkké válnak, amelyek gyakran sokoldalúan kiegészítik egymást; emiatt érdemes a munkásoknak új készségeket elsajátítaniuk, amelyeknek azután más ára lesz a piacon. Az önkéntes szakosodást a várható jövedelemkülönbségek vezérlik. Így a munka ténylegesen növekvő és nem csökkenő megtérülést hozhat. Egy sűrűbb népesség alkalmazhat olyan technikát és technológiát, amely haszontalan lett volna egy gyéribben elfoglalt területen; ha az ilyen technológiákat már máshol kifejlesztették, akkor azokat feltehetően importálni és sürgősen adaptálni kell (feltéve, hogy a szükséges tőke megszerzhető). Az a pusztán tény, hogy békében élünk nagyszámú emberrel állandó kapcsolatban, lehetővé teszi a rendelkezésre álló erőforrások teljesebb kihasználását.

Amikor aztán a munkaerő már nem homogén tényezője a termelésnek, a malthusi konklúziók nem alkalmazhatók. Ehelyett a népelességnövekedés – immáron a további differenciálódás miatt – lehetővé teszi a *még további* népelességnövekedést; *meghatározatlan időszakokra* a népelességnövekedés egyszerre lehet öngyorsító, és előfeltétele mind az anyagi, mind pedig (a lehetővé tett egyéni fejlődés miatt) a spirituális civilizáció bármiféle előrehaladásának.

Így azután nem egyszerűen több ember, hanem több különféle ember hozza magával a termelékenység növekedését. Az emberek azért váltak hatalmassá, mert annyira eltérővé váltak: a szakosodás új lehetőségei – ami nem annyira az egyéni intelligencia tökéletesedésétől, hanem az egyének növekvő differenciálódásától függ – alkotják a föld erőforrásai sikeresebb kihasználásának az alapját. Ez azután megköveteli a közvetett kölcsönös szolgáltatások hálózatának bővítését, amit a piac jelzőmechanizmusa biztosít. Ahogyan a piac felszínre hozza a

specializáció új és új lehetőségeit, a kéttényezős modell az azokra vonatkozó malthusi konklúziókkal egyre inkább alkalmazhatatlanná válik.

Az a széles körben elterjedt félelem, hogy a népesség növekedése, ami mindennek kísérőjelensége és elősegítője, majd általános elszegényedéshez és katasztrófához vezet, így beláthatóan a statisztikai számítások félreértésének köszönhető.

Ezzel korántsem akarom tagadni, hogy a népesség növekedése az átlagjövedelmek csökkenéséhez vezethet. De ezt a lehetőséget is félreértik – ez a félreértés annak köszönhető, hogy a különböző jövedelmi osztályokba sorolható meglévő népességszám átlagos jövedelmét vetik össze egy későbbi, nagyobb számú népesség átlagos jövedelmével. A proletariátus *járulékos* népesség, amely új foglalkoztatási lehetőségek nélkül sohasem nőtt volna föl. Az átlagos jövedelem csökkenése egyszerűen azért következik be, mert a nagyobb népességnövekedés általában magában foglalja a népesség szegényebb rétegeinek a gazdagabbakénál nagyobb mértékű növekedését. Ebből helytelen azt a következtetést levonni, hogy a folyamat során bárkinek is szegényebbé kellene válnia. A meglévő közösség egyetlen egy tagjának sem kell szegényebbé válnia (bár néhány gazdagabb ember várhatóan a folyamat során kiszorul, s helyét az újonnan jöttek töltik be, míg a kiszorultak alacsonyabb szintre csúsznak). Sőt, mindazok, akik *már* léteztek ott, valamivel gazdagabbakká válhattak; mégis az átlagjövedelmek csökkenhetnek akkor, ha a korábban jelenlévőkhöz nagyszámú szegény népesség *adódik*. Triviálisan igaz, hogy az átlag csökkenése összhangba hozható azzal is, ha minden jövedelmi csoport száma növekszik, de a magasabb jövedelmi csoportok száma kisebb arányban nő, mint az alacsonyabb jövedelmi csoportoké. Azaz, ha a jövedelmi piramis alapja jobban növekszik, mint annak magassága, a megnövekedett egész átlagos jövedelme kisebb lesz.

Pontosabb következtetés lenne mindezek alapján, hogy a növekedési folyamat jobban előnyére válik a szegények nagyobb számának, mint a kisebb számú gazdagoknak. A kapitalizmus hozta létre a foglalkoztatás lehetőségét. Az hozta létre azokat a feltételeket, melyek alapján azok az emberek, akiket szüleik nem láttak el szerszámokkal és földdel, amire szükségük van önmaguk és utódaik fenntartásához, mégis fenntarthatják magukat mindenki kölcsönös előnyére. Mert a folyamat lehetővé tette, hogy emberek szegényen is, de éljenek, legyenek gyermekeik, olyan emberek, akik egyébként, a termelőmunka lehetősége nélkül, aligha érték volna meg a felnőttkort és aligha szaporodtak volna: ez hívott életre és tartott életben milliókat, akik egyébként aligha születtek volna meg, s ha mégis éltek volna egy ideig, nem engedhették volna meg maguknak, hogy gyermekeik legyenek. Ily módon a folyamat hasznosabb volt a szegényeknek. Karl Marxnak igaza volt, amikor azt állította, hogy a „*kapitalizmus*” *alkotta a proletariátust: az adott és az ad nekik életet.*

Így az az egész gondolat, hogy a gazdagok eloroztak volna a szegényektől bármit is, ami ilyen erőszakos cselekmények nélkül az övék lett volna, vagy legalábbis lehetett volna, egyszerűen abszurd.

Egy nép tőkeállományának nagysága, együtt annak felhalmozott tradícióival és az információ szerzésének és kommunikálásának gyakorlatával, határozza meg, hogy az a nép milyen nagy számú népességet tud eltartani. Embereket csak akkor alkalmaznak, anyagokat és szerszámokat csak akkor állítanak elő ismeretlen emberek jövőbeni szükségleteinek kiszolgálására, ha azok, akik képesek tőkét beruházni a jelenlegi kiadás és a jövőbeni megtérülés közötti intervallum áthidalására, valamilyen hozadékhoz jutnak hozzá ennek a révén, ami legalább olyan nagy, mint amit megszerezhettek volna tőkéjük más módon történő felhasználásával.

Így a gazdagok nélkül – azok nélkül, akik ténylegesen felhalmoztak tőkét – azok a szegények, akik egyáltalán létezhetnének, sokkal szegényebbek lennének, kikaparva a megélhetést marginális földekről, ahol minden szárazság megölné a felnevelni próbált gyerekek nagy részét. A tőke megteremtése jobban megváltoztatta ezeket a feltételeket, mint bármi más. Ahogyan a tőkés képes lett arra, hogy embereket alkalmazzon saját céljaira, az, hogy képes volt etetni őket, mind őt magát, mind ezeket az embereket is szolgálta. Ez a képesség tovább növekedett, amikor néhány egyén képes volt másokat foglalkoztatni nemcsak közvetlenül saját igényei kielégítésére, hanem azért is, hogy árucikkeket és szolgáltatásokat cseréljenek számtalan más emberrel. Így a tulajdon, a szerződés, a kereskedelem és a tőke alkalmazása nemcsak egyszerűen a kisebbség javát szolgálta.

Az irigység és a tudatlanság vezette az embereket arra, hogy elítéljék azt, akinek többje van, mint amennyi folyó fogyasztásához szükséges, ahelyett, hogy ezt érdemként dicsérnék. A gondolat, hogy a tőkefelhalmozás „mások rovására” történik, visszatérés olyan közgazdaságtani nézetekhez, amelyek bármennyire nyilvánvalónak tűnhetnek is egyesek számára, ténylegesen megalapozatlanok, és lehetetlenné teszik a gazdasági fejlődés pontos megértését.

A probléma regionális jellege

A félreértés egy másik forrása az a tendencia, hogy a népességnövekedésről pusztán globális módon gondolkodunk. A populációs problémákat igenis regionálisnak kell tekintenünk, melynek eltérő aspektusai vannak az eltérő területeken. A valódi probléma az, hogy az adott régió lakosainak száma bármilyen oknál fogva túlnő-e az adott terület erőforrásain (beleértve azokat az erőforrásokat is, amelyeket a kereskedelemben felhasználhatnak).

Mindaddig, ameddig a népességnövekedést az adott régiók népességének termelékenységnövekedése vagy erőforrásaik hatékonyabb kihasználása teszi lehetővé, és nem ennek a növekedésnek a kívülről jövő tudatos, művi támogatása, nem kell aggódnunk. Erkölcsileg épp annyira kevés jogunk van megakadályozni a népesség növekedését a világ más tájain, mint amilyen kevés kötelességünk van annak elősegítésében. Ugyanakkor azonban az erkölcsi konfliktus valóban felme-

rülhet, ha az anyagilag fejlett országok továbbra is segítik, sőt államilag támogatják a népességnövekedést olyan régiókban, mint például Közép-Afrika Sahel zónája, ahol, úgy tűnik, kevés kilátás van arra, hogy akár a jelenlegi népesség, nem is beszélve egy ennél nagyobbbról, az előrelátható jövőben képes lenne önmagát saját erőfeszítései révén fenntartani. Minden olyan kísérlettel, amely megpróbál népeiségeket fenntartani azon a volumenen túl, amelynél a felhalmozott tőke még mindig reprodukálható, a fenntartható népesség száma csökkeni fog. Ha csak nem avatkozunk bele, csak olyan népeiségek növekednek, amelyek képesek önmaguk etetésére. A fejlett országok azáltal, hogy segítségükkel hozzájárulnak az olyan népeiségek növekedéséhez, mint például a Sahel zónában, elvárásokat ébresztenek, olyan feltételeket hoznak létre, amelyek kötelezettségekkel járnak, és így nagyon súlyos felelősséget vállalnak magukra, amelynek előbb vagy utóbb nem lesznek képesek eleget tenni. Az ember nem mindenható; és hatalma korlátainak elismerése képessé teheti őt arra, hogy közelebb jusson vágyainak realizálásához, mintha csupán a természetes impulzusait követi, hogy segítsen a távolban szenvedőkön, amivel kapcsolatban sajnos igen keveset tud tenni, ha egyáltalán bármit is.

Mindenesetre semmiféle veszély sem fenyeget, hogy az előre látható jövőben a világ népessége mint egész túlnő nyersanyagforrásain; és minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy inherens erők leállítják ezt a folyamatot még jóval előbb, mintsem ez a veszély megjelenne (lásd: Julian L. Simon, 1977, 1981a és b; Esther Boserup, 1981; Douglas North, 1973, 1981 és Peter Bauer, 1981 tanulmányait, valamint a magaméit is: 1954: 15. és 1967: 208.).

Európát kivéve ugyanis minden kontinens mérsékelt éghajlatú területein széles régiók vannak, amelyek nemcsak hogy el tudnának viselni egy népességnövekedést, de amelyeknek a lakosai csak úgy remélhetik megközelíteni azt az általános gazdagságot, kényelmet és civilizációt, amelyet a „nyugati” világ már elért, hogyha növelik földjük betelepítésének sűrűségét és erőforrásaik kihasználásának intenzitását. Ezekben a régiókban a népességnek szaporodnia kell ahhoz, hogy tagjai elérhessék azt az életszínvonalat, amiért küzdenek. A saját érdekükben áll, hogy növeljék számukat, és igencsak vakmerő és erkölcsileg aligha védhető dolog lenne azt a tanácsot adni nekik – nem is beszélve a kényszerítésről –, hogy ne szaporodjanak tovább. Bár igen súlyos problémák merülhetnek fel, ha megpróbálunk diszkrimináció nélkül emberi életet mindenütt megőrizni, mások semmiféle jogon sem tehetnek ellenvetést egy olyan csoport létszámának növekedésével szemben, amely képes saját létszámát saját erőfeszítéseivel eltartani. A már gazdag országok lakosainak aligha van joguk felhívásokat kibocsátani e „növekedés megállítására” (mint ahogy a Római Klub vagy a későbbi *Global 2000* tette), vagy hogy akadályozzák a kérdéses országokat ebben, amelyek nagyon is jogosan visszautasítják az ilyen politikát.

Néhány nézet, amely az ilyen népességkorlátozást kívánó politikát kíséri – például hogy a fejlett népek a még fejletlenek területeit alakítsák át valamiféle termé-

szeti parkká –, valóban felháborító. A boldog bennszülöttek idilli képze, akik élvezik falusi szegénységüket, és boldogan megvannak a fejlődés nélkül, ami egyedül adna nekik lehetőséget a civilizáció előnyeihez való hozzájutásra, fantázián alapul. Ezek az előnyök, mint ahogyan már láttuk, megkövetelnek bizonyos ösztönös és egyéb áldozatokat, de a kevésbé fejlett népeknek maguknak kell eldönteniük, egyénileg, hogy vajon az anyagi kényelem és a fejlett kultúra megéri-e a szükséges áldozatokat. Természetesen nem szabad őket erőszakosan modernizálni; azonban az elszigetelés politikája révén nem szabad megakadályozni sem, hogy keressék a modernizálás lehetőségeit.

Azoknak a példáknak az egyedüli kivételével, ahol a szegények számának növekedése arra vezette a kormányokat, hogy a szegények javára osszák el újra a jövedelmeket, nincsen példa a történelemben arra, hogy a népesség növekedése csökkentette volna azoknak az életszínvonalát az adott népességben, akik már valamilyen szintet elértek. Ahogyan Simon meggyőzően állítja, „nincs most és nem is volt soha olyan empirikus adat, amely azt mutatta volna, hogy a népesség növekedése, nagysága vagy sűrűsége negatív hatással lett volna az életszínvonalra” (1981a: 18., és lásd még fő műveit erről a témáról: 1977 és 1981b).

Sokszínűség és differenciálódás

A differenciálódás a népességnövekedés megértésének kulcsa, és itt meg is kell állnunk egy kicsit, hogy ezt a nagyon fontos témát alaposabban megvizsgáljuk. Az ember egyedülálló eredménye, ami aztán sok más egyéb jellemzőjéhez is vezetett, az emberi sokszínűség és különbözőség. Eltekintve néhány egyéb fajtól, amelyeknél az ember által művileg elősegített kiválasztódás hasonló sokszínűséget eredményezett, az ember változatossága példa nélkül áll. Ez azért fordulhatott elő, mert a természetes kiválasztódás során az emberi lények kifejlesztettek egy rendkívül hatékony szervet, amivel társaiktól tanulnak. Ez tette történelmének nagy részében az ember létszámának növekedését nem úgy, mint más esetekben önkorlátozóvá, hanem inkább ösztimulálóvá. Az emberi népesség egyfajta láncreakcióval növekedett, amelyben valamely terület nagyobb népsűrűsége általában új szakosodási lehetőségeket hozott létre, és így az egyéni termelékenység javulásához, s ezáltal további létszámnövekedéshez vezetett. Az ilyen nagyszámú ember között nemcsak velük született attribútumainak sokasága fejlődött ki, hanem ott volt a kulturális tradíció áramlatainak óriási sokasága, amelyek közül az ember egyedülálló intelligenciája lehetővé tette a válogatást – különösen a hozs-zúra nyúlt serdülőkor idején. Az emberiség nagyobb része ma már azért tudja fenntartani magát, mert tagjai olyan rugalmasak, mert olyan sok eltérő egyén van, akiknek eltérő tehetsége képessé teszi őket arra, hogy még jobban megkülönböztessék magukat egymástól azáltal, hogy tradícióik eltérő áramlatai kombinációinak határtalan változatosságát tudják felszívni.

A különbözőség, amihez a növekvő népsűrűség teremtett új és új lehetőségeket, alapvetően a munkaerő és a készségek, az információ és a tudás, a tulajdon és a jövedelmek különbözősége volt. A folyamat sem nem egyszerű, sem nem okozati, sem nem előre látható, mert a népsűrűség növekedésének minden egyes lépése csak realizálatlan lehetőségeket teremt, amelyeket vagy felfedeznek, vagy nem, vagy gyorsan realizálnak, vagy sem. A folyamat csak ott tudott nagyon gyorsan végbemenni, ahol valamilyen korábbi népesség már túljutott az adott stádiumon, és példáját lehetett követni. A tanulás csatornák sokaságán keresztül megy végbe, és feltételezi az egyéni pozíciók nagy változatosságát, csoportok és egyének közötti sokszínű kapcsolatokat, amelyeken keresztül az együttműködés lehetőségei a felszínre jutnak.

Ha már az emberek egyszer megtanulták, hogy miként kell a megnövekedett népsűrűség által létrehozott új lehetőségeket kihasználni (nemcsak a munkamegosztás által teremtett szakosodás, nemcsak a tudás és a tulajdon miatt, hanem a tőke új formáinak egyéni felhalmozása révén is), ez már további növekedés alapját képezi. Hála a sokszorozódásnak, a differenciálódásnak, a kommunikációnak és az egyre növekvő távolságokat átölelő interakciónak, valamint az időn keresztüli átadás lehetőségének, az emberiség egyedülálló entitássá vált, amely megtart bizonyos strukturális tulajdonságokat, amely képes olyan hatásokat létrehozni, amelyek elősegítik a létszám további növekedését.

Amennyire tudjuk, a bővített rend feltehetően a világegyetem legbonyolultabb struktúrája – olyan struktúra, amelyben a már önmagukban is rendkívül komplex biológiai organizmusok megszerezték a tanulás képességét, azt a képességet, hogy személyek fölötti tradíciók részeit asszimilálják, ami képessé teszi őket arra, hogy percről percre alkalmazkodjanak egy örök változásban lévő struktúrához, amely egy még magasabb szintű komplexitás rendjével rendelkezik. Lépésről lépésre áthatol a további népességnövekedés útjában álló pillanatnyi akadályokon, a népesség növekedése megalapozza a további növekedést és így tovább, mindez egy haladó és kumulatív folyamat, amelynek nincs vége mindaddig, míg a föld minden termékeny és gazdagon megáldott részét hasonló sűrűséggel be nem telepítik.

