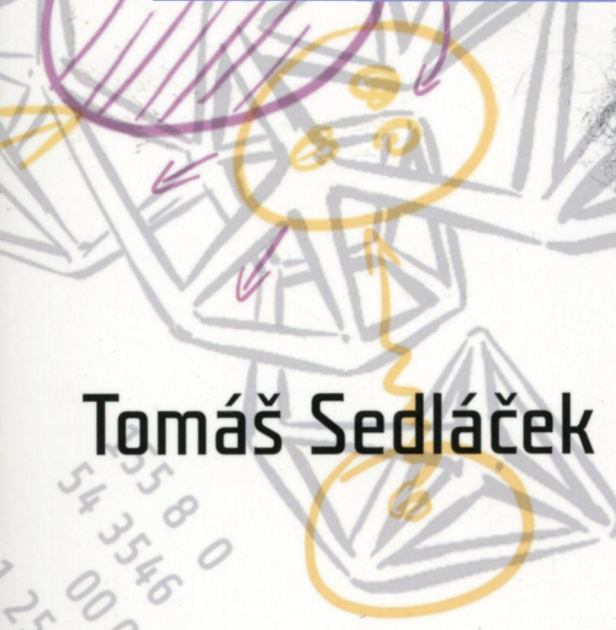
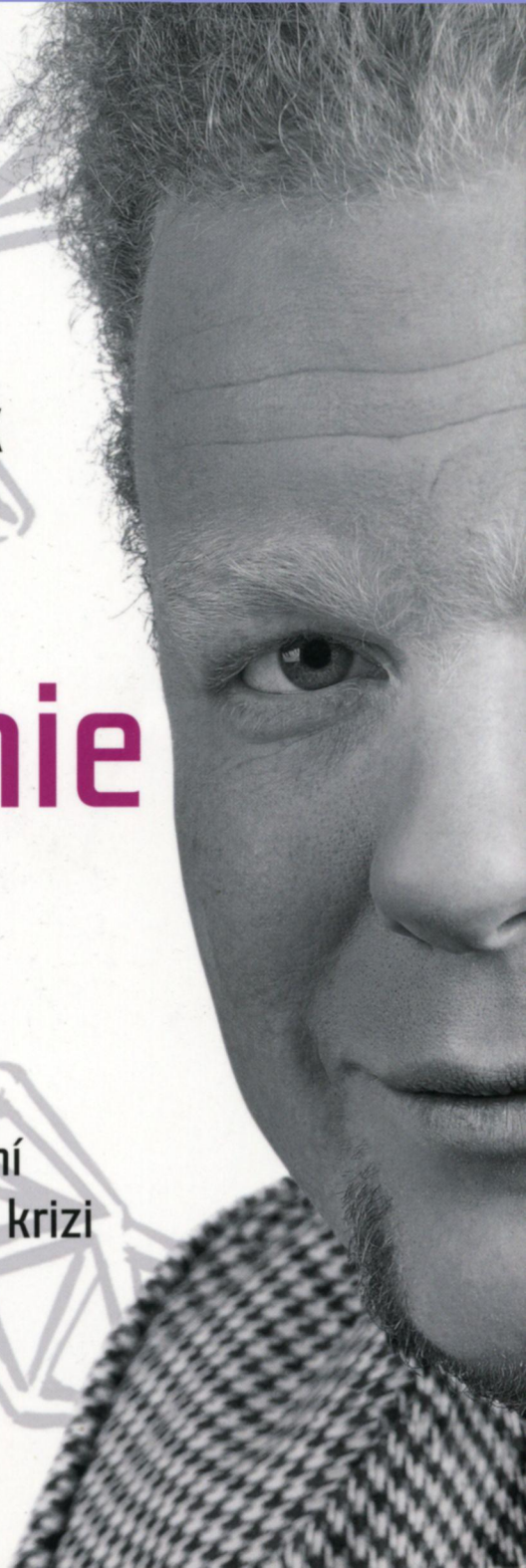




Tomáš Sedláček

Ekonomie dobrá a zlá

Po stopách lidského tázání
od Gilgameše po finanční krizi



„Ekonomie dobra a zla“ je okouzlující „tour de force“ a nabízí široké veřejnosti neobvyklý, erudovaný a velmi zajímavý pohled na svět. Vědci a učenci mají při čtení této knihy na výběr: buď ji zatratit pro nedostatečnou rigoróznost z pohledu tradičního vědeckého přístupu, anebo ji přijmout jako osvěžující elixír, který dodává inspiraci a vizi pro další bádání. Já zastávám to druhé a jsem přesvědčen, že takto se kniha zapíše i u širší veřejnosti.

Jan Švejnar

ekonom, profesor na University of Michigan a předseda řídicího výboru CERGE-EI

Knihu Tomáše Sedláčka považuji za vynikající a nesmírně potřebnou. Její studium by mělo být součástí občanské výchovy a vzdělání na všech stupních. Mohou ji s užitekem číst laici i odborná veřejnost a v neposlední řadě by měla být příručkou pro všechny, kdo v médiích hovoří na společensko-ekonomická témata a ovlivňují tak stav veřejného mínění. Tato knížka se může stát podnětem k debatě o zásadních společenských otázkách – debatě, která v českém prostředí dosud neproběhla a jejíž potřeba, ba nutnost bude záhy zvyrazněna situací světového (a tedy i našeho) hospodářství.

Tomáš Halík

religionista a katolický kněz, profesor Univerzity Karlovy

Nevyhledávám knihy ekonomů, protože je většinou nečtu. Nezajímá mě jejich svět čísel, prognóz, modelů a na závěr vysvětlení, proč jim to všechno selhalo. Nudí mě vidění světa jako objektu růstu, HDP a přidané hodnoty. Tato kniha je ale podle mě něčím, čeho je u nás chronický nedostatek. Není mučícím školním ukazovátkem, ale dynamickou, zábavnou jízdou světem filosofie, historie a ekonomie, v jejichž vodách se Tomáš Sedláček pohybuje se zjevnou radostí. Představuji si, že by takhle měly vypadat moderní učebnice. Jste-li typem jako já, tedy žákem, který se nechce učit, ale přesto chce občas něco vědět, trváte-li na tom, že se lze ledacos podstatného dozvědět poutavě a zajímavě, nikoli útrpným pročítáním odborných teorií, pak tato kniha je právě pro vás. Užijete si ji!

Jan Kraus

herec a moderátor

40 00 1

50 00 3

24

6 00 33

ISBN 978-80-903944-3-8



9 788090 394438

Vyplácí se dobro? Je správné konat dobro jen proto, že z toho plyne užitek? A není lepší se raději neptat a jen tiše počítat náklady a zisky? Dnes, kdy ekonomie funguje hlavně jako nauka o maximalizaci bohatství a kdy svět zápasí s finanční krizí, takové otázky leckoho překvapí.