A centrum és a periféria

És valószínűleg itt be is fejeződik: nem hiszem, hogy az olyannyira rettegett népességrobbanás – amikor már csak „állóhely” marad – valóban bekövetkezik. A népességnövekedés története valószínűleg végéhez közeledik, de legalábbis egy új szinthez. Mert a gyors ütemű népességnövekedés sohasem a fejlett piacgazdaságokban következett be, hanem mindig csak a perifériákon, a fejlődő gazdaságokban, azokban a szegény országokban, amelyeknek nincs termékeny földjük, sem berendezéseik ahhoz, hogy fenntartsák magukat, de akiknek „a tőkések” új túlélési lehetőségeket ajánlottak.

Ezek a perifériák azonban eltűnően vannak. Sőt, mi több, már alig van olyan ország, amelynek arra kell hagyatkoznia, hogy belépjen a perifériára: a népesség-növekedés robbanásszerű folyamata az elmúlt generáció idején nagyjából elérte a föld utolsó sarkait is.

Következésképpen erős indokok szólnak amellett, hogy kétségbe vonjuk az elmúlt évszázadok trendjeinek a meghatározott jövőbe történő extrapolálása érvényességét – ami egy végtelenül növekvő népességnövekedés-gyorsulást jelentene. Remélhetjük és elvárhatjuk, hogy egyszer az a még fennmaradó népesség-tartalék, amely most lép be a bővített rendbe, elfogy; létszámuk növekedése, ami olyannyira aggasztó sokak számára, fokozatosan csökkeni fog. Végül is egyetlen viszonylag gazdag csoport sem mutat ilyen tendenciát. Nem tudunk eleget ahhoz, hogy megmondhassuk, mikor érjük el a fordulópontot, de viszonylagos biztonsággal feltételezhetjük, hogy eléggé sokáig fog tartani, mielőtt megközelítjük azokat a lázalmokat, amelyeket az emberiség végtelen növekedése kelt egyesekben.

Gyanítom, hogy a probléma máris csökkenően van: a népesség növekedési rátája már most megközelíti vagy talán már el is érte a maximumot, és talán már nem fog tovább növekedni, hanem elindul lefelé. Természetesen nem lehet ezt biztosan állítani, de úgy tűnik, hogy – akkor is, ha ez még nem történt volna meg – a népességnövekedés valamikor a jelen évszázad utolsó évtizedében eléri maximumát és utána csökkenni fog, hacsak az ösztönzésére nem tesznek tudatos beavatkozó intézkedéseket.

Már a hatvanas évek közepén a fejlődő régiók éves növekedési rátája elérte a 2,4 százalékos csúcspontot, és lassan elkezdett csökkenni a jelenlegi 2,1 százalékos szintre. A fejlettebb régiókban a népesség növekedési üteme ebben az időben már régen csökkenően volt. A hatvanas évek közepén a népesség elérte a valaha is nyilvántartott legmagasabb éves növekedési rátát, majd csökkenni kezdett (United Nations, 1980 és J. E. Cohen, 1984: 50–51.). Mint ahogyan Cohen írja, „az emberiség elkezdte gyakorolni, illetve tapasztalni azt a korlátozást, amely az összes társfajt vezérli”.

E munkáló folyamatokat könnyebben megérthetjük, ha közelebbről megnézzük a fejlődő gazdaságok perifériáin élő népességeket. Erre a legjobb példával talán a fejlődő országok gyorsan növekvő nagyvárosai – Mexico City, Kairo, Kalkutta, São Paulo vagy Dzsakarta, Caracas, Lagos, Bombay – szolgálnak, ahol a népesség rövid idő alatt, néha több mint kétszeresére nőtt, és ahol a régi városközpontokat bádögvárosok („bidonvilles”) veszik körül.

Az e városokban bekövetkező népességnövekedés abból származik, hogy a piacgazdaságok perifériáin élő emberek, miközben már hasznot húznak abból, hogy részt vehetnek a piacgazdaságban (azáltal például, hogy fejlettebb egészségügyi ellátáshoz, mindenféle értékesebb információhoz, fejlettebb gazdasági intézményekhez és gyakorlathoz tudnak hozzáférni), még nem alkalmazkodtak teljesen a piacgazdaság tradícióihoz, moralitásához és szokásaihoz. Például még

mindig a piacgazdaságon kívüli körülményeken alapuló szaporodási szokásokat követik, ahol a szegény emberek első reakciója jólétük akár parányi növekedésére is az volt, hogy legalább annyi utódot hozzanak létre, ahányan majd el tudják látni őket idős korukban. Ezek a régi szokások fokozatosan – és sok helyen gyorsan – eltűnnek; és ezek a periférikus csoportok, különösen azok, amelyek a legközelebb jutottak a maghoz, olyan tradíciókat szívnak magukba, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy jobban szabályozzák a szaporodásukat. Végül is a növekvő kereskedelmi központok részben azért is válnak mágnessé, mert modelleket képeznek, megmutatva, hogy ha utánozzák őket, hogyan lehet elérni mindazt, ami után sokak vágyakoznak.

Ezek a bádogvárosok, amelyek önmagukban is igen érdekesek, sok más korábban kifejtett témát is illusztrálnak. Például a városok körüli vidék népességét nem szívták el a bádogvárosok; általában ezek a városon kívüli vidékiek is profitáltak a városok növekedéséből. A városok fennmaradást biztosítottak millióknak, akik egyébként meghaltak vagy akár meg sem születtek volna, ha nem vándoroltak volna a városba. Azok, akik elmentek a városokba (vagy perifériáikra), nem azért mentek oda, mert a városiak jótékonyágukban munkát és termelőeszközöket ajánlottak fel nekik, sem pedig azért, mert gazdagabb falusi „szomszédai” jó szándékú tanácsát követték. Ehelyett más, számukra ismeretlen szegényekről szóló pletykákat követtek (talán valami távoli hegyi faluból), akiket az mentett meg, hogy a városba vonzotta őket a hír, hogy ott van fizetett munkaalkalom. Az ambíció, a jobb élet utáni vágy, sőt a kapzsiság mentette meg az életüket, és nem a jótékonyág: ám az előbbieknél ez jobban sikerült, mint ahogyan a jótékonyágnak valaha is sikerülhetett volna. A faluról érkezettek megtanulták a piac jelzéseit – bár aligha érthették ezt ilyen absztrakt módon –, hogy azt a jövedelmet, amit a városi gazdagok nem fogyasztottak el azonnal, arra használták, hogy másoknak szerszámokat vagy megélhetést adjanak fizetség gyanánt a munkájukért, lehetővé téve azoknak is a túlélést, akik nem örököltek művelhető földet és szerszámokat annak megművelésére.

Persze sokak számára nehéz lehet elfogadni, hogy azok, akik ezekben a bádogvárosokban élnek, tudatosan választották a bádogvárost a faluval szemben – amivel kapcsolatban az emberek olyan érzélgőssé válnak – életfenntartásuk helyeként. Mégis, éppen úgy, mint az ír és az angol paraszttal, akiket Engels talált a manchesteri slumokban annak idején, pontosan ez történt.

Ezeknek a periférikus területeknek a szennye és erkölcsi hitványsága elsősorban éppen annak a gazdasági marginalitásnak köszönhető, amely miatt az emberek e bádogvárosokat választották lakóhelyül a faluval szemben. Nem szabad elfelejteni azonban a harmadik világ kormányzati kísérleteinek a hátrányos „ciklikus” hatásait sem, amikor megpróbálják vezérelni gazdaságaikat, meg azt sem, hogy micsoda tehetségük van ezeknek a kormányoknak arra, hogy megszüntessenek foglalkoztatási lehetőségeket a periférikus csoportokban, concesszióként át-

adva azokat a már létrehozott munkás-érdekképviseletek javára vagy félrevezetett szociális reformereknek.

Végül – s ez az a pont, ahol néha szinte első kézből lehet tanulmányozni a kiválasztódási folyamat legmeztelenebb formáját – a kereskedelmi erkölcsök hatásai nem azokat sújtják legkeményebben és legláthatóbban, akik már megtanulták gyakorolni ezeket egy viszonylag fejlettebb formában, hanem az újonnan jövőket, akiknek még meg kell tanulniuk ezekkel bántani. Azok, akik a perifériákon élnek, még nem tartják be teljes mértékben az új szabályokat (s ezért szinte mindig „nemkívánatos elemnek” tartják, csaknem bűnözőnek ítélik őket). Ők azok, akik személyesen tapasztalják azt az első hatást, amelyet a fejlettebb civilizációk viselkedési módjai és gyakorlatai kifejtenek olyan emberekre, akik még a törzs vagy a falu moralitásával összhangban éreznek és gondolkodnak. Akármennyire fájdalmas is számukra ez a folyamat, ők is, de inkább különösen ők nyernek az üzleti osztályok gyakorlata által kialakított munkamegosztásból; és közülük sokan fokozatosan megváltoztatják életmódjukat, s ezáltal javítják életük minőségét is. A viselkedésnek egy minimális változtatása az előfeltétele annak, hogy engedélyt kapjanak a nagyobb, már működő csoportba való belépésre, és hogy fokozatosan egyre növekvő részt szerezhessenek annak össztermékéből.

Mert az eltérő szabályrendszerek által életben tartottak létszáma határozza meg, hogy melyik rendszer lesz a domináns. Ezek a szabályrendszerek nem szükségyszerűen azok, amelyeket a tömegek már teljesen elfogadtak (s amelyekre a bádoggvárosok lakói csak egy drámai példát nyújtanak), hanem azok, amelyeket egy mag követ, amely körül a periférián egyre növekvő számban gyűlnek össze az újak, hogy részesüljenek a növekvő össztermék nyereségéből. Azok, akik legalább részlegesen elfogadják a bővített rend gyakorlatát, s ezáltal előnyökhöz jutnak, ezt gyakran úgy élik meg, hogy nincsenek tudatában: ezek a változások milyen áldozatokat fognak követelni tőlük. És nem is csak a primitív falusiaknak kellett ilyen kemény leckéket megtanulniuk: a leigázott népesség fölött uralkodó győztes katonáknak, akik akár a helyi elitet is elpusztították, gyakran később kellett megtanulniuk, s néha nagy bánatukra, hogy a helyi előnyök megszerzése érdekében el kell fogadniuk a helyi gyakorlatot is.

A kapitalizmus adott életet a proletariátusnak

A fennmaradó részekben talán összevonhatjuk legfontosabb érveinket, és felhívhatjuk a figyelmet implikációjukra.

Ha megkérdeznénk, hogy mi az, amit az emberek leginkább köszönhetnek az úgynevezett tőkés erkölcsi gyakorlatának, akkor a válasz az, hogy magát az életüket. Azok a szocialista leírások, amelyek a proletariátus létét olyan csoportok kizsákmányolásának tulajdonítják, amelyek korábban képesek voltak önmagukat eitartani, teljes mértékben kitalációk. A legtöbb egyén, aki ma a proletariát-

tus részét képezi, nem tudott volna életben maradni, ha mások nem bocsátottak volna rendelkezésére eszközöket az életben maradáshoz. Bár ezek az emberek lehet, hogy kizsákmányolva *érik* magukat, és a politikusok fel is kelthetik és manipulálhatják ezeket az érzéseket, hogy hatalomra jussanak, a nyugati proletariátus nagy része és a fejlődő világ milliósainak nagy része a fejlett országok által létrehozott lehetőségeknek köszönhetik létüket. Mindez nem korlátozódik a nyugati országokra vagy a fejlett világra. Az olyan kommunista országok, mint Oroszország, éhezzenek ma, ha népességüket nem tartotta volna életben a nyugati világ; bár ezeknek az országoknak a vezetői ugyancsak nehezen vallanák be nyilvánosan, hogy képesek vagyunk a világ jelenlegi népességének eltartására, beleértve a kommunista országokéit, de csak akkor, ha sikeresen fenntartjuk és javítjuk a magántulajdon alapját, ami bővített rendünket lehetővé teszi.

A kapitalizmus bevezette a termelésből való jövedelemszerzésnek egy olyan új formáját is, amely felszabadítja az embereket eközben, s gyakran utódaikat is, függetlenné téve őket a családi csoportoktól vagy törzsektől. Ez még akkor is így van, ha a kapitalizmust néha megakadályozzák, hogy mindazt megadja a belőle részt kérőknek, amit tudna, mert a munkások szervezett csoportjainak monopóliumai, a „szakszervezetek” művi hiányt teremtenek a saját munkájukból, és így megakadályozzák azokat, akik ilyen munkát alacsonyabb bérért is elvégeznének abban, hogy e munkákat elvállalják.

Az ilyen esetekben világosan látszik annak az előnye, hogy absztrakt szabályok lépjenek a konkrét partikuláris célok helyébe. Senki sem látta előre, hogy mi fog történni. Sem valamiféle tudatos vágy, hogy az emberi faj olyan gyorsan növekedjék, ahogyan lehetséges, sem pedig partikuláris, ismert életekkel való törődés nem hozta létre ezt az eredményt. Még csak azt sem mondhatjuk, hogy azoknak a fizikai utódai, akik először vezettek be új szokásokat (a takarékoskodást, a magántulajdont és hasonlókat), mindig jobb túlélési esélyekhez jutottak volna ezáltal. Mert ezek a szokások nem partikuláris életeket mentenek meg, hanem inkább növelik a *csoport* gyorsabb szaporodásának az *esélyeit* (vagy kilátásait, vagy valószínűségét). Ezeket az eredményeket semmivel sem kívánták jobban, mint amennyire előre látták volna. Ezen szokások egy részének következménye néha az individuális élet tiszteletének csökkenését is jelenthette – gondolok itt arra, hogy készen kellett állni a gyermekgyilkosság áldozatára vagy az idősek és a betegek magára hagyására, a veszélyesek megölésére – annak érdekében, hogy a többiek fennmaradásának és szaporodásának kilátásait javítsák.

Aligha állíthatnánk, hogy az emberiség növekedése jó lenne bármilyen abszolút értelemben. Csak annyit állíthatunk, hogy ez a hatás, a bizonyos szabályokat követő partikuláris népességek növekedése, elvezetett olyan viselkedési módok szelekciójához, amelyek eluralkodása a további szaporodás okozója lett. (Azt sem mondom, ahogyan ez már világossá vált az első fejezetből, hogy a fejlett erkölcsöknek, amelyek korlátoznak és elnyomnak bizonyos velünk született érzéseket, teljesen ki kellene szorítaniuk ezeket az érzéseket. Velünk született ösztö-

neink változatlanul fontosak közvetlen szomszédainkkal való kapcsolatainkban és bizonyos más helyzetekben is.)

Mégis, ha a piacgazdaság valóban fennmaradt más típusú rendekkel szemben azért, mert az alapvető szabályait elfogadó csoportokat képessé tette a nagyobb mérvű szaporodásra, akkor *a piaci értékekben való számolás egyben életekben való számolás is*: az e számítás által vezérelt egyének azt tették, ami a leginkább hozzásegített létszámuk növeléséhez annak ellenére, hogy aligha ez volt a szándékuk.

A költségszámítás egyben életszámítás

Bár az „életszámítás” koncepcióját nem lehet szó szerint érteni, mégis több, mint egy metafora. Lehet, hogy nincsen egyszerű mennyiségi kapcsolat, amely az emberi életek megőrzését vezérelné gazdasági cselekvés révén, de a piaci viselkedés végső hatásainak fontosságát aligha lehet eltúlozni. Mégis több minősítést kell ehhez hozzátennünk. Ami a legfontosabb, hogy csak az *ismeretlen* életek számításnak akárhány egységnek, amikor arról van szó, hogy feláldozunk néhány életet annak érdekében, hogy egy nagyobb számot szolgáljunk valahol máshol.

Akkor is, ha nem szívesen nézünk szembe e ténnyel, állandóan kell ilyen döntéseket hoznunk. Az ismeretlen egyéni életek akár közérdekű, akár magándöntések során nem abszolút értékek; az autópályák, kórházak vagy elektromos berendezések építői sohasem fogják az elővigyázatosságot a halálos balesetek ellen a maximálisra emelni, mert azáltal, hogy itt költségeket takarítanak meg, a máshol az emberi életekre háruló általános kockázat nagyban csökkenthető. Mikor a katonai sebész az ütközet után kénytelen hagyni, hogy az egyik meghaljon, akit még meg lehetett volna menteni, mert ez alatt az idő alatt három másik életet is megmenthet (lásd: Hardin, 1980: 59., aki ezt az eljárást úgy definiálja, mint „az életek maximumának megmentése”) – ő az életszámítás alapján cselekszik. Ez még egy példája annak, hogy a több vagy kevesebb élet megmentése közötti alternatíva hogyan alakítja nézeteinket, még akkor is, ha csak homályos érzésekről van szó arról, hogy mit is kellene tennünk. Az a követelmény, hogy az életek maximális számát kell megőriznünk, nem jelenti azt, hogy minden egyéni élet egyformán fontosnak tekinthető. Fontosabb lehet, hogy megmentünk az orvos életét a fenti példában, minthogy megmentünk bármelyik páciensének az életét: ha nem így teszünk, esetleg egy sem marad életben. Néhány élet nyilvánvalóan fontosabb, mint a többi, azáltal, hogy ők más életeket hoznak létre vagy őriznek meg. A jó vadász vagy a közösség védője, a termékeny anya és talán még a bölcs öregember is fontosabb lehet, mint a legtöbb csecsemő és a legtöbb idős. Egy jó törzsfőnök életének megőrzésén múlhat igen sokak élete, és aki nagyon termelékeny, értékesebb lehet a közösség számára, mint más felnőtt egyének. *Tendenciájában az evolúció nem az életek jelenlegi számát maximalizálja, hanem a jövődöbéli életek várható áramát.* Ha egy csoportban minden szaporodóképes korú férfit és minden ilyen nőt megőriznek

együtt a védelmükhöz és táplálásukhoz szükséges számú emberrel, a jövőbeni növekedés kilátásait aligha befolyásolnák, miközben a negyvenöt év alatti összes nő halála megsemmisítené a csoport fennmaradásának minden lehetőségét.