Historie jich je ovšem plná. Prvotina ekonoma Tomáše Sedláčka **Ekonomie dobra a zla** ukazuje, jak barvitě uměli o majetku, vlastním užtku a společenském blahu přemýšlet naši předkové. Autor bere čtenáře na dobrodružnou pouť ke kořenům naší civilizace a na příkladech starých Sumerů, Židů, antických myslitelů, anebo Komenského či Descarta ilustruje, jak inspirativní je sledovat proměny lidského tázání očima ekonoma.

V autorově podání je ekonomie krásná věda, jejíž kořeny jdou mnohem hlouběji, než si moderní (či postmoderní) člověk dokáže představit. Tato kniha je ale něčím víc než jen sondou do dějin ekonomického myšlení. Ukazuje, kolik čerstvých a překvapivě relevantních myšlenek můžeme v dědictví starých civilizací najít. A hlavně, jak přesvědčivě s nimi lze jít proti proudu a kacířsky nabourávat stereotypy, s nimiž pracují jak ekonomové, tak obyčejní lidé v každodenním životě.

Tomáš Sedláček je obdarován zvláštní schopností a odvahou propojit svět ekonomie s filosofií, religionistikou či etikou a zpřístupnit tuto pestrou směs široké veřejnosti. Podobně se dívá také na současnou finanční krizi a naznačuje, jak skrze ni může člověk objevit sám sebe a svůj vztah k věcem hmotným i duchovním.

www.tomassedlacek.cz
www.65pole.cz

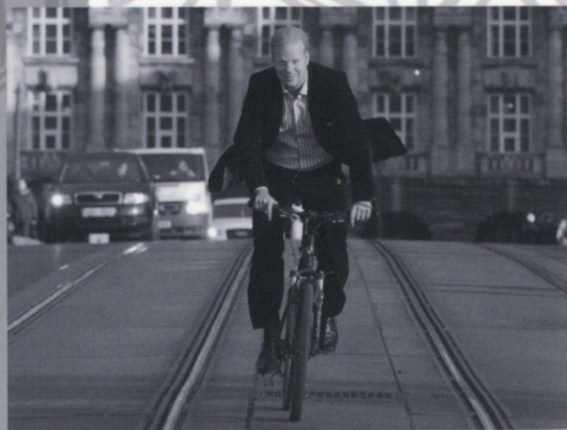
Tomáš Sedláček (*1977)

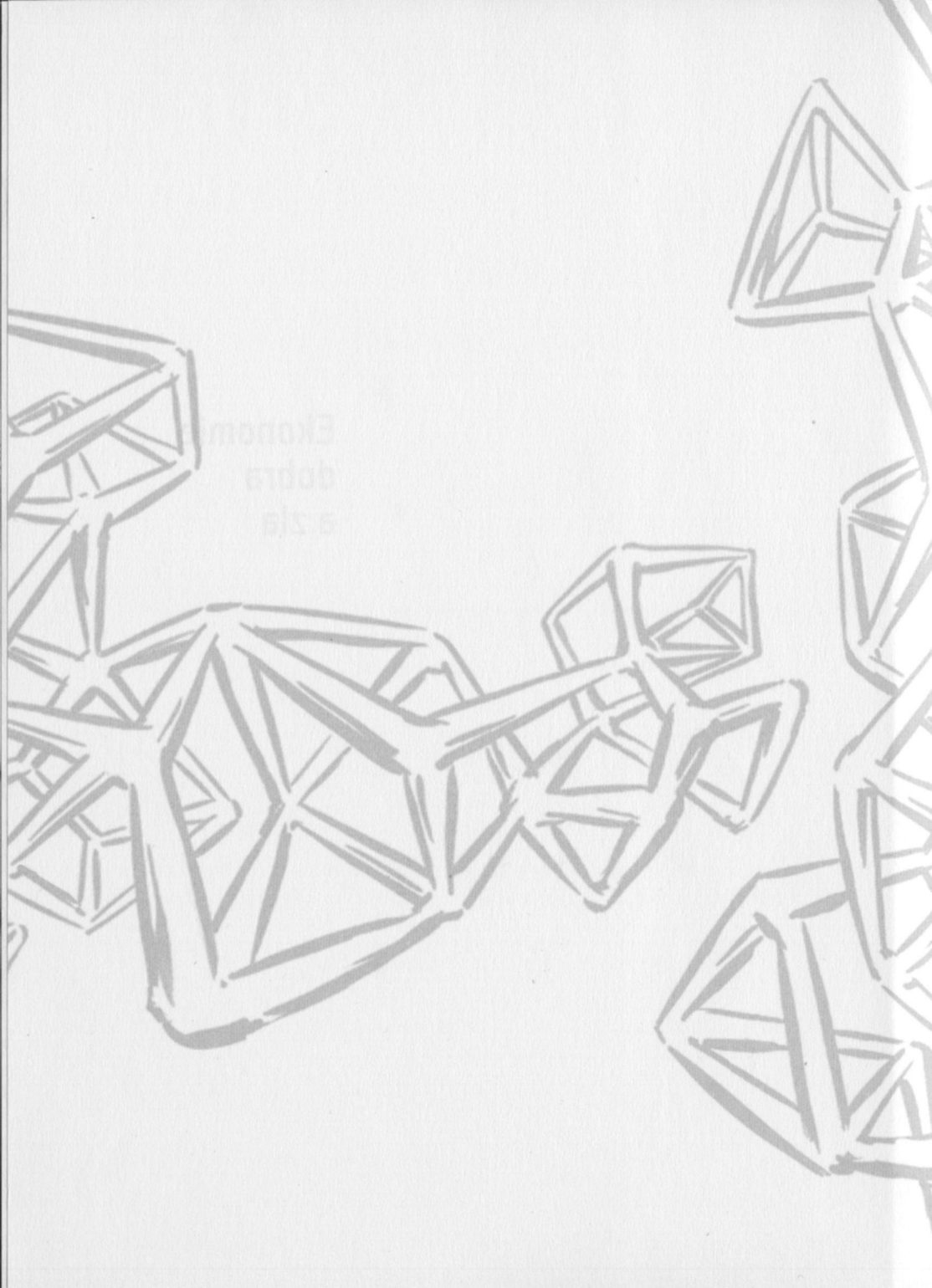
Vystudoval teoretickou ekonomii na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy, kde obdržel titul PhDr. a vyznamenání děkana. Zde přednáší filosofii, ekonomii a dějiny ekonomických teorií. Za diplomovou práci o etice a ekonomii získal Hlávkovu cenu.

Je stipendistou Yale University, která ho v roce 2006 ve svém Yale Economic Review zařadila mezi pětici mladých perspektivních ekonomů (Young Guns: 5 Hot Minds in Economics).