De ha emiatt az ok miatt minden ismeretlen élet egyenlőnek számít a bővített rendben – és saját eszményeinkben igencsak megközelítettük ezt a célt, már ami a kormányzati cselekvést illeti –, ez a cél sohasem irányította a kics csoport viselkedését vagy velünk született reakcióinkat. Így aztán felvetődik ezen elv erkölcsös-ségének vagy jóságának a kérdése.

Am mint minden más organizmus esetében is, a legfőbb „cél”, amire az ember fizikai alkata és tradíciói alkalmasak, az az, hogy további emberi lényeket hozzon a világra. Ez rendkívüli módon sikerült is neki, és öntudatos küzdelmének leginkább maradandó hatása abban nyilvánul meg, hogy szándékosan vagy önkéntelenül hozzájárul-e ehhez a célhoz. Nincs értelme megkérdezni, hogy azok a tevékenységek, amelyek ennek a célnak az eléréséhez hozzájárulnak, valóban „jók”-e, különösen, ha a szándékunk ezzel azt megkérdezni, hogy *tetszik-e* nekünk ez az eredmény. Mert ahogyan már láttuk, sohasem tudtuk megválasztani az erkölcsi cseinket. Bár létezik egy tendencia, ami a jóságot utilitariánus módon értelmezi azt állítva, hogy az a „jó”, ami a vágyott eredményt létrehozza, ez az állítás sem nem igaz, sem nem hasznos. Még ha korlátozzuk is magunkat a közönséges szóhasználatra, kiderül, hogy a „jó” szó általában arra utal, amiről a tradíció azt mondja nekünk, hogy meg kellene tennünk anélkül, hogy tudnánk miért – amivel semmiképpen sem akarom tagadni, hogy mindig kitalálnak mindenféle indoklásokat az adott tradíciók igazolására. Ugyanakkor teljesen legitim dolog megkérdezni, hogy a hagyomány által jónak tartott sok és egymásnak ellentmondó szabály között melyek azok, amelyek az adott körülmények között megőrzik és szaporítják azokat a csoportokat, amelyek követik őket.

Az életnek nincs más célja, mint önmaga

Az élet csak addig létezik, ameddig gondoskodik saját folytatásáról. Akármilyen életnek is az emberek, manapság legtöbbjük a piaci rend *miatt* él. Úgy lettünk civilizáltak, hogy létszámunk nőtt, éppen úgy, ahogyan a civilizáció tette ezt a növekedést lehetővé: lehetünk kevesen és lehetünk vademberek, vagy lehetünk sokan és lehetünk civilizáltak. Ha a tízezer évvel ezelőtti populációra csökkenne a számunk, az emberiség nem tudná megőrizni a civilizációt. Sőt, még ha a már megszerzett tudást megőriztük volna is könyvtárakban, az emberek nemigen tudnák felhasználni anélkül a sok ember nélkül, akikre szükség van a széles körű specializáció és munkamegosztás által megkövetelt munkahelyek betöltésére. Az, hogy minden tudás rendelkezésre áll könyvekben, nem mentené meg azt a tízezer embert, akik valamilyen módon megmenekülnének egy atomholocaust után attól, hogy vissza kelljen térniük a vadászó-gyűjtögető életmódhoz, bár feltehe-

tően ez lerövidítené azt az összes időt, amíg az emberiségnek ilyen feltételek között kellene élnie.

Amikor az emberek elkezdtek az általuk ismertnél jobbat építeni azért, mert elkezdtek a konkrét közös célokat absztrakt szabályoknak alávetni, ami képessé tette őket arra, hogy részt vegyenek egy rendezett együttműködési folyamatban, amelyet senki sem tudna felmérni vagy megrendezni, és amelyet senki sem láthatott előre, szándékolatlan és gyakran nem is vágyott helyzeteket hoztak létre. Lehet, hogy nem tetszik nekünk az, hogy szabályaink leginkább annak alapján alakultak ki, hogy mennyire alkalmasak létszámunk növelésére, de nem sok választási lehetőségünk van ebben az ügyben most (ha valaha is volt), mert azzal a helyzettel kell megküzdenünk, ami már létrejött. Ennyi ember már él; és csak egy piacgazdaság tarthatja többségüket életben. A gyors információátadás miatt az emberek manapság mindenütt tudják, hogy milyen magas életszínvonal lehetséges. A legtöbben azok közül, akik gyéribben lakott helyeken élnek, csak úgy remélhetik az ilyen magas életszínvonal elérését, ha szaporodnak és sűrűbben lakják régióikat – így tovább növelve azok számát, akiket a piacgazdaság tart életben.

Miután jelenlegi létszámunkat is csak ugyanazon jellegű általános elvek betartásával tudjuk megőrizni és biztosítani, kötelességünk – kivéve, ha igazán azt akarjuk, hogy milliókat éhezésre ítéljünk –, hogy ellenálljunk olyan hitek állításainak, amelyek ezen erkölcsi alapelvek, mint például az egyéni tulajdon intézménye, szétzúzására törekszenek.

Egyébként vágyaink és kívánságaink az esetek nagy részében irrelevánsak. Az, hogy mi *kívánjuk-e*, hogy tovább növekedjen a termelés és a népesség vagy sem, akkor is – pusztán azért, hogy a meglévő számú embert és jólétüket fenntartsuk, hogy legjobb lehetőségeink szerint a katasztrófától megmentsük őket – azért kell küzdenünk, ami előnyös feltételek mellett legalábbis egy ideig sok helyen további növekedéshez fog vezetni.

Bár nem állt szándékomban kiértékelni azt a kérdést, hogy ha lenne választási lehetőségünk, vajon akarnánk-e a civilizációt választani, a népességnövekedés kérdésének vizsgálata két igencsak releváns kérdést vet fel. Először is, a népességrebukkanás rémálma, ami a legtöbb életet nyomorulttá tenné, úgy tűnik, alaptalan. Ha ez a veszély megszűnt, és ha az ember végignézi a „burzsoá” élet realitásait – nem az utópisztikus követelést, miszerint az élet legyen mentes minden konfliktustól, fájdalomtól, frusztrációtól, sőt, ha lehetséges, a moralitástól –, úgy vélhetnénk, hogy a civilizáció örömei és ösztönzései nem is jelenthetnek olyan rossz üzletet azok számára, akik még nem élvezik azt. Az a kérdés, hogy vajon jobb-e nekünk civilizáltnak lennünk, mint sem, valószínűleg megválaszolhatatlan bármilyen végleges módon az ilyen spekuláció révén. A második dolog az, hogy az egyetlen mód, ahogyan legalább viszonylag objektíven fel lehetne mérni ezt a kérdést, az az, hogy megnézzük: mit csinálnak az emberek, amikor választási lehető-

A VÉGZETES ÖNHITTSÉG

ségük van – ahogyan nekünk nincs. Az a készség, amivel a harmadik világ hétköznapi emberei – ellentétben a nyugaton iskolázott intellektuelekkel – magukhoz ölelni látszanak a bővített rend által nyújtott lehetőségeket, még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy egy ideig a perifériák bádogvárosait kell lakniuk, egybevág az európai parasztoknak az urbánus kapitalizmus bevezetésére adott reakcióival, jelezve, hogy az emberek általában a civilizációt választják, ha van választási lehetőségük.

A VALLÁS ÉS A HAGYOMÁNY ŐRZŐI

A vallás még legdurvább formájában is szentesítette a moralitás szabályait, még jóval a művi érvelés és a filozófia kora előtt.

Adam Smith

S mások a józan ész hiányának nevezték mindig azt szidalmazni, amit szerettek.

Bernard Mandeville

Természetes kiválasztódás a hagyományőrzők közül

E munka végén szeretnék tenni néhány informális megjegyzést – és szándékom szerint valóban csak ennyiről van szó – az e könyvben bemutatott érvek és a vallásos hit szerepe közötti kapcsolatáról. Ezek a megjegyzések feltehetően nem lesznek minden intellektuel szája íze szerint valók, mert hogy azt sugallják: sokuk részben tévedett a vallással folytatott hosszú küzdelmében – és ítélőképességük igencsak fogyatékos volt.

Ez a könyv úgy állítja be az emberiséget, mint a létezés két állapota között meghasonlottat. Az egyik oldalon ott vannak a beállítódások és érzelmek, amik a kiscsoportokban kialakuló viselkedésnek felelnek meg, mely kiscsoportokban az emberiség több mint százezer éven át élt, melyeken belül ismerősök megtanulták egymást szolgálni és közös célokat követni. Furcsa módon, ezek az archaikus primitív attitűdök és érzelmek ma a racionalizmus és az ehhez kapcsolódó empiricizmus, hedonizmus és szocializmus támogatását élvezik. A másik oldalon ott van a kulturális evolúció későbbi fejlődése, melyben már nem ismerőseinket szolgáljuk, és nem közös célokat követünk, hanem ahol intézmények, erkölcsi rendszerek és tradíciók alakultak ki, amelyek létrehoztak és mára már életben tartanak sokszorosan több embert, mint amennyi a civilizáció hajnala előtt élt, embereket, akik nagyrészt békésen, bár egymással versenyben, saját választásuk szerinti különböző célok ezreit követik együttműködve sok-sok ezer olyan emberrel, akiket sohasem fognak megismerni.

Ez hogyan történhetett meg? Hogyan történhetett meg az, hogy olyan tradíciókat, amelyeket az emberek nem szeretnek, nem értenek, amelyek hatásait általá-

ban sem nem értékelik, sem nem látják előre, és amelyeket a mai napig is hevesen elleneznek, mégis generációról generációra átadtak egymásnak?

A válasz egyik része természetesen az, amivel elkezdjük, azaz az erkölcsi rendek evolúciója csoportkiválasztódás révén: azok a csoportok, amelyek így viselkednek, egyszerűen túlélnek a többiét és szaporodnak. De ez nem lehet az egész történet. Ha nem abból eredtek, hogy az emberek megértették jótékony hatásukat a még elképzelhetetlen együttműködés bővített rendjének létrehozásában, akkor honnan származnak ezek a viselkedési szabályok? Még fontosabb, hogy miképpen maradtak fenn az ösztön igen erős ellenállásával szemben, és legutóbb az ész támadásaival szemben? Itt érkezünk el a valláshoz.

A szokás és a hagyomány – mindkettő nem racionális alkalmazkodás a környezethez – valószínűbben irányítja a csoportkiválasztódást, ha totem és tabu vagy mágikus, illetve vallásos hit támasztja alá – mely hitek maguk is abból a tendenciából nőttek ki, hogy az emberek szeretik az általuk megismert rendet animista módon értelmezni. Először az egyéni cselekvés ilyen korlátozásának fő funkciója az lehetett, hogy a csoport tagjai közötti felismerés jeleként szolgáljon. Később a szellemekbe vetett hit (akik megbüntették az ilyen korlátozások ellen vétőket) segítette a szabályok megtartásában. „Általában a szellemeket a hagyomány őrzőiként képzelik el... őseink szellemként élnek a másik világban... dühösek lesznek és elrontják a dolgokat, ha nem engedelmessé válnak a szokásnak” (Malinowski, 1936: 25.).

De ez még nem elegendő ahhoz, hogy valós kiválasztódás történjen meg, mert az ilyen hiteknek és a hozzájuk kapcsolódó rítusoknak és ceremóniáknak egy másik szinten is működniük kell. A közös gyakorlatnak esélyt kell kapnia arra, hogy érvényesítse jótékony hatásait a csoporton, méghozzá egy progresszív skálán, mielőtt az evolúciós kiválasztódás megindulhat. De közben hogyan adják át ezeket a szokásokat generációról generációra? Ellentétben a genetikai tulajdonságokkal, a kulturális tulajdonságok nem automatikusan adódnak át. Az átadás és nem átadás generációról generációra legalább annyira pozitív vagy negatív hozzájárulás a hagyományok készletéhez, mint bármiféle egyéni hozzájárulás. Feltehetően sok generációra lesz szükség annak biztosításához, hogy bármilyen partikuláris tradíció valóban azzá váljon, és hogy valóban elterjedjen. Bizonyára valamiféle mitikus hitre is szükség van, hogy ez megtörténjék, különösen ott, ahol az ösztönökkel konfliktusban álló viselkedési szabályokról van szó. A különféle rítusok és ceremóniák pusztán utilitáriánus vagy akár funkcionalista magyarázata nem kielégítő, sőt nem is igazán valószínű.

Részben a misztikus és vallásos hiteknek, és szerintem elsősorban a fő mono-teista hiteknek köszönhetjük, hogy a pozitív tradíciók fennmaradtak, s átadták őket legalább annyi ideig, hogy képessé tegyék a hozzájuk igazodó csoportokat a szaporodásra, és hogy volt lehetőségük természetes vagy kulturális kiválasztódás révén elterjedni. Ez azt jelenti, hogy tetszik vagy nem tetszik, bizonyos viselkedési módok fennmaradását és a belőlük származó civilizációt legalább részben

olyan hiteknek köszönhetjük, amelyek nem igazak – vagy nem igazolhatók, illetve nem kipróbálhatók – olyan értelemben, mint ahogyan tudományos állítások azok, és amelyek semmiképpen sem racionális érvelés eredményei. Néha azt hiszem, hogy legalább néhányukat lehetne, legalább a méltánylás gesztusaként, „szimbolikus igazságoknak” nevezni, mivel tényleg hozzásegítették követőiket ahhoz, hogy „szaporodjanak és sokasodjanak és töltsék be a földet és hajtsák birodalmuk alá” (*Genézis* 1: 28.). Még azoknak is, mint én, akik nem hajlandók elfogadni egy személyes istenség antropomorfikus koncepcióját, be kellene ismerniük, hogy az általunk nem ténszerűnek tekintett hit idő előtti elvesztése megfosztotta volna az emberiséget egy erőteljes támasztól a bővített rend hosszú fejlődése során, amit ma már élvezünk, és hogy ezeknek a hiteknek az elvesztése még most is, függetlenül attól, hogy igazak vagy hamisak, igen nagy nehézségeket okozna.

Mindenesetre az a vallásos nézet, hogy az erkölcsöket számunkra érthetetlen folyamatok határozták meg, igazabb lehet (még akkor is, ha nem éppen olyan értelemben, mint ahogyan ezt ők értik), mint az a racionalista illúzió, hogy az ember intelligenciája gyakorlásával talált ki olyan erkölcsöket, amelyek képessé tették őt arra, hogy többet érjen el, mint amit valaha is előre láthatott volna. Ha ezt szem előtt tartjuk, jobban meg tudjuk érteni és méltányolni azokat a klerikusokat, akik állítólag valamelyest szkeptikusokká váltak tanításaik érvényességét illetően, és mégis folytatták e tanítást, mert attól féltek, hogy a hit elvesztése az erkölcsök hanyatlásához vezetne. Nincs kétség afelől, hogy igazuk volt; és még egy agnosztikusnak is be kellene ismernie, hogy erkölcsünket és tradícióinkat, amelyek nemcsak a civilizációt hozták létre számunkra, hanem magát az életünket is, az ilyen tudományosan elfogadhatatlan tényállítások elfogadásának köszönhetjük.

A kétségtelen *történelmi* kapcsolat a vallás és a civilizációkat alakító és elősegítő értékek – mint például a család és az egyéni tulajdon – között természetesen nem jelenti, hogy bármiféle *belső* kapcsolat is létezne a vallás és az ilyen értékek között. Az elmúlt kétezer évben a vallásalapítók közül sokan elleneztek a tulajdont és a családot. *De csak azok a vallások maradtak fenn, amelyek támogatják a tulajdont és a családot.* Így aztán a kommunizmus kilátásai, ami ugye egyszerre tulajdonellenes és családellenes (és persze vallásellenes is), nem igazán ígéretes. Mert a kommunizmus szerintem maga is vallás, aminek megvolt a maga ideje, és ami most már gyorsan hanyatlik. A kommunista és szocialista országokban most figyelhetjük meg, hogy a vallásos hitek természetes szelekciója hogyan tünteti el a rosszul alkalmazkodókat.

A kommunizmus hanyatlása, amiről beszélek, természetesen elsősorban ott megy végbe, ahol már ténylegesen be is vezették – és ezért lehetősége volt megghiúsítani az utópisztikus reményeket. Azonban tovább él azoknak a szívében, akik nem tapasztalták valós hatásait: a nyugati intellektuelekben és a szegények között a bővített

rend perifériáján, azaz a harmadik világban. Az előzők között, úgy tűnik, egyre inkább terjed az az érzés, hogy az itt kritizált racionalizmus hamis isten; de fennmaradt még a valamilyen isten iránti igény, amit részben úgy próbálnak meg kielégíteni, hogy visszatérnek a hegeli dialektika egy fura verziójához, amely megengedi a racionalitás illúziójának együttélését egy kritizálhatatlan hitrendszerrel, a „humanista totalitás” melletti megkérdőjelezhetetlen elkötelezettség révén (ami igazság szerint éppen abban a konstruktivista értelemben teljesen racionalisztikus, amit kritizáltam). Ahogyan Herbert Marcuse kifejezte, „Az egyéni lét valós szabadsága (és nem pusztán a liberalista értelemben) csak egy specifikusan strukturált *poliszban*, egy »racionálisan« szervezett társadalomban lehetséges” (id. Jay, 1973: 119.). Hogy mit jelent ez a „racionalitás”, lásd pl. uo. 49., 57., 60., 64., 81., 125.). Az utóbbiak vonatkozásában pedig a „felszabadítás teológiája” fuzionálhat a nacionalizmussal, hogy egy erős új vallást hozzon létre, melynek katasztrofális következményei lennének a már most is nyomorúságos gazdasági körülmények között élő emberek számára (lásd: O'Brien, 1986).

Hogyan tarthatta fenn a vallás a jó hatású szokásokat? Azokat a szokásokat, amelyeknek a jótékony hatásait gyakorlóik nem láthatták, feltehetőleg csak akkor őrizték meg eléggé sokáig ahhoz, hogy kiválasztódási előnyeiket növeljék, ha azokat valamilyen más erős hit támasztotta alá; és valamilyen hatalmas természetfölötti vagy mágikus hit mindig is rendelkezésre állt, hogy ezt a szerepet eljátssza. Ahogyan az emberi interakció rendje bővebbé vált, és egyre jobban fenyegette az ösztönös igényeket, egy ideig valószínűleg nagyon is függött az ilyen vallásos hitek folytatódó hatásától – hamis indokok befolyásolták az embereket arra, hogy tegyék, ami szükséges annak a struktúrának a fenntartásához, amely lehetővé teszi számukra, hogy táplálják egyre növekvő népességüket (lásd: *G függelék*).

De éppen úgy, ahogy a bővített rend megeremtése sem volt soha szándékos, hasonlóképpen nincs semmi ok annak a feltételezésére sem, hogy a vallásból származó támaszt általában tudatosan indukálták volna, vagy hogy lett volna bármiféle „konspirációs” ügy ezzel kapcsolatban. Naiv – különösen annak az érvünknek a fényében, hogy erkölcsünk hatásait *nem tudjuk* megfigyelni – azt képzelni, hogy valamiféle bölcs elit hűvös nyugalommal kikalkulálta volna a különféle erkölcsök hatásait, válogatva közülük, és aztán összeszövetkeztek volna, hogy rávegyék a tömegeket plátói „nemes hazugságokkal”, hogy lenyeljék „a nép ópiumát”, és így vegyék rá őket arra, hogy engedelmessé legyenek annak, ami uralkodik érdekében állt. Afelől nincs kétség, hogy az alapvető vallásos hitek egyes verziói közötti választást eléggé gyakran a világi uralkodók célszerű döntései határozták meg. Sőt, mi több, időről időre a vallás támogatását a világi uralkodók tudatosan, időnként egészen cinikusan szerezték meg; de gyakran ezek pillanatnyi vitákhoz kapcsolódtak, amelyek nem sokat számítottak a hosszú evolúciós időszakokban – olyan időszakokban, amelyekben az a kérdés, hogy a preferált irányítás hozzájárult-e a közösség növekedéséhez, döntőbb volt, mint bármilyen

olyan kérdés, amelyet egy adott uralkodó klikk kifőzhetett egy-egy adott időszakban.

Ezen fejlődés leírása és értékelése közben a nyelvhez kapcsolódó néhány kérdés is felmerül. A közönséges nyelv képtelen a szükséges megkülönböztetéseket világossá tenni eléggé precíz módon, különösen ott, ahol a tudás fogalmáról van szó. Például *tudásról* van-e szó akkor, amikor egy ember megszokta, hogy egy bizonyos módon viselkedjék, még hozzá anélkül, hogy tudná, ez a viselkedés növeli annak valószínűségét, hogy nemcsak ő és a családja, hanem sok más általa ismeretlen ember is fenn fog maradni – különösen akkor, ha ezt a szokást teljesen más és főleg teljesen hibás alapon őrizte meg? Nyilvánvaló, hogy ami sikeresen vezérelte őt, az nem az, amit általában racionális tudáson értünk. Az sem segít, ha az ilyen szerzett gyakorlatot „emotívna” nevezzük, miután egészen nyilvánvaló, hogy viselkedését nem vezérli mindig az, amit jogosan emóciónak nevezünk, annak ellenére, hogy bizonyos tényezők, mint például a rosszallástól vagy a büntetéstől való félelem (legyen az emberi vagy isteni) gyakran alátámaszthatja adott szokások megőrzését. Sok, ha nem éppen minden esetben a nyertesek azok voltak, akik ragaszkodtak a „vak szokáshoz”, vagy a vallásos tanításból megtanultak olyasmiket, hogy „a becsület a legjobb politika”, miáltal kiűtötték a náluknál okosabb társaikat, akik másképpen „érveltek”. Túlélési stratégiaként a merevségnek és a rugalmasságnak a megfelelői is fontos szerepet játszottak a biológiai evolúcióban; és azok az erkölcsök, amelyek a merev szabályok formájában jelentek meg, időnként hatékonyabbnak bizonyultak, mint a rugalmasabb szabályok, amelyek követői megpróbálták viselkedési módjukat partikuláris tények és előre látható következmények szerint irányítani – azaz olyasmik által, amiket könnyebb szívvel nevezhetünk tudásnak.

Ami engem illet, azt hiszem, jobb, ha kijelentem, hogy nem érzem magam feljogosítva sem arra, hogy állítsam, sem arra, hogy tagadjam a mások által Istennek nevezett lény létét, mert be kell ismernem, egyszerűen nem tudom, hogy ennek a szónak mit is kellene jelentenie. Az biztos, hogy elvetem a szó minden antropomorfikus, személyes vagy animista értelmezését, olyan értelmezéseket, amelyekkel keresztül sokaknak sikerül jelentést adniuk e kifejezésnek. Nekem úgy tűnik, hogy az emberszerű vagy szellemszerű cselekvő lény fogalma inkább egy emberszerű elme képességei arrogáns túlbecslésének a terméke. Nem tudok jelentést kapcsolni ama szavakhoz, amelyeknek nincsen olyan helyük a gondolkodásom struktúrájában vagy a világképemben, amely jelentést adna nekik. Így aztán nem volna becsületes dolog tőlem, ha úgy használnám ezeket a szavakat, mintha valami olyan hitet fejeznének ki, amelyet én is osztok.

Sokáig haboztam, hogy beiktassam-e ezt a személyes megjegyzést ide, de végül is úgy döntöttem, hogy megteszem, mert egy bevallottan agnosztikusnak a támogatása segíthet vallásos embereknek abban, hogy kevesebb habozással vállalják azokat a konklúziókat, amelyeket osztok. Talán amire sokan gondolnak, amikor

Istenről beszélnek, nem más, mint azoknak az erkölcsi vagy értéktradícióknak a megszemélyesítése, amelyek közösségüket életben tartják. A rend forrása, amit a vallás egy emberszerű istenségnek tulajdonít – a térkép vagy útmutató, ami megmutatja a résznek, hogy hogyan mozogjon sikeresen az egészben –, ezt most megtanuljuk úgy látni, hogy nem a fizikai világon kívül létezik, hanem mint jellemzőinek egyike, ami túlon túl bonyolult ahhoz, hogy részeinek bármelyike valaha is egy „képet” alkotasson róla. Így azután jól fogadjuk a bálványimádás és az ilyen képek alkotása elleni vallásos tiltást. De lehet, hogy a legtöbb ember az elvont hagyományt csak egy személyes Akarat formájában tudja felfogni. S ha így van, nem hajlanak-e majd arra, hogy ezt az akaratot a „társadalomban” találják meg egy olyan korban, amelyben egyre több nyilvánvaló természetfölöttiséget vetnek el babonaként?

Ez az a kérdés, melytől civilizációnk fennmaradása függhet.

FÜGGELÉKEK

A „TERMÉSZETES”, SZEMBEN A „MŰVIVEL”

A jelenlegi tudományos és filozófiai szóhasználatot olyan mélyen befolyásolta az arisztotelészi tradíció, amely semmit nem tud az evolúcióról, hogy a meglevő dichotómiák és ellentétek nemcsak nem tudják megfelelően megfogni az első fejezetben tárgyalt problémák és konfliktusok mögött meghúzódó folyamatokat, hanem ténylegesen akadályozzák is ezeknek a problémáknak és konfliktusoknak a megértését. Ebben a részben áttekintem ezeknek a klasszifikációs nehézségeknek egy részét abban a reményben, hogy a megértés akadályainak megértése elősegítheti magát a megértést.

Rögtön kezdhethjük is a „természetes” (natural) szóval, ami olyan sok ellentmondás és félreértés forrása. A „natural” szó latin gyökének, és hasonlóképpen az ennek megfelelő „physical” görög gyökerének eredeti jelentése növekedést leíró igéből származik (*nascor* és *phüō*; lásd: Kerferd, 1981: 111–150.), úgyhogy jogos lenne „természetesként” leírni mindent, ami spontán módon növekedett, és nem valamiféle elme tervezte tudatosan. Ebben az értelemben tradicionális, spontán kialakult erkölceink tökéletesen természetesek és nem műviek, és helyes volna az ilyen tradicionális szabályokat „természetes jognak” nevezni.

De a szóhasználat nem engedi meg oly könnyedén a természetes jog megértését, amit az előbb felvázoltam. Ehelyett hajlamos arra, hogy a „természetes” szó használatát a velünk született tulajdonságokra vagy ösztönökre korlátozza, amelyek (amint az első fejezetben láttuk) gyakran konfliktusban állnak a viselkedés kialakult szabályaival. Ha csak az ilyen velünk született reakciókat nevezzük „természetesnek”, és ha – hogy még rosszabb legyen a helyzet – csak ami a meglévő állapot konzerválásához szükséges, különös tekintettel a kiscsoport vagy a közvetlen közösség rendjének megőrzéséhez, csak azt tekintjük „jónak”, akkor „természetellenesnek” és „rossznak” kell tekintenünk már az első, a szabályok megtartása felé tett lépéseket is, amivel a változó körülményekhez alkalmazkodtunk – azaz a civilizáció irányába tett első lépéseket is.

Mármost ha „a természetes” csak arra használható, hogy a velünk születettet vagy az ösztönöst jelölje, és a „művi” kifejezés jelenti a tervezés termékét, a kulturális evolúció eredményei (mint például a hagyományos szabályok) nyilvánvalóan sem az egyik, sem a másik kategóriába nem esnek – és így aztán nemcsak „az ösztön és az ész között” állnak, hanem természetesen a „természetes” (azaz ösztönös) és a „művi” (azaz a racionális tervezés terméke) között is. „Természe-

tes” és „művi” kizárólagos dichotómiája ugyanúgy, mint a hasonló és ehhez kapcsolódó dichotómia a „szenvedély” és „ész” között – amely, tekintve, hogy kizárólagos, nem enged meg semmilyen helyet e két kifejezés között – nagyban hozzájárult a kulturális evolúció kulcsfontosságú egzoszomatikus folyamatának elhanyagolásához és félreértéséhez, ami pedig létrehozta azokat a tradíciókat, amelyek meghatározták a civilizáció növekedését. Tulajdonképpen az történt, hogy ezek a dichotómiák behatárolják a területet, és ezeket a folyamatokat „kihatárolják” a létből.

Ám ha ezen durva dichotómiák mögé nézünk, azt látjuk, hogy a szenvedély valódi ellentéte nem az ész, hanem a hagyományos erkölcsök. A viselkedési szabályok tradíciójának evolúciója – ami az ösztön és az ész evolúciójának folyamatai között áll – különálló folyamat, amit teljesen téves az ész termékének tekinteni. Az ilyen tradicionális szabályok valóban természetesen *növekedtek* az evolúció során.

A növekedés nem a biológiai organizmusok kizárólagos tulajdonsága. A közmondásos lavinától a szél által hordott üledékekig vagy a kristályok kialakulásáig – de gondolhatunk a víz által hordozott homokra, a hegyek kiemelkedésére és a komplex molekulák kialakulására – a természet tele van a méret- vagy struktúra-növekedés példáival. Ha az organizmusok közötti kapcsolatok struktúráinak megjelenésére gondolunk, azt találjuk, hogy teljességgel helyes etimológiai és logikai szempontból is a „növekedés” szót használni leírásukra; és én pontosan így értem ezt a szót: azaz hogy azt a folyamatot írja le, amely egy önfenntartó struktúrában lezajlik.

Így ha folytatjuk a kulturális és a természetes evolúció szembeállítását egymással, az visszavezet bennünket az említett csapdába – a tudatos terv által vezérelt „művi” fejlődés és a változatlan ösztönös jellemzőket felmutató volta miatt „természetesnek” tekintett fejlődés közötti kizárólagos dichotómiába. A „természetes” ilyen értelmezése könnyen kényszeríti az embert a konstruktivista racionalizmus irányába. Bár a konstruktivista értelmezések kétségtelenül fölötte állnak az organizmikus „magyarázatoknak” (mára már ezeket általánosan üresként vetik el), amelyek csak egy megmagyarázatlan folyamatot helyettesítenek be egy másik ugyanilyennel, fel kellene ismernünk, hogy két megkülönböztethető fajtájú evolúciós folyamat van – és mindkettő teljesen természetes folyamat. A kulturális evolúció, bár különálló folyamat, fontos vonatkozásaiban jobban hasonlít a genetikai vagy biológiai evolúcióhoz, mint a racionalitás vagy a döntések hatásainak előzetes tudása által vezérelt fejlődés.

Természetesen sokan észrevették az emberi interakció rendje és a biológiai organizmusok közötti hasonlóságot. De mindaddig, amíg nem tudtuk megmagyarázni, hogy a természet rendezett struktúrái hogyan alakultak ki, mindaddig, amíg nem volt meg az evolúciós kiválasztódás magyarázata, az észrevett analógiák nem sokat segítettek. Az evolúciós kiválasztódással azonban megkaptuk a

kulcsot az élet, a szellem és a személyek közötti kapcsolatok rendje kialakulásának általános megértéséhez.

Egyébként ezek közül a rendek közül néhány, mint például az elme rendje, képes lehet alacsonyabb fokú rendek kialakítására, ám ők maguk nem termékei valamilyen magasabb szintű rendnek. Ez megtanítja nekünk, hogy felismerjük korlátozott képességeinket a rendek hierarchiájában egy alacsonyabb szinthez tartozó rend megmagyarázására vagy tervezésére, de azt is, hogy nem vagyunk képesek egy magasabb szintű rendet megmagyarázni vagy megtervezni.

Miután felvázoltam az általános problémát, amely megakadályozza ezeknek a hagyományos kifejezéseknek a világos használatát, jelezhetjük is akár röviden David Hume példájával élve, hogy tradíciónk egyik legfontosabb gondolkodójának a gondolatait is megkeserítették az ilyen hamis dichotómiákból származó félreértések. Hume különösen jó példa, mivel sajnálatos módon ő a „művi” kifejezést választotta az erkölcsi tradíciókra, amit én igazán sokkal szívesebben hívnék természetesnek (feltehetően ő a szokásjog íróinak kifejezését, „a művi ész” kölcsönözte). A helyzet iróniája, hogy emiatt aztán őt az utilitáriánizmus alapítójának tekintették annak ellenére, hogy hangsúlyozta: „bár az igazság szabályai *műviek*, nem önkényesek”, és ezért nem „helytelen azokat a *természet* törvényeinek nevezni” (1739/1886: II., 258.). Hume megkísérelt védekezni a konstruktivista félremagyarázások ellen azzal, hogy kifejtette: ő „csak feltételezte, hogy azok a gondolatok egyszerre alakultak ki, pedig azok ténylegesen érzékelhetetlenül és fokozatosan jönnek létre” (1739/1886: II., 274.). (Hume itt azt az eszközt használta fel, amelyet a skót moralisták „kigondolt történelemnek” neveztek [Stewart 1829: VII., 90., és Medick, 1973: 134–176.] – ezt az eszközt később gyakran nevezték „racionális rekonstrukciónak” – oly módon, ami félrevezető is lehetett, és amit fiatalabb kortársa, Adam Ferguson megtanult szisztematikusan elkerülni.) Ahogyan ezek a szövegrészek sugallják, Hume egészen közel került egy evolúciós értelmezéshez, még azt is meglátta, hogy „egyetlen forma sem maradhat fenn, hacsak nem rendelkezik azokkal a képességekkel és szervekkel, amelyek szükségessé teszik fennmaradásához: valami új rendet vagy gazdálkodást kell megpróbálni és így tovább szünet nélkül; míg végül valami olyan rendre találunk, amely képes ellátni és fenntartani magát”; és hogy az ember nem „színlelheti, hogy mentes minden élő állat sorsától (mert) az összes élő teremtmény közötti állandó háborúnak” folytatódnia kell (1779/1886: II., 429., 436.). Mint ahogyan helyesen rámutattak, ő gyakorlatilag felismerte, hogy „létezik egy harmadik kategória a természetes és a művi között, ami bizonyos jellemzőit osztja mindkettővel” (Haakonssen, 1981: 24.).

Mégis igen nagy a kísértés megpróbálni az önszervező struktúra funkcióját megmagyarázni úgy, hogy bemutatjuk: hogyan hozhatott volna létre egy nagy alkotó elme egy ilyen struktúrát; így aztán érthető, hogy Hume néhány követője így módon értelmezte az ő „művi” kifejezését, s arra egy utilitáriánus erkölcselmélet épített, miszerint az ember tudatosan választja erkölcsait elismert hasznosság-

guk alapján. Meglehetősen furcsának tűnhet egy ilyen nézetet tulajdonítani egy olyan embernek, aki azt hangsúlyozta, hogy „a moralitás szabályai nem az ész következtetései” (1739/1886: II., 235.), de ez olyan félreértelmezés volt, amely egészen természetesen jelentkezett egy karteziánus racionalista számára, mint például C. V. Helvetius, akitől Jeremy Bentham bevallottan kölcsönözte a saját konstrukcióit (lásd: Everett, 1931: 110.).

Bár Hume és Bernard Mandeville munkáiban már megfigyelhetjük a spontán rendek kialakulásának és a szelektív evolúciónak a fokozatos megjelenését (lásd: Hayek, 1967/78: 250., 1963/67: 106–121. és 1967/78a: 249–266.), Adam Smith és Adam Ferguson voltak az elsők, akik szisztematikus módon alkalmazták ezt a megközelítést. Smith munkája jelzi annak az evolúciós megközelítésnek az áttörését, amely folyamatosan kiszorította a mozdulatlan arisztotelészi nézetet. Azt a tizenkilencedik századi lelkes olvasót, aki kijelentette, hogy a *Wealth of Nations* fontosságban a második, mindjárt a Biblia után, gyakran kinevették; de lehet, hogy nem is túlzott olyan nagyon. Még Arisztotelész tanítványa, Aquinói Tamás sem tudta maga elől elrejtetni, hogy *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* – hogy sok hasznos dolog megakadályoztatott volna, ha minden bűnt szigorúan megtiltanánk (*Summa Theologica*, II., ii, q. 78 i).