V letech 2001 až 2003 pracoval jako ekonomický poradce Václava Havla. V roce 2004 přijal post expertního poradce ministra financí, kde se věnoval reformám a snižování schodku veřejných rozpočtů. Založil Ekonomický klub, je členem programového výboru nadace Fórum 2000 a členem poradních či dozorcích rad mnoha dalších neziskových organizací. V současné době pracuje jako hlavní makroekonomický strateg ČSOB.

V lednu 2009 se stal členem Národní ekonomické rady vlády (NERV), poradního orgánu premiéra sestávajícího z deseti vybraných ekonomů, kteří pro vládu připravují protikrizová opatření.





Ekonom
dobra
a zla

Tomáš Sedláček

Ekonomie dobrá a zlá

**Po stopách lidského tázání
od Gilgameše po finanční krizi**



Děkuji mým drahým profesorům a studentům, kteří mne nutili zamýšlet se nad věcmi neortodoxně a hledat nepohodlně odpovědi tam, kde je často nečekáme. Děkuji všem, kteří mne takto (m)učili a směřovali v bádání po stopách dávných myšlenek. Jsem vděčný odborníkům na slovo vzatým, kteří se mnohdy vyhýbají pozornosti davů a veřejnost je tedy často nezná. Můj dík patří zejména těm, kteří mi otevírali oči a ukazovali, že ekonomie není nudný či plochý obor - že může být i jedno úžasné tajemství a dobrodružství.

Děkuji těm, kdo přišli s nápadem a energií tento text vydat v knižní podobě. Všem, kteří se podíleli na vzniku této knihy: děkuji.

Můj velký dík také směřuje k všem mým blízkým za nesamozřejmou podporu v průběhu psaní. A největší dík patří tomu, jehož skutečné jméno neznám.

Tuto knihu věnuji svému synovi.

© Tomáš Sedláček, 2009

© 65.poIe, 2009

Photos © Tomáš Tesař, 2009

Mustrations © Milan Starý, 2009

ISBN 978-80-903944-3-8

Dbsah

1 Úvod

Tajemná moc příběhu aneb všechny barvy ekonomie ¹15

Z Pradávná ekonomie

Epos o Gilgamešovi: o efektivitě, nesmrtelnosti a ekonomii přátelství⁷ 23

Starý zákon: zemitost a dobro ¹41

Antičtí klasikové a „ekonom“ Epikuros ¹73

Platon: o askesi a komunismu ¹81

Křesťanství: duchovní bytost v materiálním světě ¹89

O lidském kvalitování a ráji srdce ¹127

3 Proměny člověka v době vědecké

Mechanik Descartes ¹141

Neřestnýúl Bernarda Mandevilla ¹153

Kovář ekonomie Adam Smith ¹163

4 Rouhavé myšlenky

Osa dobra a zla ¹183

Mechanický pomeranč ¹193

Teorie sítě a smír rozumu s city ¹213

5 Krize dobrá a krize zlá

Destruktivní kreativita ¹225

Ekonomie krásná ¹243

Literatura ¹259

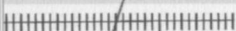
Tomáše Sedláčka znám jako schopného spolupracovníka, jehož ekonomické názory ale nemusí konvenovat všem. Raduji se, že vychází jeho knížka Ekonomie dobra a zla, která nahlíží na ekonomii v běhu historie a zpočybňuje některé stereotypy jejího současného vnímání.

Dřív nežli Boha chtěj sám sebe znát,
lidstvu přec patří člověka studovat.
Usazen mezi dvěma krajnostmi,
s divou skvělostí, s temnými znalostmi,
moc moudrý pro skeptikův úsudek,
moc slabý pro stoikův pyšný vztek,
dlí vprostřed; zvolí čin či nečinnost?
Kdo má v něm navrch: Bůh či zvířecnost?
Má tělu snad před myslí přednost dát?
K smrti zrozen, dumá, jak chybovat,
přes rozum svůj v nevědomosti dlí,
ať přemítá, či vůbec nemyslí.
Rozum a cit jej matou den co den,
je sám, ať klamán, nebo osvěcen,
způli ku vzletu stvořen, způli k pádu,
pán všeho tvorstva, jež mu chystá zradu.
Sám soudí pravdu, v omyl se vždy vplétá.
Je slávou, žertem a hádankou světa!

ALEXANDER POPE, HÁDANKA SVĚTA

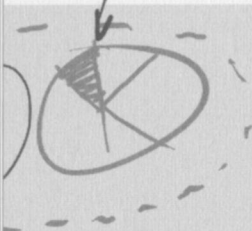
(přeložil Petr Onufer)

$$\frac{365}{12} \} = \{0\}$$

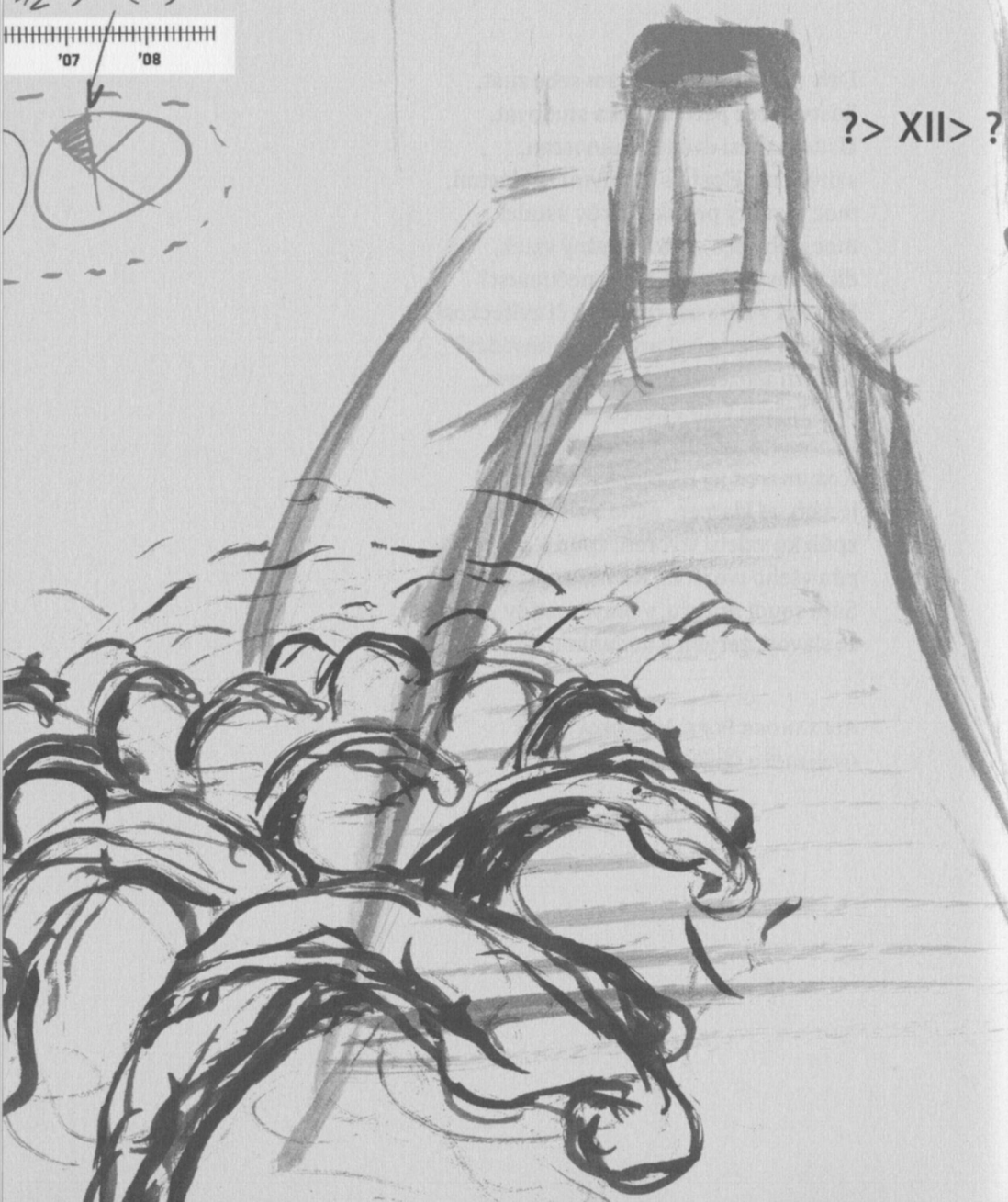


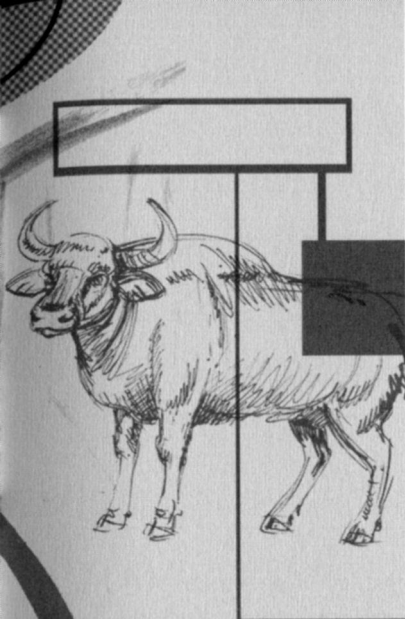
'07

'08



?> XII> ?





54 12456 00
00 55664
245765 00 011

1

Úvod

Realita se spřádá z příběhu, nikoliv z materie.

ZDENĚK NEUBAUER

Vše se hodí...

PAUL FEYERABEND

Tajemná moc příběhu aneb všechny barvy ekonomie

Odedávna se člověk snažil rozumět světu kolem sebe. V tom mu pomáhaly příběhy, které vysvětlovaly, jak se chová realita. Z dnešního pohledu vypadá takové nazírání na svět úsměvně – stejně tak jako bude připadat to naše několika generacím po nás. Tajemná moc příběhu, kterému lidé uvěří, je ovšem nedozírná.

Jedním z takových příběhů je příběh ekonomie. Kdysi bývala naukou o správě domova¹, ale jako by se z ní postupně vytratilo veškeré kouzlo a ušlechtilost. Občas můžeme mít dojem, že ztratila všechnu barvu a napomáhala vytvářet svět, kde vládne černobílost. Příběh ekonomie přitom býval daleko rozmanitější.

Mýty a namyšlená věda

Zprvu si lidé vysvětlovali svět kolem sebe prostřednictvím mýtů a náboženství; dnes hraje tuto roli věda. Bylo by bláhové se domnívat, že ekonomické tážání započalo až s dobou vědeckou. Abychom pochopili ekonomické smýšlení našich dávných předků, musíme se ponořit do jejich mýtů a filosofie. Právě tím se zabývá tato kniha.

Za počátek moderní ekonomie se považuje rok vydání *Bohatství národů* od Adama Smithe, tedy rok 1776. Odvážnější výlety do dějin ekonomického myšlení zpravidla končí u Reného Descarta, na počátku „vědeckého“ nazírání na svět. Jako by se před ním otázky, kterými se dnes ekonomie zabývá,

¹ Z řeckého oikonomia; oikos - dům, nebo také domácnost či rodina, nomos - zákon

vůbec nekladly a nehrály žádnou roli ve vývoji lidstva. Či ještě namyšleněji, jako by jakýkoliv příběh, který nebyl příběhem vědeckým, postrádal smysl a relevanci.

Naše postmoderní doba, která je přece jen o poznání pokornější než vědecká doba moderní,² si uvědomuje sílu mytologie, náboženství a vyprávění – „*rozdíl mezi vědou a nevědou mizí*“.³ Proto se vydáme tak hluboko, kam až nás písemné dědictví naší civilizace pustí. První stopy ekonomického tázání budeme hledat v eposu o sumerském králi Gilgamešovi a podíváme se, jak o ekonomických otázkách smýšleli někteří Židé, křesťané, antičtí i středověcí myslitelé. Bedlivěji prozkoumáme i učení těch, kteří položili základy dnešní ekonomie v době relativně nedávné.

Věnovat se starým příběhům není přínosné jen pro historiky nebo kvůli tomu, abychom pochopili uvažování našich (pra)otců. Příběhy mají svou moc i poté, co se objeví příběh nový, který ten minulý nahradí nebo úplně vyvrátí. Příkladem může být snad nejznámější spor dějin, spor mezi příběhem geocentrickým a heliocentrickým. Jak každý ví, vyhrál příběh heliocentrický, ovšem dodnes geocentricky říkáme, že Slunce vychází a zapadá. Naši základní orientaci ve světě je východ a západ. Přitom svět žádný východ a západ nemá. A vychází-li vůbec něco, je to naše Země, nikoliv Slunce.

Kdo ví, zdali příběh ekonomie nevstupuje do nové kapitoly, která nám rozšíří obzory a naučí nás vidět svět z jiného úhlu. I proto je třeba otevřít oči a poznat příběh od počátků, neboť „*nebude dobrým ekonomem, kdo je jenom ekonomem*“.

Hranice zvědavosti

Pokud se ekonomie imperiálně odvažuje aplikovat své vzorce myšlení v oblastech, které tradičně patřily do hájemství religionistiky, sociologie či politologie, proč se nevydat do protiproudu a nepodívat se na ekonomii

² Termín věda zde používáme ve velice volném smyslu. Vědou prozatím budeme myslet vše, co je takto obecně vnímáno. K detailnějšímu zamyšlení nad „vědeckým“ a „nevědeckým“ se vrátíme v kapitole Proměny člověka v době vědecké a v kapitole Rouhavé myšlenky.