Sok író elismerte Smitht mint a kibernetika kezdeményezőjét (Emmet, 1958: 90., Hardin, 1961: 54.); Charles Darwin naplójának legutóbbi vizsgálata (Vorzimmer, 1977; Gruber, 1974) sejteti, hogy az vezette rá Darwint a döntő áttörésre, hogy a kulcsfontosságú 1838-as évben olvasta Adam Smitht.

Így a tizennyolcadik századi skót moralistáktól származnak az evolúciós elmélet felé irányító legfőbb impulzusok, de nemcsak az, hanem több új diszciplína, melyeket ma kibernetika, általános rendszerelmélet, szinergetika, autopoiezis stb. néven ismerünk, de a piaci rendszer felsőrendű önrendező képességének a megértése és a nyelv, az erkölcsök és a jog evolúciójának a felfogása is tőlük származik (Ullmann-Margalit, 1978 és Keller, 1982).

Adam Smith mégis a gúny céltáblája maradt még közgazdászok körében is, akik közül sokan még nem fedezték fel, hogy az önrendező folyamatok elemzésének kell lennie a piaci renddel foglalkozó bármilyen tudományág legfontosabb feladatának. Egy másik nagy közgazdász, Carl Menger, alig száz évvel Adam Smith után világosan látta, hogy „ez a genetikai elem elválaszthatatlan az elméleti tudomány koncepciójától” (Menger, 1883/1933: II, 183., és a „genetikus” kifejezés korábbi használatára vonatkozóan Menger, 1871/1934: I., 250.). Nagyrészt az ilyen próbálkozások által – hogy az emberi interakció formációját az evolúción keresztül és a rend spontán kialakulását megérthessék – váltak ezek a megközelítések az olyan komplex jelenségek tárgyalásának fő eszközeivé, melyek magyarázatához az egyirányú ok-okozati „mechanikus törvények” már nem elegendők (lásd: *B függelék*).

Az utóbbi években ennek az evolúciós megközelítésnek az elterjedése oly mér-

tékben hatott a kutatás fejlődésére, hogy a *Gesellschaft Deutscher Naturforscher Und Ärzte* 1980. évi találkozójáról szóló jelentés kimondhatta, hogy „a modern természettudomány számára a dolgok és jelenségek világa a struktúrák és rendek világává vált”.

A természettudományok ilyen előrehaladása az utóbbi időben megmutatta, hogy mennyire igaza volt az amerikai tudósnak, Simon N. Pattennek, aki csaknem kilencven évvel ezelőtt ezt írta: „ahogyan Adam Smith volt az utolsó moralista és az első közgazdász, úgy Darwin volt az utolsó közgazdász és az első biológus” (1899. XXIII.). Smith még ennél is nagyobbnak bizonyult: az a paradigma, amit ő adott, azóta már nagy hatalmú eszközzé vált a tudományos erőfeszítés igen sok ágában.

Semmi sem illusztrálja jobban az evolúció fogalmának a humán tudományokból való származását, mint az, hogy a biológia kénytelen vont szókincsét a humanitásoktól kölcsönözni. A „genetikus” kifejezést, ami mára már talán a biológiai evolúció elméletének legfőbb terminus technicusává vált, úgy tűnik, először németül használtak (*genetisch*) Schulze (1913: I., 242.), J. G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) és C. M. Wieland (1800) írásaiban, jóval azelőtt, hogy Thomas Carlyle bevezette volna az angol nyelvbe. A szót elsősorban a nyelvészetben használták azután, hogy Sir William Jones 1787-ben felfedezte az indoeurópai nyelvek közös származását; mire ezt Franz Bopp 1816-ban kidolgozta, a kulturális evolúció fogalma már közhellyé vált. A kifejezést 1836-ban ismét használja Wilhelm von Humboldt (1977: III., 389. és 418.), aki ugyanebben a munkában azzal is érvelt, hogy „ha az ember úgy gondolja végig a nyelv kialakulását, ahogyan az a legtermészetesebb, mint folytonost, szükségessé válik ennek is, mint a természetben minden származásnak, egy evolúciós rendszert tulajdonítani” (köszönettel a düsseldorfi R. Keller professzornak, az utalásért). Vajon csak véletlen volt, hogy Humboldt az egyéni szabadságnak is nagy bajnoka volt? És Charles Darwin művének kiadása után látjuk, hogy a jogászok és a nyelvészek (akik már az ősi Rómában is tudatában voltak rokonságuknak – Stein, 1966: III. fejezet) protestáltak, hogy ők már „Darwin követői voltak még Darwin előtt” (Hayek, 1973: 153.). Csak William Bateson *Problems of Genetics* (1913) című könyvének megjelenése után történt, hogy a „genetika” gyorsan a biológiai evolúció megkülönböztető nevévé vált. Itt megtartjuk a modern szóhasználatot, amit Bateson alakított ki, miszerint a „génekben” keresztüli biológiai örökséget nevezük genetikusnak, hogy megkülönböztethető legyen a tanulás révén megszerzett kulturális örökségtől – ami nem jelenti azt, hogy ez a megkülönböztetés mindig pontosan végigvihető. Az örökség e két formája gyakran egymással kapcsolatban van, különösen abban a tekintetben, hogy a genetikai örökség meghatározza, hogy tanulás révén mit lehet és mit nem lehet örökölni (értsd: kulturálisan).

AZ EMBERI INTERAKCIÓ PROBLÉMÁINAK KOMPLEXITÁSA

Bár a természettudósok néha nem szívesen ismerik el az emberi interakció problémáinak nagyobb komplexitását, magát a tényt már több mint száz évvel ezelőtt nem kisebb személyiség vette észre, mint James Clerk Maxwell, aki 1877-ben azt írta, hogy a „természettudomány” kifejezést gyakran alkalmazzák „többé vagy kevésbé korlátozott módon a tudománynak azokra az ágaira, amelyekben a tanulmányozott jelenségek a legegyszerűbb és a legelvontabb jellegűek, kizárva a megfigyelésből a bonyolultabb jelenségeket, mint amelyeket például az élőlényekben megfigyelhetünk”. Az utóbbi időben pedig egy fizikai Nobel-díjas, Louis W. Alvarez hangsúlyozta, hogy „igazság szerint a fizika a legegyszerűbb minden tudomány közül... de a végtelenül bonyolultabb rendszerek esetében, mint például egy olyan fejlődő országnak, mint Indiának a népességénél senki sem tudja még eldönteni, hogyan lehetne a meglévő körülményeket a legjobban megváltoztatni” (Alvarez, 1968).

Az egyszerű ok-okozati magyarázatok mechanikus módszerei és modelljei egyre kevésbé alkalmazhatók, amint az ilyen bonyolult jelenségek felé haladunk. Különösen az emberi interakció magas komplexitású struktúráinak kialakulását meghatározó kulcsfontosságú jelenségeket, például a gazdasági értékeket vagy árakat, nem lehet egyszerű kauzális vagy „nomotetikus” elméletekkel magyarázni; ezek nagyobb számú, egymástól megkülönböztethető elemek együttes hatásán alapuló magyarázatot követelnek, mint ahányat valaha is remélhetünk egyedileg megfigyelni vagy kezelni.

Csak az 1870-es évek „marginális forradalma” adott kielégítő magyarázatot azokra a piaci folyamatokra, amelyeket Adam Smith már jóval korábban a „lát-hatatlan kéz” metaforájának segítségével írt le, amely magyarázat metaforikus és befejezetlen jellege ellenére is az ilyen önrendező folyamatok első tudományos leírása volt. James és John Stuart Mill ezzel ellentétben képtelen volt a piaci értékek meghatározását a néhány megelőző esemény által történő ok-okozati meghatározottságon kívül bármi más módon elképzelni, és ez őket éppen úgy, mint sok modern „fizikalistát” megakadályozta abban, hogy megértsék az önirányító piaci folyamatokat. A marginális hasznosság elmélete mögött meghúzódó igazságok megértését tovább késleltette James Mill irányító hatása David Ricardóra, de Karl Marx munkája is. A monokauzális magyarázatok ezeken a területeken (amelyek Angliában még tovább fennmaradtak Alfred Marshall és iskolájának döntő befolyása révén) a mai napig jelen vannak.

B FÜGGELÉK

Ebben a vonatkozásban talán John Stuart Mill játszotta a legfontosabb szerepet. Korai éveiben szocialista befolyás alatt állt, és eme befolyásoltság révén nagy vonzerőt gyakorolt a „haladó” intellektuelekre, és úgy vált ismertté, mint a vezető liberális és „a racionalizmus szentje”. Valószínűleg ő több értelmiségit vezetett el a szocializmushoz, mint bárki más: a fabiánizmust eredetileg az ő követőinek egy csoportja alapította meg.

Mill saját magát akadályozta meg az árák iránymutató funkciójának megértésében, ama doktrinér bizonyossága által, hogy „semmi sincs az értéktörvényekben, amit bármely jelenlegi vagy jövőbeni írónak tisztázni kellene” (1848/1965, *Works*: III., 456.), mely bizonyosság elhitette vele, hogy „értékmegfontolásokra csak [a vagyon elosztásához] volt szükség” és nem annak megtermeléséhez (1848/1965, *Works*, III: 455.). Mill nem láthatta az árák funkcióit, mert megvakította őt az a feltételezése, hogy csak néhány megfigyelhető előzmény ok-okozati folyamata adhat a természettudományok szabványai szerint is legitim magyarázatot. Mivel Mill e feltételezése oly sokáig oly nagy befolyást gyakorolt, a „marginális forradalom” huszonöt évvel később, amikor végre megérkezett, valóban robantó hatású volt.

Itt azonban érdemes megemlíteni, hogy mindössze hat évvel Mill tankönyvének kiadása után H. H. Gossen, egy szinte teljesen elfelejtett gondolkodó, már anticipálta a marginális hasznosság elméletét abban, hogy világosan felismerte a bővített termelésnek az árák irányításától való függőségét, és hangsúlyozta, hogy „csak a magántulajdon létrejöttével lehet megtalálni az adott körülmények között előállítandó egyes termékek optimális mennyiségének meghatározásához a mércét... A magántulajdon lehető legnagyobb védelme határozottan a legszükségesebb az emberi társadalom fennmaradása szempontjából” (1854/1983: 254–5.).

A munkája által okozott óriási károk ellenére is valószínűleg meg kell bocsátanunk Millnek, hogy beleszeretett a hölgybe, aki később a felesége lett – akinek a halálával, legalábbis az ő véleménye szerint, „ez az ország elveszítette legnagyobb elméjét” és aki, az ő tanúbizonyása szerint, „közérdekű céljának nemesítésében... sohasem állt meg a végcél, a tökéletes elosztó igazság előtt, amely magába foglalja ezért a társadalomnak egy olyan állapotát, mely gyakorlatában és lelkületében teljesen kommunista” (1965, *Works*: XV., 601.; lásd: Hayek, 1951).

Akármi volt is Mill hatása, a marxi közgazdaságtan a mai napig is próbálkozik az interakció nagy komplexitású rendjei egyszerű ok-okozati hatásainak magyarázatával, mintha mechanikus jelenségek lennének, nem pedig azoknak az önrendező folyamatoknak a prototípusai, amelyek hozzásegítenek bennünket a nagy bonyolultságú jelenségek magyarázatához. Itt azonban meg kell említenem, hogy amint Joachim Reig rámutatott (E. von Böhm-Bawerk Marx kizsákmányoláselméletéről szóló esszéje spanyol fordításának bevezetőjében – 1976), úgy tűnik, hogy miután Karl Marx megismerkedett Jevons és Menger munkásságával, ő maga teljesen felhagyott a tőkére vonatkozó munkájának folytatásával. Ha ez igaz, követői nyilvánvalóan nem voltak olyan bölcsek, mint ő maga.

AZ IDŐ ÉS A STRUKTÚRÁK MEGJELENÉSE ÉS MÁSOLÁSA

Az a tény, hogy bizonyos struktúrák azért alakulhatnak ki és sokszorozódhatnak, mert más hasonló struktúrák, amelyek már léteznek, átadhatják tulajdonságait másoknak (eseti variációk lehetőségével), és hogy elvont rendek így részt vehetnek egy evolúciós folyamatban, melynek során egy anyagi megtestesültségből másba mennek át, ami csak azért jön létre, mert a minta már létezik, új dimenziót adott a világunknak: az idő nyílát (Blum, 1951). Ahogy múlik az idő, új tulajdonságok jelennek meg, amelyek korábban nem léteztek: önátörökítő és fejlődő struktúrák, amelyek noha bármely pillanatban csak valamely partikuláris anyagi megtestesültségben jelennek meg, elkülöníthető entitásokká válnak, amelyek különféle megjelenési formákban fennmaradnak az időben.

Az a lehetőség, hogy struktúrák a másolás folyamatában kialakulhatnak, jobb sokszorozódási lehetőségeket ad azoknak az elemeknek, amelyek erre képesek. A sokszorozódásra leginkább azok az elemek választódnak ki, amelyek képesek bonyolultabb struktúrákat alkotni, és amelyek tagjainak növekedése még több ilyen struktúra kialakulásához vezet. Ha egy ilyen modell megjelenik, az épp annyira a világrend határozott alkotórészévé válik, mint bármilyen anyagi tárgy. Az interakció struktúráiban a csoportok tevékenységeinek mintáit az egyik generáció tagjai által a másoknak átadott viselkedési módok határozzák meg; s ezek a trendek általános jellegüket csak az állandó változás (alkalmazkodás) révén tartják fenn.

ELIDEGENEDÉS, A CSÖVESEK ÉS A PARAZITÁK KÖVETELÉSEI

Ebben a részben szeretnék papírra vetni néhány gondolatot e függelék címében jelzett témákkal kapcsolatban.

1. Mint ahogyan már láttuk, a konfliktus az egyén érzelmei és aközött, amit tőle a bővített rend elvár, gyakorlatilag elkerülhetetlen: a velünk született reakciók általában áttörnek a civilizációt fenntartó tanult szabályok hálózatán. De csak Rousseau adott irodalmi és intellektuális igazolást azokra a reakciókra, amelyeket a művelt emberek valaha egyszerű bárdolatlanságként intéztek el. Az ő munkájában a természetesnek (olvasd: „ösztönösnek”) a jóval és a kívánatossal való megfeleltetése tulajdonképpen az egyszerű, a primitív, sőt a barbár iránti nosztalgia kifejezése, ami azon a meggyőződésen alapszik, hogy az embernek ki kellene elégítenie vágyait ahelyett, hogy állítólagosan önző érdekek által kitalált és ránk rótt bilincseknek engedelmeskedjen.

Ennél puhább formában, a csalódás amiatt, hogy hagyományos moralitásunk képtelen nagyobb örömet okozni, az utóbbi időben a „kicsi, ami szép” iránti nosztalgiában talált kifejeződést, vagy pedig az örömtelen gazdaság (*The Joyless Economy*, Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, valamint az „elidegenedés” irodalmának nagy részében) miatti panaszokban.

2. A puszták lét nem ad jogot vagy erkölcsi igényt senkinek sem valaki mással szemben. Személyek vagy csoportok tartozhatnak kötelezettségekkel adott egyének iránt; de a közös szabályok rendszerének részeként, amelyek hozzásegítik az emberiséget ahhoz, hogy növekedjék és szaporodjék, az sem mondható, hogy minden létező életnek morális igénye lehetne a megőrzésre. Az a nekünk kegyetlennek tűnő gyakorlat, miszerint néhány eszkimó törzs szenilis tagjait a szezonális vándorlásuk kezdetén otthagya meghalni, valószínűleg szükséges számukra ahhoz, hogy utódaikat a következő szezon kezdetéig táplálni tudják. És legalábbis nyitott kérdés, hogy vajon erkölcsi kötelesség-e meghosszabbítani a szenvedő gyógyíthatatlan betegek életét mindaddig, amíg a modern orvostudomány erre képes. Az ilyen kérdések felmerülnek még azelőtt is, mielőtt megkérdeznénk, hogy az ilyen igényeket vajon kinek lehet érvényesen benyújtani.

A jogok olyan viszonyrendszerekből származnak, amelyekben a jogosult részessé vált azáltal, hogy segít e rendszereket fenntartani. Ha ezt már nem teszi,

vagy sohasem tette (vagy senki sem tette helyette), nincs alapja az igényeinek. Az egyének közötti kapcsolatok csak akaratok eredményeként létezhetnek, de egy követelő egyszerű kívánsága aligha hoz létre kötelezettséget mások számára. Csak a hosszú gyakorlat révén létrehozott elvárások hívhatnak életre kötelezettségeket a közösség tagjai számára, amelyben ezek az elvárások léteznek, ami még egy ok arra, hogy miért kell óvatosan eljárjunk az elvárások életre hívásában, hogy ne vállaljunk magunkra olyan kötelezettséget, amit nem tudunk teljesíteni.

3. A szocializmus sok embernek azt tanította, hogy teljesítménytől, illetve résztvételtől függetlenül is vannak jogaik. Azoknak az erkölcsöknek a fényében, amelyek a civilizáció bővített rendjét létrehozták, a szocialisták gyakorlatilag törvénytörésre bujtogatták a népet.

Azok, akik azt állítják, hogy ők „elidegenedtek” attól, amit legtöbbszörük – úgy tűnik – sohasem tanult meg, és akik szívesebben élnek parazita csövesekként, kihasználva annak a folyamatnak az eredményeit, amelyhez nem hajlandók hozzájárulni, igaz követői a rousseau-i felhívásnak, hogy térjünk vissza a természethez; szerintük a legfőbb gonoszt azok az intézmények testesítik meg, amelyek az emberi koordináció rendjének kialakulását lehetővé tették.