³ Feyerabend, P. K.: *Rozprava proti metodě*, str. 50.

⁴ John Stuart Mill v *Essays on Ethics, Religion and Society*. Vol 10 of Collected Works of John Stuart Mill, str. 306, v Redman, D.: *Economics and the Philosophy of Science*, úvodní citace. Volnější autorův překlad z anglického „A person is not likely to be a good political economist, who is nothing else“.

z pohledu nástrojů religionistů, sociologů nebo politologů? Pokud si moderní ekonomie troufá vysvětlovat chod kostelů či provádět ekonomickou analýzu rodinných vazeb (a často přináší zajímavé a nové postřehy), proč nepohlédnout na teoretickou ekonomii jako na systém náboženství či soukromých vztahů? Jinými slovy, proč se nepokusit o antropologický pohled na ekonomii?

Cílem této knihy je zachytit, jak se vyvíjelo vnímání ekonomické dimenze člověka, a nabídnout zpětnou reflexi. Téměř všechny klíčové myšlenky, se kterými dnes ekonomie vědomě či nevědomě operuje, mají dlouhou historii a jejich kořeny sahají převážně zcela mimo obvyklý záběr ekonomie a často i vědy vůbec. Budeme se tedy snažit poukázat na počátky ekonomické víry, na zrod myšlenek a jejich vliv na ekonomii.

Abychom mohli pohlédnout na ekonomii jako takovou, musíme se od ní vzdálit. Musíme se tak říkajíc procházet na samotných hranicích ekonomie či ještě lépe mimo ně. Nebo, chceme-li použít Wittgensteinovo přirovnání, stejně tak jako oko pozoruje okolí, ale nikoli samo sebe, na zkoumání objektu je vždy třeba z něj vystoupit - a není-li to možné, alespoň použít zrcadlo. V této knize budeme používat zrcadlo antropologické, mytické, náboženské, filosofické, sociologické, psychologické - vesměs cokoli, co nám poskytne vnější obraz.

Na tomto místě se patří uvést nejméně dvoji omluvu. Za prvé, hledíme-li na svůj odraz v čemkoli v okolí, dostane se nám často velice různorodého a nesouvislého obrazu. Ani tato kniha nechce nabídnout komplexně provázaný systém - už z toho prostého důvodu, že žádný takový systém neexistuje. Nebudeme se například zabývat veškerou sumerskou literaturou, i když by zde jistě bylo možno nalézt mnoho podnětných myšlenek. Budeme pojednávat o hebrejském a křesťanském myšlení, které se týká ekonomie, ale nikoliv studovat celý teologický systém starověku či středověku. Naší snahou bude vybrat klíčové vlivy a zlomové myšlenky, které formovaly dnešní ekonomický modus vivendi. Omluvou za tak široký a zdánlivě nesouvisějící obsah budiž myšlenka, kterou již dávno vyslovil Paul Feyerabend: *Všesehodí*.⁵ Nikdy nebudeme tušit, z jakého pramene vzplane inspirace pro příští vývoj naší vědy.

Feyerabend, P. K.: „Neexistuje žádná idea, jakkoli stará a absurdní, která by nedokázala zlepšit naše poznání.“ *Rozprava proti metodě*, str. 50.

Další omluva se týká případného zjednodušení či zkreslení v těch okrajových oblastech, které autorovi připadaly ekonomicky důležité, ale leží zcela v hájemství jiného oboru. Věda se dnes ráda schovává za slonovinové zdi, stavěné tu z matematiky, tu z latiny či řečtiny, z dějin, axiomů a jiných zasvěcovacích rituálů, aby si vědci mohli užívat svého nezaslouženého klidu od kritiky ze strany jiných oborů nebo veřejnosti. Věda ale musí být otevřená, v opačném případě, jak trefně poznamenává Feyerabend, se z ní stává elitní náboženství pro zasvěcené, které navenek, směrem k veřejnosti, vyzařuje své totalitní rysy. Slovy amerického ekonoma českého původu Jaroslava Vaňka, „*naneštěstí nebo naštěstí, naše zvědavost se neomezuje hranicemi naší profesní specializace.*“⁶ Koneckonců, podaří-li se v těchto pohraničních oblastech inspirovat nové náhledy na ekonomii či vzbudit diskusi, kniha více než naplní svůj *raison d'être*.

Vyplácí se dobro?

Existuje ekonomie dobra a zla? Vyplácí se dobro, nebo je dobro mimo ekonomický kalkul? Je lidstvu vrozena sobeckost? A lze ji ospravedlnit, má-li za následek obecné blaho? Nemá-li se z ekonomie stát pouze mechanisticky-alokační ekonometrický⁷ model bezjakéhokoli hlubšího (či aplikačního) smyslu, stojí za to položit si i takové otázky.

Odpovědi budeme hledat v celé historii od počátků naší kultury až po současnou postmoderní dobu. Není cílem sledovat každý okamžik, který přispěl ke změně tehdejšího či současného ekonomického vnímání světa; jedná se spíše o zastávky ve vývoji, a to buď u jednotlivých dějinných epoch (*Epos o Gilgamešovi*, Hebrejové, křesťanství atd.), nebo u významných osobností, které měly na vývoj ekonomického chápání člověka vliv (Descartes, Mandeville, Smith, Kant, Hume, Milí ad.).

První, historická část knihy je řazena víceméně chronologicky. Další díl začíná ekonomickým pohledem na myšlení Reného Descarta a zkoumá samotný zrod vědy jako moderního interpretačního mechanismu, který evropské civilizaci až dodnes odňal otázku proč a její ztrátu bohatě nahradil

⁶ Vaněk, J.: *The Participatory Economy*. str. 7.

⁷ Ekonometrie je obor kombinující matematiku, statistiku a ekonomii. Jedná se o předmět používající relativně pokročilé matematické a statistické modely.

odpověďmi na otázku *jak*. Uvidíme, jak silně Descartes ovlivnil zrod konceptu homo oeconomicus,⁸ jehož slabiny se pokusíme pojmenovat v předposlední části. Závěrečný oddíl zasazuje knihu do kontextu současné ekonomické krize.