Én semmiképpen sem kérdőjelezem meg senkinek a jogát arra, hogy önkéntesen visszavonuljon a civilizációtól. De milyen „jogaik” vannak az ilyen embereknek? Mi támogassuk az ő remeteségüket? Egyetlen jogosultság sem mentesülhet azoktól a szabályoktól, amelyekre a civilizáció épül. Lehet, hogy képesek vagyunk segíteni a gyengéknek és a rokkantaknak, a nagyon fiataloknak és az időseknek, de csak akkor, ha az ép elméjű és a felnőtt aláveti magát annak a személytelen fegyelemnek, amely megadja nekünk ehhez az eszközöket.

Abszolút tévedés lenne a tévedéseket úgy tekinteni, mintha azok a fiatalságból származnának. A fiatalok azt tükrözik, amit tanítanak nekik. A szüleiknek – és a pszichológiai és szociológiai tanszékeknek, meg az általuk létrehozott tipikus intellektueleknek, Rousseau és Marx, Freud és Keynes halvány másolatainak – a kijelentéseit, amelyeket olyan intellektusok adtak át, akiknek a vágyai meghaladják értelmi képességeiket.

A JÁTÉK A SZABÁLYOK ISKOLÁJA

Azok a viselkedési módok, amelyek a spontán rend kialakulásához vezettek, sokban közösek azokkal a szabályokkal, amelyeket játék közben megfigyelhetünk. A játékban megfigyelhető verseny eredetének kinyomozása nagyon messzire vezetne, de sokat tanulhatunk abból a mesteri és sokatmondó elemzésből, amelyet Johan Huizinga történész a kultúra evolúciójában a játék szerepéről írt. Az ő munkáit sem értékelték eléggé az emberi rend tanulmányozói (1949: különösen 5., 11., 24., 47., 51., 59., 100.; lásd továbbá: Knight, 1923/1936: 46., 50., 60–66.; Hayek, 1976: 71. és 10.).

Huizinga írja, hogy „a civilizált élet nagy ösztönös erői a mítoszban és a rituáléban találják eredetüket: a jogban és a rendben, a kereskedelemben és a nyereségben, a kézművességben és a művészetben, a költészetben, a bölcsességben és a tudományban. Ezek mind a játék ősi talaján gyökereznek” (1949: 5.); a játék „alkotja a rendet, maga a rend” (1950: 10.) „a saját megfelelő időbeli és térbeli határaink között folyik meghatározott szabályok szerint, rendezett módon” (1949: 15. és 51.).

A játék világos példája annak a folyamatnak, amelyben az eltérő, sőt egymással konfliktusban álló célokat követő elemek közös szabályoknak vetik alá magukat, melynek eredményeként általános rend jön létre. A modern játékelmélet azt is kimutatta, hogy miközben néhány játék az egyik oldal nyereségéhez vezet, amit kiegyensúlyoz a másik vesztesége, más játékok általános nettó nyereséghez vezetnek. Az interakció bővített struktúrájának növekedését az tette lehetővé, hogy az egyén belépett az utóbbi jellegű játékba, abba, ami a termelékenység általános növekedéséhez vezetett.

MEGJEGYZÉSEK A NÉPESSÉG- GAZDASÁGTANRÓL ÉS -ANTROPOLÓGIÁRÓL

A nyolcadik fejezetben megvitatott témák érdekelték a közgazdaságtant, annak eredetétől fogva. Mondhatjuk, hogy a közgazdaságtan tudománya 1680-ban indult, amikor Sir William Petty (Sir Isaac Newton valamivel idősebb kollégája, s egyike a Royal Society alapítóinak) elámult azon, hogy mitől növekszik London olyan gyorsan. Mindenki meglepetésére rájött, hogy nagyobbra növekedett, mint Párizs és Róma együtt, és *The Growth, Increase and Multiplication of Mankind* c. művében elmagyarázta, hogy a nagyobb népsűrűség hogyan tette lehetővé a nagyobb munkamegosztást.

„Minden gyártást annyi részre osztanak, amennyire csak lehetséges. Egy óra előállításánál, ha egy ember készíti a kerekeket, a másik a rugót, ismét egy másik gravírozza a számlapot, akkor az óra jobb és olcsóbb lesz, mint ha mindezt a munkát egyetlen ember végezné el.

Azt is látjuk, hogy a városokban és a nagyvárosok utcáin, ahol minden lakos szinte ugyanahhoz a céhhez tartozik, az azon helyekre jellemző terméket jobban és olcsóbban készítik, mint máshol. Amikor azonban mindenfajta terméket egy helyen készítenek, minden hajó, mely odamegy, hirtelen oly sokféle és -fajta árucikket rakodhat le, mint amennyit a kikötő, amerre tart, felvenni képes” (1681/1899: II. 453. és 473.).

Petty azt is felismerte, hogy „a népnek ritkasága a valódi szegénység; és az a nemzet, amelyben nyolcmillió népek lakoznak, majd kétszer olyan gazdag, mint az ugyanolyan nagy föld, melyen csak négy lakozik; a kormányzók számára csaknem egyformán nagy feladatot jelentenek a nagyobb vagy a kisebb szám ellenére is” (1681/1899: II., 454–55. és 1927: II., 48.). Sajnos a különleges esszé, *The Multiplication of Mankind*, amelyet az emberiség szaporodásáról írt, úgy látszik elveszett (1681/1899: I., 454–55. és 1927: I., 43.), de nyilvánvaló, hogy az általános koncepciót Bernard Mandeville-en keresztül (1715/1924: I., 356.) átadta Adam Smithnek, aki észrevette, amint ezt a nyolcadik fejezetben megjegyeztük, hogy a munkamegosztás a piac méretére korlátozódik, és a népesség növekedése kulcsfontosságú egy ország boldogulása szempontjából.

Bár a közgazdászok már e korai időponttól fogva foglalkoztak ilyen kérdésekkel, az utóbbi időben az antropológusok nem szenteltek elég figyelmet az erkölcsök evolúciójának (ami természetesen aligha „figyelhető meg”); és nemcsak a

F FÜGGELÉK

szociáldarwinizmus otrombasága, hanem a szocialista előítéletek is elbátortalanították az evolúciós megközelítés felvállalását. Ennek ellenére is találunk egy kiváló szocialista antropológust, aki a városi forradalomról szóló tanulmányában úgy definiálja a „forradalmat”, hogy az „a közösség gazdasági struktúrájának és társadalmi szerveződése progresszív változásának csúcsa, amit az érintett népeség drámai növekedése okozott vagy kísért” (Childe, 1950: 3.). M. J. Herskovits írásaiban is találunk fontos meglátásokat:

A népesség nagyságának egyrészt a környezethez és a technológiákhoz, másrészt pedig a fejenkénti termeléshez való viszonya adja a legnagyobb kihívást, amikor vizsgáljuk, hogy milyen kombinációk hozzák létre a gazdasági többletet egy adott népességen belül...

Általában úgy tűnik, hogy a túlélés problémája a legkisebb társadalmakban a legsúlyosabb. Ezzel ellentétben a nagyobb csoportoknál, ahol megjelenik a szakosodás, ami alapvető fontosságú ahhoz, hogy több javat hozzanak létre, mint amennyi elegendő minden ember életben tartásához, válik lehetővé a társadalmi pihenés és szórakozás élvezete (1960: 398.).

Amit a biológusok (például Carr-Saunders, 1922, Wynne-Edwards, 1962, Thorpe, 1976) elsősorban a népességkorlátozás mechanizmusaként állítanak be, éppoly jól leírható lenne, mint a létszámnövekedésnek vagy egy hosszú távú egyensúlyhoz való még jobb alkalmazkodásnak a mechanizmusa, összhangban az adott terület eltartó erejével, a nagy létszám eltartásának új lehetőségeit épp annyira kihasználva, mint amennyi kárt okozhat egy időleges túllépés. A természet épp olyan találékony az egyik vonatkozásban, mint a másikban, és az emberi agy valószínűleg a legsikerültebb struktúra, amely képessé tesz egy fajt arra, hogy túlnőjön minden más on erejében és nagyságában.

A BABONA ÉS A TRADÍCIÓK MEGŐRZÉSE

Ez a kötet már majdnem nyomdakész volt, amikor dr. D. A. Rees egy barátságos megjegyzéssel az egyik előadásomon felhívta a figyelmemet egy igen érdekes kis tanulmányra – *Psyche's Task* –, amelyet Sir James Frazer (1909) írt a fenti alcímmel. Ebben, ahogyan Frazer elmagyarázta, megpróbálta „kiválogatni a jó magjait a gonosz magjai közül”. Írásának témája sok vonatkozásban egybeesik az én központi témámmal, de mivel ezt egy igen kiváló antropológus írta, sokkal több empirikus bizonyítékkal tudott szolgálni, mint én, különösen a tulajdon és a család korai fejlődésére vonatkozóan, olyannyira, hogy legszívesebben az egész 84 oldalát itt újra kinyomtatnám, a kötet egy illusztratív függelékeként. Az én könyvem számára fontos konklúziói között elmagyarázza, hogy a babona azáltal, hogy megerősítette a házasság tiszteletét, hozzájárult a szexuális erkölcs szabályainak szigorú betartásához mind a házas, mind a nem házas emberek között. Magántulajdonnal foglalkozó fejezetében (17) Frazer rámutat, hogy „valamely dolog tabu alá helyezésének hatása az volt, hogy azt valamilyen természetfölötti vagy mágikus energiával ruházták fel, melynek révén gyakorlatilag megközelíthetetlené vált mindenki számára, kivéve a tulajdonosát. Így a tabu igen fontos eszköz volt a magántulajdon kötelékei – talán szocialista barátaim azt mondanák, hogy láncai – megerősítésében”, és később (19) idéz egy sokkal korábbi szerzőt, aki leírja, hogy Új-Zélandban a „*tapu* egy formája a tulajdon nagy őrizője volt”, és egy még korábbi jelentést (20) a Marquand-szigetetről, ahol „kétségtelenül a tabu első küldetése az volt, hogy létrehozza a tulajdont, mint minden társadalom alapját”.

Frazer azt a következtetést is levonta (82), „hogy a babona nagy szolgálatot tett az emberiségnek. A sokaságnak indítékot adott, igaz, hogy helytelen indítékot, de helyes cselekvésre; és bizonyára jobb a világ számára, hogy az emberek téves indítékok alapján helyesen cselekszenek, mint ha a legjobb szándékkal rosszat tennének. Ami a társadalmat érdekli, az a viselkedés, és nem a vélemény: ha cselekvéseink igazságosak és jók, semmit sem jelent másoknak, ha véleményünk téves.”

IRODALOM

- Alchian, Armen (1950), 'Uncertainty, Evolution and Economic Theory', *Journal of Political Economy* 58, reprinted in revised form in Alchian (1977). Alchian, Armen (1977), *Economic Forces at Work* (Indianapolis: Liberty Press).
- Alland, A., Jr. (1967), *Evolution and Human Behavior* (New York: Natural History Press).
- Alvarez, Louis W. (1968), 'Address to Students', in *Les Prix Nobel*.
- Babbage, Charles (1832), *On the Economy of Machinery and Manufacture* (London: C. Knight).
- Baechler, Jean (1975), *The Origin of Capitalism* (Oxford: Blackwell).
- Bailey, S. (1840), *A Defence of Joint-Stock Banks and Country Issues* (London: James Ridgeway).
- Barker, Ernest (1948), *Traditions of Civility* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Barry, Brian M. (1961), 'Justice and the Common Good', *Analysis* 19.
- Bartley, W. W., III (1962/84), *The Retreat to Commitment* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1962), 2. javított és bővített kiadás (La Salle: Open Court, 1984).
- Bartley, W. W., III (1964), 'Rationality versus the Theory of Rationality', in Mario Bunge, ed.: *The Critical Approach to Science and Philosophy* (New York: The Free Press).
- Bartley, W. W., III (1978), 'Consciousness and Physics: Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, the Body-Mind Problem', in *Philosophia*, 1978, pp. 675–716.
- Bartley, W. W., III (1982), 'Rationality, Criticism and Logic', *Philosophia*, 1982, pp. 121–221.
- Bartley, W. W., III (1985/87), 'Knowledge Is Not a Product Fully Known to Its Producer', in Kurt R. Leube and Albert Zlabinger, eds., *The Political Economy of Freedom* (Munich: Philosophia Verlag, 1985); továbbá javított és bővített formában: 'Alienated Alienated: The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge', in Radnitzky and Bartley (1987).
- Bateson, William (1913), *Problems of Genetics* (New Haven: Yale University Press).
- Bauer, Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries* (London: Cambridge University Press).

- Bauer, Peter (1971), 'Economic History as a Theory', *Economica N. S.* 38, pp. 163–179.
- Bauer, Peter (1972), *Dissent on Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Bauer, Peter (1981), *Equality. The Third World and Economic Delusions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Bauer, Peter and Basil S. Yamey (1957), *The Economics of Underdeveloped Countries* (Chicago: University of Chicago Press).
- Baumgardt, D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton: Princeton University Press).
- Bell, Daniel and Irving Kristol, eds. (1971), *Capitalism Today* (New York: Basic Books, Inc.).
- Bentham Jeremy (1789/1887), *Works*, ed. John Bowring (Edinburgh: W. Tait). Magyarul: *Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe*. Ford.: Fehér Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. században*. Válog. Márkus György. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 677–774.
- Bloch, Ernst (1954–59), *Das Prinzip Hoffnung* [Berlin: Aufbau Verlag; angolul: *The Principle of Hope* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986)].
- Blum, H. F. (1951), *Time's Arrow and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).
- Bonner, John Tyler (1980), *The Evolution of Culture in Animals* (Princeton: Princeton University Press).
- Bopp, F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft* (Berlin: Grundriß der indogermanischen Sprach- und Altertumskunde).
- Born, Max (1968), *My Life and My Views* (New York: C. Scribner). Magyarul részletek: M. Born: *Válogatott tanulmányok*. Ford.: Nagy Imre és Fáy Gyula. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973. 7–28.
- Boserup, Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth* (London: George Allen & Unwin).
- Boserup, Esther (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends* (Chicago: University of Chicago Press).
- Braudel, Fernand (1981), *Civilization and Capitalism: 15th–18th Century*, Vol. I, *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* (New York: Harper & Row).
- Braudel, Fernand (1982a), *Civilization and Capitalism: 15th–18th Century*, Vol. II, *The Wheels of Commerce* (New York: Harper & Row).
- Braudel, Fernand (1982b), in *Le Monde*, March 16.
- Braudel, F. (1984), *Civilization and Capitalism: 15th–18th Century*, Vol. III, *The Perspective of the World* (New York: Harper & Row).
- Bullock, Allan and Oliver Stallybrass, eds. (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row). Published in Britain as *The Fontana Dictionary of Modern Thought*.

- Burke, E. P. (1816), 'Letter to a Member of the National Assembly', in *Works* (London, F. C. & J. Rivington).
- Butler, Samuel (1663–1678), *Hudibras*, Part I (London: J. G. for Richard Marriot under Saint Dunstan's Church in Fleet Street, 1663); Part II (London: T. R. for John Martyn and James Allestry at the Bell in St. Paul's Church Yard, 1664); Part III (London: Simon Miller at the Sign of the Star at the West End of St. Paul's, 1678).
- Campbell, B. G., ed. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871–1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).
- Campbell, Donald T. (1974), 'Evolutionary Epistemology', in P. A. Schilpp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), pp. 413–463, új kiadása in Radnitzky and Bartley (1987).
- Campbell, Donald T. (1977), 'Descriptive Epistemology', William James Lectures, Harvard University (kézirat).
- Carlyle Thomas (1909), *Past and Present* (Oxford: Oxford University Press).
- Carr-Saunders, A. M. (1922), *The Population Problem: A Study in Human Evolution* (Oxford: Clarendon Press).
- Chagnon, Napoleon A. and William Irons, eds. (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).
- Chapman, J. W. (1964), 'Justice and Fairness', *Nomos 6, Justice* (New York: New York University Press).
- Childe, V. Gordon (1936), *Man Makes Himself* (New York: Oxford University Press). Magyarul: *Az ember önmaga alkotója*. Ford. Székely Andorné. Kossuth Kiadó, Budapest, 1968.
- Childe, V. Gordon (1936/81), *Man Makes Himself*, Introduction by Sally Green (Bradford-on-Avon, Wiltshire: Moonraker, 1981).
- Childe, V. Gordon (1950), 'The Urban Revolution', *The Town Planning Report*.
- Clark, Grahame (1965), 'Traffic in Stone Axe and Adze Blades', *Economic History Review 18*, 1965, pp. 1–28.
- Clark, R. W. (1971), *Einstein: The Life and Times* (New York: World Publishing Company).
- Clifford, W. K. (1879), 'On the Scientific Basis of Morals' (1875) and 'Right and Wrong: the Scientific Ground of their Distinction' (1876), in *Lectures and Essays*, Vol. 2 (London: Macmillan & Co.).
- Coase, R. H. (1937), 'The Nature of the Firm', *Economica 4*.
- Coase, R. H. (1960), 'The Problem of Social Cost', *Journal of Law and Economics 3*.
- Coase, R. H. (1976), 'Adam Smith's View of Man', *Journal of Law and Economics*.
- Cohen J. E. (1984), 'Demographic Doomsday Deferred', *Harvard Magazine*.
- Cohen, Morris R. (1931), *Reason and Nature* (New York: Harcourt, Brace and Co.).
- Cohn, Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, javított és bővített kiadás (New York: Oxford University Press).