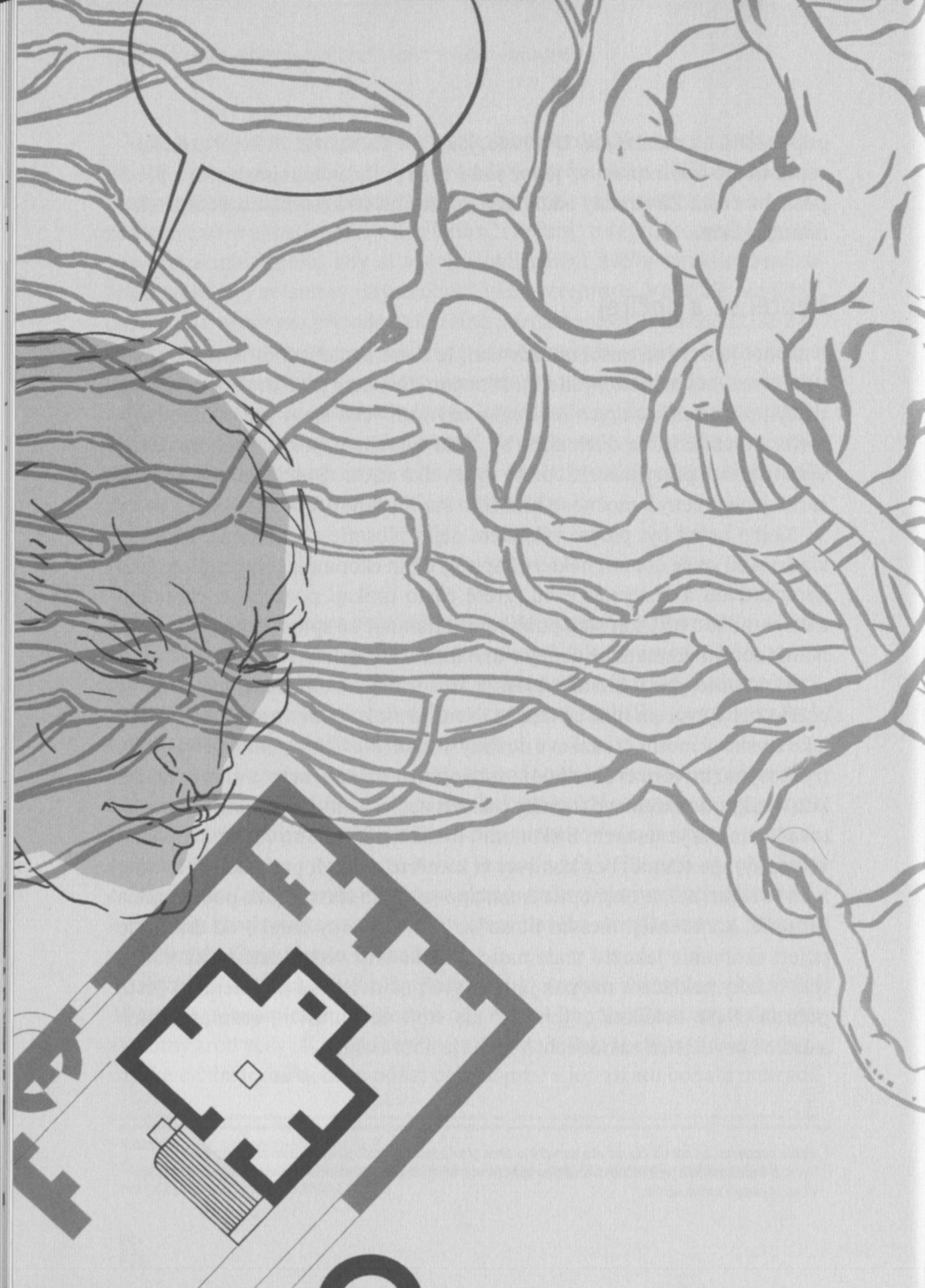
Neptej se a počítej

Nakonec je snad na místě upozornění, že tento text obsahuje mnoho citací a parafrází původních myslitelů. Hlavním důvodem je co možná nejautentičtější přiblížení cenných myšlenek dávných věků slovy původního myslitele. Autentičnost a duch doby by zcela vyprchaly, pokud bychom dávné výroky pouze převyprávěli, což by byla velká ztráta. Stejně tak odkazy pod čarou jsou určeny k možnosti hlubšího studia dané problematiky.

Kniha nemá být plným výkladem dějin filosofie a ekonomie. Autor si klade za cíl spíše doplnit některé kapitoly dějin ekonomického myšlení širší perspektivou a analýzou vlivů, které často unikají pozornosti ekonomů a které mohou přilákat širší publikum, zklamané ze zploštělého pojetí ekonomie coby matematické nauky o maximalizaci bohatství a užitku.

Ekonomie, jak ji známe dnes, je kulturním fenoménem, téměř by se chtělo říci výtvořem naší civilizace. Není to však *výtvor* ve stejném smyslu jako tryskový motor či sázkové dostihy. Rozdíl mezi tím vším tkví v tom, že tryskovému motoru či dostihům uspokojujícím způsobem rozumíme - víme, kde vznikly, dokážeme je (téměř) rozložit na prvočinitele, umíme je odstartovat a umíme je zastavit. S ekonomikou to tak není. Mnoho věcí vznikalo nevědomky, spontánně, bez kontroly či záměru, a nikoli pod jakousi taktovkou. Předtím než se ekonomie emancipovala, žila šťastně jako podmnožina filosofie, konkrétněji mravní filosofie. Tedy na hony daleko od dnešního pojetí ekonomie jakožto matematicky-alokativní vědy, která si již dávno tyto otázky neklade a naopak jimi ze své pozitivistické povýšenosti často pohrdá. Naše tisíciletá „výchova“ ale stojí na hlubších, rozmanitějších a často i pevnějších základech, o nichž je dobré vědět.

Homo oeconomicus neboli *člověk ekonomický* je dnes převládajícím konceptem ekonomické antropologie. Vychází z předpokladu racionálně uvažujícího jednotlivce, který, veden egoistickými pohnutkami, hledá cestu k maximalizaci svého užitku.



2

Pradávná ekonomie



*Kam běžíš, Gilgameši? Život, jejž hledáš, nenalezneš,
ve dne i v noci buď stále vesel!*

EPOS o GILGAMEŠOVI

Epos o Gilgamešovi: • efektivitě, nesmrtelnosti a ekonomii přátelství

Epos o Gilgamešovi pojednává o době před téměř pěti tisíci lety a je bezesporu nejstarší písemností, jakou má lidstvo o sobě k dispozici. Posloužil jako inspirace mnohým příběhům, které více či méně upravené dominují mytologii dodnes, ať už jde o motiv potopy či hledání nesmrtelnosti. I v tomto prastarém díle hrají důležitou roli otázky, které dnes považujeme za ekonomické.⁹

Gilgameš, panovník Uruku, je „ze dvou třetin bůh a člověk z jedné“.^w Děj začíná popisem dokonalé, nesmrtelné zdi, kterou Gilgameš staví kolem města. Za tímto účelem týrá dělníky a zakazuje jim setkávat se s jejich ženami či dětmi. Lid si stěžuje bohům a ti sesílají trest v podobě divokého Enkidu, který má Gilgameše zastavit. Oba se však spřátelí, vytvoří nepřemožitelnou dvojici a společně vykonávají hrdinské činy. Posléze Enkidu umírá a Gilgameš se vydává hledat nesmrtelnost. Zdolá mnohé překážky a nástrahy, nesmrtelnost mu však nakonec sice o kousek, ale nenávratně unikne. Konec příběhu se vrací tam, kde epos začal – k oslavnému zpěvu o hradbě urucké.

Neproduktivní láska

Gilgamešova snaha postavit zeď, jaká nemá obdoby, je ústřední zápletkou celého příběhu. Výkon svých poddaných se snaží zvýšit za každou cenu, tedy i tím, že jim brání ve styku s ženami a dětmi. Lidé si proto stěžují bohům:

⁹ Tomuto tématu se velice inspirativním způsobem věnuje český filosofující ekonom Václav Klusoň, viz např. *Návraty dr. Bernarda Mandevilla aneb počestní darebové v ekonomické transformaci. Politická ekonomie*, Praha 2004.

¹⁰ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první. 11.1 (str. 24).

*Muži uručí stále ve strachu prodlívají.
Nepouští Gilgameš syna k otci...,
nepouští Gilgameš k milenci dívku,
dceru hrdiny, manželku muže udatného."*

Jak vzdálený princip a přitom jak blízký. I dnes často žijeme v Gilgamešově představě, že lidské vztahy - tedy sama lidskost - jdou na úkor pracovního nasazení, že by lidé byli výkonnější, kdyby neztráceli svůj čas a energii ne-produktivními záležitostmi. Žijeme v představě, že doména *lidskosti* (lidských vztahů, lásky, přátelství, umění atd.) je ne-produktivní. To platí pochopitelně s výjimkou re-produkce, která jediná, a to do slova a do písmene, (re)produktivní je. Gilgameš si tím, že svému podniku - stavění zdi - věnoval větší úsilí (ač úsilí svých poddaných) než okolní, konkurenční města, chtěl zasloužit věčné jméno, tedy nesmrtelnost.

Tato snaha maximalizovat efektivitu z jakoukoli cenu, toto potlačování lidského na úkor ekonomického redukuje člověka z celé šíře jeho člověčenství na čistě a pouze výrobní jednotku. Krásné české slovo *robot* to vyjadřuje zcela dokonale. Člověk redukovaný na pouhého *robot-níka* se stává pouhým robotem. Jak dobře by se epos býval hodil Karlu Marxovi, který by jej snadno mohl použít jako první historický moment redukce člověka na robotníka, prehistorický příklad vykořisťování a odcizení jedince rodině i sobě samému!¹²

Přání vládnout pouhým robotníkům bylo snad odjakživa touhou tyranů. Každý despotický vládce vidí v rodinných a přátelských vztazích konkurenci efektivy. Snaha o redukci člověka na výrobní a konzumní jednotku (neb ekonomie nic víc nepotřebuje, což krásně - až bolestně - demonstruje model homo oeconomicus) je také patrná ve varovných společenských utopiích. Platon ve svých ideálních představách státu nepovoluje vychovávat děti rodičům, ale ihned po porodu je odevzdává specializované instituci. Lidské vztahy redukuje na to jediné produktivní - na reprodukci. Podobně tomu je i ve varovných utopiích A. Huxleyho *Konec civilizace* a G. Orwella *1984*. V obou románech jsou lidské vztahy či city (koneckonců jakékoliv

¹¹ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, 11.10-17 (str. 24).

¹² Marx vyjadřuje tuto redukci člověka ještě důrazněji: „Dělník se stává pouhým příslušenstvím stroje...“, viz Rich, A.: *Etika hospodářství*, str. 52.

projevy osobnosti) zakázány a přísně trestány. Přátelství či láska je nejen „zbytečná“ a neproduktivní, ale může být naopak pro totalitní systém destruktivní (jak je dobře vidět v románu *1984*). Přátelství je zbytečné, protože bez něj dokáže společnost i jedinec žít.

Cedry pokácíme

Existuje však cosi jiného, co je s přátelstvím často zaměňováno, co společnost a ekonomika naopak potřebuje nutně.¹³ I nejranější kultury si uvědomovaly hodnotu spolupráce na pracovní úrovni - dnes to nazýváme kolegalita, tovaryšství, či chcete-li použít zpronevěřený termín, soudružství. Tyto drobné vztahy pro společnost i firmu potřebnější jsou - práce se dá dělat mnohem rychleji a efektivněji, pokud spolu lidé vycházejí i na lidské úrovni a vzájemně si vycházejí vstříc. Čeština kvůli tomu převzala z angličtiny slovo *tým*. Týmová práce je příslibem lepšího výkonu a na *team-building* se najímají specializované firmy.

Ovšem právě přátelství, které se v *Eposu* stává jedním z centrálních témat, je ze zcela jiného těsta než tato kolegalita. Přátelství, jak ho trefně popisuje C. S. Lewis, je zcela neekonomický, nebiologický a civilizačně zbytečný a nepotřebný vztah (na rozdíl třeba od erotického vztahu či mateřské lásky, které jsou potřebné z čistě reprodukčního hlediska). Zato však právě v přátelství často vznikají - a to mimoděk, jako vedlejší produkt, externalita - myšlenky a činy, které společně dokážou přeměnit tvář společnosti. Přátelství dovede jít proti zaběhlému systému tam, kde jedinec nemá sám odvahu.

Zpět k *Eposu o Gilgamešovi*. Krásný příklad síly přátelství, které umí přeměnit (bořit) systém, je přímo zde. Enkidu, bohy seslaný jako trest na Gilgameše, se nakonec stává jeho nerozlučným přítelem a spolu se vydávají proti bohům. Gilgameš by sám k něčemu takovému nikdy nesebral odvahu - a Enkidu také ne. Spojen poutem přátelství a společným odhodláním zapomíná Gilgameš na budování své ochranné zdi (opouští tak svůj původní nejvyšší cíl) a naopak se vydává mimo město, mimo bez-

¹³ Lewis, C. S.: *The Four Loves*, str. 60.

¹⁴ Lewis, C. S.: *The Four Loves*, str. 64.

pečí svých zdí, do divočiny lesa, napravovat řád světa - zabít Chuvavu, zosobnění zla.

V lese bydlí Chuvava silný.