- Comte, A. (1854), 'La supériorité nécessaire de la morale démontrée sur la morale révélée', in *Système de la politique positive, I* (Paris: L. Mathias), p. 356.
- Confucius, *Analects*, ford.: A. Waley (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1938). Magyarul: Konfuciusz: *Beszélgetések és mondások*. In: *Kínai filozófia. Ókor*. Szöveggyűjtemény. 1–3. Vál. és ford.: Tőkei Ferenc. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986³. I. k. 53–189.
- Curran, Charles (1958), *The Spectator*, July 6, p. 8.
- Dairaines, Serge (1934), *Un Socialisme d'Etat quinze Siècles avant Jesus-Christ* (Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner).
- Demandt, Alexander (1978), *Metaphern für Geschichte*, (Munich: Beck).
- Durham, William (1979), 'Towards a Co-evolutionary Theory of Human Biology and Culture', in N. Chagnon and W. Irons, eds., *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press).
- Edelman, Gerald M. (1987), *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (New York: Basic Books).
- Edmonds, J. M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy*, Vol. II (Leiden: E. J. Brill), három kötetben 1957–61.
- Einaudi, Luigi (1948), 'Greatness and Decline of Planned Economy in the Hellenistic World', *Kyklos II*, pp. 193–210, 289–316.
- Einstein, A. (1949/56), 'Why Socialism?', in *Out of My Later Years* (New York: Philosophical Library); I. még: *Monthly Review*, 1949. május.
- Emmet Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers: Some Concepts in the Study of Individuals and Societies* (London: Macmillan).
- Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press).
- Everett, C. W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham* (New York: Columbia University Press).
- Farb, Peter (1968), *Man's Rise to Civilization* (New York: Dutton).
- Farb, Peter (1978), *Humankind* (Boston: Houghton Mifflin).
- Ferguson, Adam (1767/1773), *An Essay on the History of Civil Society*, third edition (London: A. Millar and T. Caddel).
- Ferguson, Adam (1792), *Principles of Moral and Political Science*, Vol. II (Edinburgh: A. Strahan and T. Caddel).
- Ferri, Enrico (1895), *Annales de l'Institut Internationale de Sociologie I*.
- Finley, Moses I. (1973), *An Ancient Economy* (London: Chatto and Windus, Ltd.).
- Flew, A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics* (London: MacMillan).
- Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* (1977), I. Bullock and Stallybrass.
- Frazer, J. G. (1909), *Psyche's Task* (London: MacMillan).
- Freud, Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press). Magyarul: *Rossz közérzet a kultúrában*. Ford.: Linczényi Adorján. In: S. Freud: *Esszék*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 327–405.

- Ghiselin, Michael T. (1969), *The Triumph of the Darwinian Method* (Berkeley: University of California Press).
- Gossen, H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln* [Braunschweig: Vieweg, 1854; Berlin: R. L. Prager, 1889; 3.kiadás, F. A. Hayek bevezetőjével (Berlin: R. L. Prager, 1927); angolul: *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom*, fordította Rudolph C. Blitz (Cambridge: MIT Press, 1983)].
- Gruber, Howard E. (1974), *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks*, átdolgozta és magyarázatokkal ellátta Paul H. Barrett (New York: E. P. Dutton & Co., Inc.).
- Haakonssen, Knud (1981), *The Science of a Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hardin, Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate* (New York: The New American Library).
- Hardin, Garrett James (1980), *Promethean Ethics: Living with Death, Competition and Triage* (St. Louis: Washington University Press).
- Hardy, Alister (1965), *The Living Stream: Evolution and Man* (New York: Harper & Row).
- Hayek, F. A. (1935), ed., *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism* (London: George Routledge & Sons).
- Hayek, F. A. (1936/48), 'Economics and Knowledge', új kiadása in Hayek (1948).
- Hayek F. A. (1941), *The Pure Theory of Capital* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1945/48), 'The Use of Knowledge in Society', új kiadása in Hayek (1948).
- Hayek, F. A. (1948), *Individualism and Economic Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1949/67), 'The Intellectuals and Socialism', *University of Chicago Law Review* 16, Spring 1949; új kiadása in Hayek (1967).
- Hayek, F. A. (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Hayek, F. A. (1952), *The Sensory Order* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hayek, F. A. (1952/79), *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).
- Hayek, F. A. (1954/1967), 'History and Politics', in F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1954), új kiadása in Hayek (1967).
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).

- Hayek, F. A. (1963/67), 'The Legal and Political Philosophy of David Hume', *Il Politico*, XXVIII/4, új kiadása in Hayek (1967).
- Hayek, F. A. (1964), 'The Theory of Complex Phenomena', in Mario A. Bunge, ed., *The Critical Approach to Science and Philosophy: Essays in Honor of Karl R. Popper* (New York: Free Press, 1964), új kiadása in Hayek (1967).
- Hayek, F. A. (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1967/78a), 'Dr. Bernard Mandeville', in *Proceedings of the British Academy*, 52, új kiadása in Hayek (1978).
- Hayek, F. A. (1967/78b), 'The Confusion of Language in Political Thought', address delivered in German to the Walter Eucken Institute in Freiburg im Breisgau and published in 1968 as an Occasional Paper by the Institute of Economic Affairs, London: új kiadása in Hayek (1978).
- Hayek, F. A. (1970/78), *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Munich and Salzburg: Fink Verlag, 1970), új kiadása [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1975], angolul in Hayek (1978).
- Hayek, F. A. (1972/78), *A Tiger by the Tail* (London: Institute of Economic Affairs).
- Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*. Vol. I, *Rules and Order* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1976), *Law, Legislation and Liberty*, Vol. II, *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd.).
- Hayek, F. A. (1976/78), *Denationalisation of Money* (London: The Institute of Economic Affairs, 2., javított és bővített kiadás, 1978).
- Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1979): *Law, Legislation and Liberty*, Vol. III, *The Political Order of a Free People* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Hayek, F. A. (1983), 'The Weasel Word "Social"', *Salisbury Review*, Autumn 1983).
- Hayek, F. A. (1986), 'Market Standards for Money', *Economic Affairs*, April/May, pp. 8–10.
- Heilbroner, Robert (1970), *Between Capitalism and Socialism: Essays in Political Economics* (New York: Random House).
- Herder, J. G. (1784/1821), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Leipzig: J. F. Hartknoch, 2. kiad. 1821). Magyarul részletek: *Eszmé az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford.: Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 41–454. L. még *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.
- Herskovits, M. J. (1948), *Man and His Works* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).

- Herskovits, M. J. (1960), *Economic Anthropology, A Study in Comparative Economics* (New York: Alfred A. Knopf, Inc.).
- Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton University Press).
- Hobhouse, L. T. (1911), *Liberalism* (New York: Henry Holt & Co.).
- Hobhouse, L. T. (1922), *The Elements of Social Justice* (New York: Henry Holt & Co.).
- Holdsworth, W. S. (1924), *A History of English Law* (London: Methuen).
- Howard, J. H. (1982), *Darwin* (Oxford: Oxford University Press).
- Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture* (London: Routledge & Kegan Paul). Magyarul: *Homo Ludens. Kísérlet a kultúra játékelveinek meghatározására*. Ford.: Máthé Klára. Athenaeum, Budapest, 1944.
- Humboldt, Wilhelm von (1836/1903), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften), új kiadása in *Gesammelte Schriften*, VII/1 (Berlin: B., Behr, 1903–36). Magyarul: *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról*. In: W. v. Humboldt *Válogatott írásai*. Ford.: Rajnai László. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 69–115.
- Humboldt, Wilhelm von (1903–36), *Gesammelte Schriften* (Berlin: B. Behr); továbbá (Darmstadt, 1977), eds. A. Flitner and K. Giel.
- Hume, David (c1757/1779/1886), *Dialogues concerning Natural Religion*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vol. II., ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green).
- Hume, David (1777/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding*, in David Hume, *Philosophical Works*, Vol. III, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green). Magyarul: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford.: Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1973.
- Hume, David (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary*, in David Hume, *Philosophical Works*, III. és IV. k. Kiad. T. H. Green & T. H. Grose (London: Longmans, Green).
- Hume, David (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 1–6. k. (London: Printed for A. Millar in the Strand).
- Hume, David (1882), *The Philosophical Works of David Hume*, kiad. T. H. Green & T. H. Grose (London: Longmans, Green).
- Hume, David (1739/1886), *A Treatise of Human Nature*, in David Hume, *Philosophical Works*, I. és II. k. Kiad. T. H. Green & T. H. Grose (London: Longmans, Green).
- Huxley, Julian S. and Thomas Henry Huxley (1947), *Touchstone for Ethics, 1893–1943* (New York: Harper).
- Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown).

- Jones, E. L. (1981), *The European Miracle* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Jouvenel Bertrand de (1957), *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*. Ford.: J. F. (Chicago: University of Chicago Press).
- Kant, Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten*.
- Keller, R. (1982), 'Zur Theorie sprachlichen Wandels', *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 10, 1982, pp. 1–27.
- Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press), különösen a 10. fejt.: 'The nomos-physis Controversy'.
- Keynes, J. M. (1923/71), *A Tract on Monetary Reform*, új kiadása in *Collected Works* (London: MacMillan, 1971), IV.
- Keynes, J. M. (1938/49/72), 'My Early Beliefs', íródott 1938, megjelent in *Two Memoirs* (London: Rupert Hart-David, 1949), új kiadása in *Collected Works*, 10. k. (London: MacMillan, 1972).
- Kirsch, G. (1981), 'Ordnungspolitik mir graut vor dir', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 July 1981.
- Knight, Frank H. (1923/36), *The Ethics of Competition and Other Essays* (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1936); *Quarterly Journal of Economics*, 1923.
- Leakey, R. E. (1981), *The Making of Mankind* (New York: Dutton).
- Liddell, H. G. and R. Scott (1940), *A Greek-English Lexicon*, 9. kiad. (London: Clarendon Press).
- Locke, John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature*, kiad. W. Leyden (Oxford: Clarendon Press).
- Locke, John (1690/1887), *Two Treatises on Civil Government*, 2. kiad. (London: Routledge). Magyarul: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford.: Endreffy Zoltán. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986.
- Locke, John (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding*, kiad. A. S. Pringle-Pattison (Oxford: Clarendon Press). Magyarul: *Értekezés az emberi értelméről*, 1–2. Ford.: Dienes Valéria. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.
- Machlup, Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press).
- Maier, H. (1972), 'Können Begriffe die Gesellschaft verändern?', in *Sprache und Politik Bergedorfer Gesprächskreis 41, Tagung 1972*. május. Jegyzőkönyv.
- Maine, H. S. (1875), *Lectures on the Early History of Institutions* (London: John Murray).
- Malinowski, B. (1936), *Foundations of Faith and Morals* (London: Oxford University Press).
- Mandeville, B. (1715/1924), *The Fable of the Bees*, kiad. B. Kaye (Oxford: Clarendon Press). Magyarul: *A méhek meséje, avagy magánvétek – közhaszon*. Ford.: Tótfalusi István. Magyar Helikon, Budapest, 1969.
- Mayr, E. (1970), *Populations, Species, and Evolution* (Cambridge: Harvard University Press).

- Mayr, E. (1982), *The Growth of Biological Thought* (Cambridge: Harvard University Press).
- McCleary G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory* (London: Faber & Faber).
- McNeill, William H. (1981), 'A Defence of World History', *Royal Society Lecture*.
- Medawar, P. B. and J. S. (1983), *Aristotle to Zoos: A Philosophical Dictionary of Biology* (Cambridge: Harvard University Press).
- Medick, Hans (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft; Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Menger, Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics* (New York and London: New York University Press). Reprinted in German by the London School of Economics in 1934, Vol. I: 1. lejjebb.
- Menger, Carl (1883/1933/1985), *Problems of Economics and Sociology*, ford.: Francis J. Nock, ed. Louis Schneider (Urbana: University of Illinois Press, 1963); új kiadás *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, Lawrence Whitre új bevezetőjével (New York: New York University Press). Új kiadása németül: London School of Economics, 1933, 1–2. k. L. lejjebb.
- Menger, Carl (1933–36), *The Collected Works of Carl Menger*, új német kiadás négy kötetben [London: London School of Economics and Political Science (Series of Reprints of Scarce Tracts in Economic and Political Science, no. 17–20)].
- Menger, Carl (1968–70), *Gesammelte Werke* [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag].
- Mill, John Stuart (1848/1965), *Principles of Political Economy*, 1–2. és *Collected Works of John Stuart Mill* 1–3. k. Kiad. J. M. Robson (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.). Magyarul *A nemzetgazdaságtan alapelvei, s ezek némelyikének a társadalom-bölcsészetre való alkalmazása*. 1–5. Ford.: Dapsy László. Légrédy, Budapest, 1874–1875.
- Miller, David (1976), *Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Mises, Ludwig von (1949), *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press).
- Mises, Ludwig von (1957), *Theory and History* (New Haven: Yale University Press).
- Mises, Ludwig von (1922/81): *Socialism* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981).
- Monod, Jacques (1970/77), *Chance and Necessity* (Glasgow: Collins/Fount paperback, 1977); ered. kiad.: *Le hazard ou la nécessité* (Paris: Editions du Seuil, 1970).
- Monod, Jacques (1970), in A. Tiseliu and S. Nilsson, kiad.: *The Place of Values in a World of Facts* (Stockholm: Nobel Symposium 14).
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de (1748), *De l'Esprit des loix*, I (Geneva:

- Barrillot & Fils). Magyarul: *A törvények szelleméről*. 1–2. Ford.: Csécsy Imre, Sebestyén Pál. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1962.
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press). Magyarul *Az erkölcsfilozófia mibenléte*. Ford.: Vámosi Pál. In Moore: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon, Budapest, 1981.
- Myrdal, Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State* (New Haven: Yale University Press).
- Needham, Joseph (1943), *Time the Refreshing River* (London: Allen & Unwin).
- Needham, Joseph (1954), *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954–85), 1–6. k.
- North, D. C. (1973) and R. P. Thomas, *The Rise of the Western World* (Cambridge: Cambridge University Press).
- North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton & Co.).
- O'Brien, C. C. (1986), 'God and Man in Nicaragua', *The Atlantic* 258, 1986. augusztus.
- Orwell, George (1937), *The Road to Wigan Pier* (London: V. Gollancz).
- Patten, Simon N. (1899), *The Development of English Thought: A Study in the Economic Interpretation of History* (New York: The MacMillan Company; London: MacMillan and Co., Ltd.).
- Pei, Mario (1978), *Weasel Words: The Art of Saying What You Don't Mean* (New York: Harper & Row).
- Petty, William (1681/1899), 'The Growth, Increase and Multiplication of Mankind' (1681), in *The Economic Writings of Sir William Petty*, kiad. C. H. Hull, 1–2. k. (Cambridge: Cambridge University Press, 1899).
- Petty, William (1927), *The Petty Papers: Some Unpublished Writings of Sir William Petty*, kiad. Marquis of Lansdowne (London: Constable & Co.).
- Piaget, Jean (1929), *The Child's Conception of the World* (London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.). Magyarul részlet, ford.: Nagy Imre, in Piaget: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1970. 34–65.
- Pierson, N. G. (1902/1912), *Principles of Economics*, hollandból fordította. A. A. Wotzel (London, New York: MacMillan and Co., Ltd.).
- Piggott, Stuart (1965), *Ancient Europe from the beginning of Agriculture to Classical Antiquity* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Pirenne, J. (1934), *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte* (Brussels: Edition de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth).
- Polanyi, Karl (1945), *Origin of Our Time: The Great Transformation* (London: V. Gollancz, Ltd.).
- Polanyi, Karl (1977), *The Livelihood of Man*, ed. H. W. Pearson (New York: Academic Press).
- Popper, K. R. (1934/59), *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

- Popper, K. R. (1945/66), *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 6. kiad., 1966).
- Popper, K. R. (1948/63), 'Towards a Rational Theory of Tradition', lecture given in 1948, published in *The Rationalist Annual*, 1949; új kiadása in Popper (1963).
- Popper, K. R. (1957), *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.). Magyarul: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford.: Kelemen Tamás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.
- Popper, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.).
- Popper, K. R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (London: Oxford University Press).
- Popper, K. R. (1974/76), 'Autobiography', in P. A. Schlipp, ed.: *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle: Open Court, 1974), pp. 3–181, új, javított kiadása: *Unended Quest* (London: Fontana/Collins, 1976).
- Popper, K. R. (1977/84) and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1984).
- Popper, Karl R. (1982a), *The Open Universe: An Argument for Indeterminism. Postscript to the Logic Scientific Discovery*, 2. k. Kiad. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).
- Popper, K. R. (1982b), *Quantum Theory and the Schism in Physics. Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, 3. k. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).
- Popper, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science. Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, 1. k. W. W. Bartley, III (London: Hutchinson).
- Pribram, K. (1983), *A History of Economic Reasoning* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Prigogine, Ilya (1980), *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: W. H. Freeman).
- Quinton, A. (1977), 'Positivism', in *Harper/Fontana Dictionary of Modern Thought* (New York: Harper & Row).
- Radnitzky, Gerard and W. W. Bartley, III. kiad. (1987): *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (La Salle: Open Court).
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Renfrew, Colin (1972), *Emergence of Civilisation* (London: Methuen).
- Renfrew, Colin (1973), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory* (London: Duckworth).
- Roberts, P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Rostovtzeff, M. (1930), 'The Decline of the Ancient World and its Economic Explanation', *Economic History Review*, II; *A History of the Ancient World* (Oxford: Clarendon Press); *Lempereur Tibère et le culte impérial* (Paris: F. Alcan), és *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich* (Leipzig: Quelle & Meyer).

- Rostovtzeff, M. (1933), Review of J. Hasebrock, *Griechische Wirtschafts und Handelsgeschichte*, in *Zeitschrift für die gesamte Staatswirtschaft* 92, pp. 333–39.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Du Contrat sociale*. Magyarul: *A társadalmi szerződésről*. In: J.-J. Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Vál.: Ludassy Mária. Ford.: Kis János. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 463–618.
- Ruse, Michael (1982), *Darwinism, Defended: A Guide to the Evolution Controversies* (Reading, Mass.: Addison-Wesley).
- Russell, Bertrand (1931), *The Scientific Outlook* (New York: W. W. Norton & Company, Inc.).
- Russell, Bertrand (1940), 'Freedom and Government' in R. N. Anshen (kiad.): *Freedom, Its Meaning* (New York: Harcourt, Brace & Co.).
- Russell, Bertrand (1910/1966), *Philosophical Essays*, javított kiadás (London: Allen & Unwin).
- Rutland, Peter (1985), *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* (London: Hutchinson).
- Ryle, Gilbert (1945–46) 'Knowing How and Knowing That', *Proceedings of the Aristotelian Society* 46.
- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library).
- Savigny, F. C. (1814/31), *Van Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1814), ford. Abraham Hayward, továbbá *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* (London: Littlewood & Co., 1831).
- Savigny, F. C. (1840), *System des heutigen Römischen Rechts* (Berlin: Veit, 1840–49).
- Schelsky, H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen* (Opladen: Westdeutscher Verlag).
- Schiller, J. C. F. (1793), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in *Sämtliche Werke* (Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta, 1812–15), Vol. 8; új kiadása: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, kiad. Kurt Hoffmann Bielefeld: (Velhagen & Klasing, 1934). Magyarul: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Ford.: Szemere Samu. In Schiller: *Válogatott esztétikai írásai*. Magyar Helikon, Budapest, 1960. 167–277.
- Schoeck, Helmut (1973), 'Die Sprache des Trojanischen Pferd', in *Die Lust am schlechten Gewissen* (Freiburg: Herder).
- Schoeck, Helmut (1966/69), *Envy* (London: Secker & Warburg).
- Schrödinger, Erwin (1944), *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* (Cambridge: Cambridge, The University Press).
- Schulze, H. (1913), *Deutsches Fremdwörterbuch*.
- Schumacher, E. F. (1973), *Small Is Beautiful* (New York: Harper & Row).
- Schumpeter, J. (1954), *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press).
- Scitovsky, Tibor (1976), *The Joyless Economy: an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction* (New York: Oxford University Press).

- Segerstedt, Torgny (1969), 'Wandel der Gesellschaft', in *Bild der Wissenschaft* 6.
- Seton-Watson, H. (1983), *Times Literary Supplement*, november 18., p. 1270.
- Shafarevich, Igor Rostislavovich (1975/1980), *The Socialist Phenomenon* (New York: Harper & Row).
- Simon, Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth* (Princeton: Princeton University Press).
- Simon, Julian L. (1978), kiad., *Research in Population Economics* (Greenwich, Conn.: JAI Press).
- Simon, Julian L. (1981a), 'Global Confusion, 1980: A Hard Look at the Global 2000 Report', in *The Public Interest* 62.
- Simon, Julian L. (1981b), *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press).
- Simon, Julian L. and Hermann Kahn, kiad. (1984), *The Resourceful Earth* (Oxford, Basil Blackwell).
- Simpson, G. G. (1972), 'The Evolutionary Concept of Man', in B. G. Campbell, kiad., *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871–1971* (Chicago: Aldine Publishing Co.).
- Skinner, B. F. (1955–56), 'Freedom and the Control of Man', *American Scholar* 25, pp. 47–65.
- Smith, Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments* (London: A. Millar).
- Smith, Adam (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments* (London: G. Bell and Sons). Magyarul: *Az erkölcsi érzelmek elmélete* Ford.: Fehér Ferenc. In: *Brit moralisták a XVIII. században*. Vál.: Márkus György. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 423–553.
- Smith, Adam (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford: Oxford University Press, 1976). Magyarul: *A nemzetek gazdagsága. E gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. Ford.: Bilek Rudof. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959.
- Smith, Adam (1978), *Lectures on Jurisprudence*, kiad. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press).
- Sombart, Werner (1902), *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig: Duncker & Humblot).
- Stein, Peter (1966), *Regulae Iuris* (Edinburgh: University Press).
- Stewart, Dugald (1828/1854–60), *Works*, kiad. W. Hamilton (Edinburgh: T. Constable).
- Strabo, *The Geography of Strabo*, ford.: Horace L. Jones (London: Heinemann, 1917) Magyarul: Strabón: *Geógraphika*. Ford.: dr. Földy József. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.
- Sullivan, James (1795), *The Altar of Baal thrown down; or, the French Nation defended against the pulpit slander of David Osgood* (Philadelphia: Aurora Printing Office).
- Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Phenomenon of Man* (New York: Harper). Ma-

- gyarul: *Az emberi jelenség*. Ford.: Rónay György és Bittei Lajos. Gondolat Kiadó, Budapest, 1973.
- Thorpe, W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals* (London: Methuen).
- Thorpe, W. H. (1966/76), *Science, Man, and Morals* (Ithaca: Cornell University Press); új kiadása: Westport, Conn: Greenwood Press, 1976.
- Thorpe, W. H. (1969), *Der Mensch in der Evolution*, Konrad Lorenz bevezetőjével (München: Nymphenburger Verlagshandlung). A *Science, Man and Morals* fordítása (Ithaca: Cornell University Press, 1966).
- Thorpe, W. H. (1978), *Purpose in a World of Chance* (Oxford: Oxford University Press).
- Trotter, Wilfred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: T. F. Unwin, Ltd.).
- Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture* (London: J. Murray).
- Ullmann-Margalit, Edna (1977), *The Emergence of Norms* (Oxford: Clarendon Press).
- Ullmann-Margalit, Edna (1978), 'Invisible Hand Explanations', *Synthese* 39, 1978.
- United Nations (1980), 'Concise Report of the World Population Situation in 1979: Conditions, Trends, Prospects and Policies', *United Nations Population Studies* 72.
- Vico, G. (1854), *Opere*, 2. kiad., G. Ferrari kiad. (Milan). Magyarul: *Az új tudomány*. Ford.: Dienes Gedeon és Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963.
- Vorzimmer, Peter J. (1977), *Charles Darwin: the Years of Controversy; The Origin of Species and Its Critics, 1859–1882* (Philadelphia: Temple University Press).
- Wells, H. G. (1984), *Experience in Autobiography* (London: Faber & Faber).
- Westermarck, E. A. (1906–08), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: MacMillan and Co.).
- Wieland, C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Leipzig: B. G. J. Göschen).
- Wiese, Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin: S. Fischer).
- Williams, George C., kiad. (1966), *Adaptation and Natural Selection* (Princeton: Princeton University Press).
- Williams, George C. (1971), *Group Selection* (Chicago: Aldine-Atherton).
- Williams, George C. (1975), *Sex and Evolution* (Princeton: Princeton University Press).
- Williams, Raymond (1976), *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana).
- Wynne-Edwards, V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* (Edinburgh: Oliver & Boyd).

NÉVMUTATÓ

- Acton, Lord, 60
Alchian, Armen, 43, 127, 167
Alland, A. Jr., 23, 167
Alvarez, Louis W., 158, 167
Aquinói (Szent) Tamás, 55–56, 156
Arisztotelész, 18, 39, 53–6, 60, 99, 113, 119, 156
- Babbage, Charles, 95, 167
Baechler, Jean, 40, 52, 167
Bailey, Samuel, 22, 167
Barker, Ernest, 167
Barrett, Paul H., 31
Barry, Brian, 58, 62, 167
Bartley, W. W. III, 11, 17, 70, 76, 100, 167
Bateson, William, 157, 167
Bauer, Lord (Peter Bauer), 134, 167–8
Baumgardt, D., 168
Becker, G. S., 43
Bell, Daniel, 168
Bentham, Jeremy, 60, 71, 73, 117, 156, 168
Bernal, J. D., 68
Bilek Rudolf, 179
Bittei Lajos, 180
Bloch, Ernst, 116, 168
Blum, H. F., 160, 168
Bonner, John Tyler, 24, 32, 168
Bopp, Franz, 157, 168
Born, Max, 68–9, 168
Boserup, Esther, 134, 168
Boswell, James, 39
Böhm-Bawerk, Eugen von, 107, 159
Braudel, Fernand, 109, 112, 117, 120, 168
Bullock, Allan, 168
Burke, Edmund, 36, 42, 61, 169
Butler, Samuel, 46, 169
- Camara, Hélden, 113
Campbell, B. G., 23, 169
Campbell, Donald T., 17, 26, 169
Carlyle, Thomas, 100, 157, 169
Carr-Saunders, A. M., 23, 165, 169
Cato, id. 112
- Chagnon, Napoleon A., 24, 169
Chapman, J. W., 122, 169
Cheung, Steven Ng Sheong, 43
Childe, V. Gordon, 29, 47, 165, 169
Chisholm, G. B., 66, 75
Cicero, Marcus Tullius, 18, 39, 112
Clark, Grahame, 169
Clark, R. W., 67, 169
Clifford, W. K., 117, 169
Coase, R. H., 43, 169
Cohen, J. E., 137, 169
Cohen, Morris R., 65, 67, 119, 169
Cohn, Norman, 169
Comte, Auguste, 33, 60, 76, 117, 170
Cubitt, Charlotte, 11
Curran, Charles, 127, 170
- Csécsey Imre, 176
- Dairaines, Serge, 40, 170
Dapsy László, 175
Darwin, Charles, 31–2, 34, 78, 117, 156–7
Demandt, Alexander, 119, 170
Demsetz, Harold, 43
Descartes, René, 56, 60
Dienes Gedeon, 180
Dienes Valéria 174
Durham, William, 24, 170
- Eccles, Sir John, 24
Eddington, Sir Arthur, 68
Edelman, Gerald M., 32, 170
Edmonds, J. M., 170
Einaudi, Luigi, 52, 170
Einstein, Albert, 67–8, 70, 75, 113, 170
Emmet, Dorothy M., 156, 170
Endreffy Zoltán, 174
Engels, Friedrich, 138
Erhard, Ludwig, 126
Evans-Pritchard, E. E., 117, 170
Everett, C. W., 156, 170

- Farb, Peter, 23, 170
 Fáy Gyula, 168
 Fehér Ferenc, 168, 179
 Ferguson, Adam, 9, 42, 155–6, 170
 Ferri, Enrico, 59, 170
 Finley, Sir Moses I., 36, 170
 Flew, A. G. N., 34, 130, 170
 Ford, Henry, 102
 Forster, E. M., 66, 75
 Foucault, Michel, 72
 Földy József, 37, 179
 Frazer, Sir James G., 166, 170
 Freud, Sigmund, 26, 162, 170

 Ghiselin, Michael T., 32, 171
 Goethe, Johann Wolfgang von, 18, 115
 Gossen, H. H., 95, 159, 171
 Green, S., 47
 Gruber, Howard E., 31, 156, 171

 Haakonssen, Knud, 155, 171
 Habermas, Jürgen, 72
 Hale, Sir Matthew, 42
 Hardin, Garrett James, 22, 141, 156, 171
 Hardy, Alister, 32
 Hawkes, David, 118
 Hayek, F. A. von, 11, 15, 17, 22, 29, 33, 53, 61, 63, 66, 72, 80–1, 87, 95, 97, 103, 107, 113, 119–20, 123, 127, 129, 134, 156–7, 159, 163, 171–2
 Hegel, George Wilhelm Friedrich, 117–8
 Heilbroner, Robert, 29, 172
 Helvetius, C. V., 156
 Herder, Johann Gottfried von, 32, 78, 157, 172
 Herskovits, M. J., 47, 165, 172–3
 Hirschmann, Albert O., 173
 Hobbes, Thomas, 19
 Hobhouse, L. T., 119, 173
 Hoffer, Eric, 99
 Holdsworth, W. S., 173
 Howard, J. H., 22, 173
 Huizinga, Johan, 163, 173
 Humboldt, Wilhelm von, 32, 88, 157, 173
 Hume, David, 9, 15, 20, 41–2, 55, 58, 74–5, 77, 81, 84, 94, 155–6, 173
 Huxley, Julian, 32, 130, 173
 Huxley, Thomas Henry, 173

 Imre Katalin, 172
 Irons, William, 24

 Jay, Martin, 148, 173
 Jevons, William Stanley, 106–7, 159
 Johnson, Samuel, 39

 Jones, E. L., 174
 Jones, Sir William, 31, 157
 Jouvenel, Bertrand de, 122, 174

 Kant, Immanuel, 81, 174
 Kelemen Tamás, 177
 Keller, Rudolf E., 156–7, 174
 Kerferd, G. B., 153, 174
 Keynes, John Maynard, 65–7, 70, 75, 84, 162, 174
 Kirsch, G., 60, 174
 Kis János, 178
 Knight, Frank H., 163, 174
 Kolombusz, Kristóf, 26
 Konfuciusz, 115, 118
 Kristol, Irwing, 168

 Leakey, R. E., 47, 174
 Liddell, H. G., 121, 174
 Linczényi Adorján, 170
 Locke, John, 41, 57, 129, 174
 Ludassy Mária, 178

 Mach, Ernst, 98
 Machlup, Fritz, 44, 174
 Maier, H., 126, 174
 Maine, Henry Sumner, 36–7, 42, 174
 Malinowski, B., 146, 174
 Malthus, Thomas, 130–1
 Mandeville, Bernard, 20, 78, 94, 98, 145, 156, 164, 174
 Marcuse, Herbert, 148
 Márkus György, 168, 179
 Marshall, Alfred, 66, 107, 158
 Marx, Karl, 33, 58, 60, 100, 102, 117–8, 120, 132, 158–9, 162
 Máthé Klára, 173
 Maxwell, James Clerk, 158
 Mayr, Ernst, 32, 53, 174–5
 McCleary, G. F., 131, 175
 McNeill, William H., 99, 175
 Medawar, J. S., 175
 Medawar, P. P., 32, 175
 Medick, Hans, 155, 175
 Menger, Anton, 101
 Menger, Carl, 9, 36, 78, 101, 104, 106–7, 156, 159, 175
 Millikan, R. A., 68
 Mill, James, 158
 Mill, John Stuart, 60, 66, 73, 88, 101–2, 107, 158–9, 175
 Miller, David, 127, 175
 Mises, Ludwig von, 13, 83, 95, 109, 121, 175
 Monod, Jacques, 64–7, 69, 75, 175

- Montaigne, Michel de, 18
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, 41
 46, 175
 Moore, G. E., 66, 176
 Muraközy Gyula, 54
 Myrdal, Gunnar, 58, 176
- Nagy Imre, 168, 176
 Naumann, Friedrich, 126
 Needham, Joseph, 40, 52, 65, 176
 Newton, Sir Isaac, 164
 North, Douglas C., 134, 176
- O'Brien, C. C., 148, 176
 Orwell, George, 62, 64, 176
 Ostwald, Wilhelm, 68
- Patten, Simon N., 157, 176
 Pei, Mario, 126, 176
 Pejovich, Steve, 43
 Petty, Sir William, 164, 176
 Piaget, Jean, 55, 116, 176
 Pierson, N. G., 95, 176
 Piggott, Stuart, 48, 176
 Pirenne, Jacques, 40, 47, 176
 Plant, Sir Arnold, 43
 Platón, 39, 60, 99, 119
 Polanyi, Karl, 52, 176
 Popper, Sir Karl R., 17, 23, 32–3, 57, 70, 75–7,
 100, 176–7
 Pribram, K., 177
 Prigogine, Ilya, 177
 Proudhon, Pierre Joseph, 72
- Quinton, Lord (Anthony Quinton), 69, 177
- Radnitzky, Gerard, 17, 177
 Rajnai László, 173
 Rawls, John, 82, 177
 Rees, D. A., 166
 Reig, Joachim, 159
 Renfrew, Colin, 47, 177
 Ricardo, David, 109, 158
 Roberts, P. C., 95, 177
 Rónay György, 180
 Roosevelt, Theodore, 126
 Rostovtzeff, M., 52, 177–8
 Rousseau, Jean-Jacques, 20, 57–60, 72, 85, 93
 161–2, 178
 Rozsnyai Ervin, 172
 Ruse, Michael, 32, 178
 Russell, Lord (Bertrand Russell), 34, 67, 70–1,
 73, 75, 93, 113, 178
- Rutland, Peter, 45, 178
 Ryle, Gilbert, 86, 178
- Saint-Simon, Claude Henri de, 58, 60
 Savigny, F. C. von, 42, 78, 178
 Schelsky, H., 119, 178
 Schiller, Friedrich von, 39, 157, 178
 Schoeck, Helmut, 43, 119, 178
 Schrödinger, Erwin, 178
 Schulze, H., 157, 178
 Schumacher, E. F., 161, 178
 Schumpeter, Joseph A., 119, 178
 Scitovsky, Tibor, 161, 178
 Scott, R., 121
 Sebestyén Pál, 176
 Segerstedt, Torgny, 59, 179
 Seneca, 112
 Seton-Watson, H., 62, 179
 Shafarevich, Igor Rostislavovich, 179
 Shakespeare, William, 125
 Simon, Julian L., 134–5, 179
 Simpson, G. G., 23, 179
 Skinner, B. F., 179
 Smith, Adam, 21, 31–2, 42, 94, 96, 117, 129, 145,
 156–8, 164, 179
 Soddy, F., 68
 Solvay, E., 68
 Sombart, Werner, 120, 179
 Stallybrass, Oliver, 168, 170
 Stein, Peter, 157, 179
 Stephen, Sir Leslie, 66
 Stewart, Dugald, 31, 155, 178,
 Sullivan, James, 129, 179
- Szabó Lőrinc, 125
 Szemere Samu, 178, 180
 Székely Andorné, 169
 Szejgyártó László, 62
 Sztrabón (Strabo, Strabón), 37, 179
- Teilhard de Chardin, P., 179
 Thorpe, W. H., 165, 180
 Thuküdidész (Thucydides), 54
 Tocqueville, Alexis de, 60
 Tótfalusi István, 174
 Tókei Ferenc, 118, 170
 Trotter, Wilfred, 24, 56, 180
 Tylor, Edward B., 58, 180
- Ullmann-Margalit, Edna, 156, 180
- Vámosi Pál, 173, 176
 Vico, Giambattista, 78, 180

NÉVMUTATÓ

Voltaire, F. M. A. de, 71, 73
Vorzimmer, Peter J., 156, 180

Waley, Arthur, 170
Walras, Léon, 106
Wells, H. G., 63–4, 75, 180
Westermarck, E. A., 58, 180
Whately, Richard, 120–1
Wicksteed, Philip Henry, 107

Wieland, C. M., 32, 157, 180
Wiese, Leopold von, 123, 180
Wieser, Friedrich von, 107
Williams, George C., 180
Williams, Raymond, 123, 180
Woolf, Virginia, 66
Wynne-Edwards, V. C., 165, 180

Yamey, Basil S., 168