Ty a já, myjej zabijeme,

veškeré zlo země vyhladíme

a cedry pokácíme.¹⁵

Tím mimoděk a zřejmě mimo plán splnili bohové svůj úradek - skrze přátelství s divochem Enkidu Gilgameš zanevřel na stavbu zdi. Zároveň tím bezděky a paradoxně Gilgameš potvrdil skrze vlastní zkušenost svou domněnku - že totiž lidské vztahy skutečně stojí v cestě stavbě jeho slavné zdi. Svou zeď nechává rozestavěnou a se svým přítelem se vydává za ni. Gilgameš již nehledá nesmrtnost ve výstavbě své zdi, ale v hrdinných skutečích s přítelem na život a na smrt. Přátelství mění oba přátele. Gilgameš se z nenáviděného tyрана stává člověkem s city - zapomíná na svou usedlou pýchu za dokonalými zdmi uruckými a oddává se dobrodružství v divočině a svému *animal spirit*TM, jak by to zřejmě nazval Keynes. A proměna Enkidu? Byl-li Gilgameš symbolem téměř božské dokonalosti, civilizace a usedlého městského tyрана svých poddaných, místo nichž by raději viděl stroje, pak stál Enkidu původně na zcela opačném pólu. Byl zosobněním zvířecosti, nezkrocenosti a divoštství. V případě Enkidu je pak přátelství s Gilgamešem symbolem završení procesu, ve kterém se stává člověkem. Přátelství mění oba hrdiny - oba z opačného pólu - v lidi.

¹⁵ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka druhá, III.5 (str. 38).

¹⁶ *Animal spirit* je termín, se kterým přišel ekonom J. M. Keynes. Míjí se tím naše duše, cosi, co nás *animuje* - tedy spontánní nutkání (spontaneous urge), jež dává našim činům smysl a energii. V žádném případě se nejedná o „animálního ducha“, jak se občas mylně uvádí.

... our positive activities depend on spontaneous optimism rather than on a mathematical expectation, whether moral or hedonistic or economic. Most, probably, of our decisions to do something positive, the full consequences of which will be drawn out over many days to come, can only be taken as a result of animal spirits - of a spontaneous urge to action rather than inaction, and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits multiplied by quantitative probabilities. Enterprise only pretends to itself to be mainly actuated by the statements in its own prospectus, however candid and sincere. Only a little more than an expedition to the South Pole, is it based on an exact calculation of benefits to come. Thus if the animal spirits are dimmed and the spontaneous optimism falters, leaving us to depend on nothing but a mathematical expectation, enterprise will fade and die..." (Keynes, J. M.: *The General Theory of Employment Interest and Money*, str. 161-162).

Pivo pij, to patří k žití

Celé historii lidstva dominuje snaha stát se co nejméně závislými na rozmarech přírody. Čím je civilizace vyspělejší, tím více je jedinec chráněn od přírodních vlivů a umí kolem sebe vytvářet *konstantní* prostředí dle libosti. Náš jídelníček již není závislý na úrodě, na výskytu lovné zvěře či na ročním období. V dnešní západní civilizaci dokážeme udržet konstantní klima, ať je třeskutá zima nebo horoucí léto. Tato *konstantizace* se týká i lidské činnosti. Dnes již dávno není zapotřebí, aby si každý jednotlivec dokázal ušít vlastní oblečení a obuv; ulovit, vypěstovat či upravit své vlastní jídlo; nalézt zdroj pitné vody a postavit si obydlí. Tyto role přebírá institut specializace (která pochopitelně fungovala dávno před tím, než ji Adam Smith popsal jako jeden z hlavních zdrojů bohatství národů). Každý se tedy specializuje na to, čím umí být společnosti nejpřínosnější.

Vše má však svou cenu a žádný oběd není zadarmo. Ani blahobytný chod, který nám prostřela specializace. Cenou, kterou platíme za nezávislost na rozmarech přírody, je závislost na naší společnosti a civilizaci. Čím je daná společnost *jako celek* sofistikovanější, tím méně jsou její členové *jako jedinci* schopni přežít sami o sobě, bez společnosti. Čím je společnost specializovanější, tím větší je počet těch, na nichž jsme závislí.

Enkidu dokázal v přírodě přežívat *nezávisle* a bez jakékoli pomoci. Neboť Enkidu:

*nezná ni lid, ni zemi (...)
S gazelami trávou se živí,
s divokou zvěří k napajedlu se tlačí
a stejně jako zvířatům lahodí voda jeho srdci.¹¹*

Enkidu je jako zvíře, nemá svůj národ a není členem žádné země. Vlastní činností si *sám* dokáže obstarat veškeré své potřeby, je bez civilizace, je necivilizovaný.

Epos později líčí, jak se Enkidu stane civilizovaným člověkem. V momentech jeho přechodu ze stavu zvířecího do stavu lidského nám jaksí implicitně nejstarší zachovalý epos napovídá cosi cenného. Totiž v čem rané kultury spatřovaly počátek civilizace. *Epos* zde nenápadně popisuje stvo-

¹¹ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, II. 37-41 (str. 25).

ření, probuzení člověka. Jsme svědky emancipace lidskosti ze zvířete, podobně jako se socha líhne z kamene. Ze stavu individuální satisfakce svých potřeb primárním nezprostředkovaným užitím přírody bez snahy o její přeměnu se Enkidu stěhuje do města, prototypu civilizace a života v *umělém* prostředí *mimo* přírodu - stává se člověkem.

Jak k tomu došlo? Tento proces započal léčkou, kterou na něj Gilgameš připravil ve formě nevěstky Šamchaty, která měla „*učinit s divochem, jak dělá žena*“.TM Po šesti dnech a sedmi nocích obcování Enkidu vstává...

*A když nasýtil se rozkoše její,
svou tvář otočil k zvířatům svým.
Jakmile jej spatřila, Enkidu, na útěk se dala.
Zvěř stepní daleko od něho pádí.
Vym rštil Enkidu své očištěné [!!!] tělo,
však nehnuté zůstaly stát nohy jeho, neb odešla zvířata jeho.
Zeslábl Enkidu, jeho běh není, jako byl dříve,
ale na duchu vyrostl a rozumem vyspěl.TM*

Posléze Enkidu přichází o svou zvířecí přirozenost, neboť „*zv/rátó jeho, s nimiž vyrůstal v stepi, se odcizí jemu*“²⁰ Posléze byl přiveden do města, obléknut, byl mu podán chléb a pivo:

*Jez chléb, Enkidu, to patří k žití
a pivo pij, jak zvykem je v zemi.*

Tím došlo k tomu, že v „*člověka se změnil*“[^] Enkidu se zapojil do (speci-
alizované) společnosti, která mu nabídla něco, čeho příroda ve svém neob-
dělaném stavu nikdy nebyla schopna. Stal se člověkem.

⁸ Epos o Gilgamešovi, tabulka první, IV. 22-29 (str. 28).

⁹ Epos o Gilgamešovi, tabulka první, IV. 14 (str. 27), hranatá závorka autorova.

¹⁰ Epos o Gilgamešovi, tabulka první, III. 45 (str. 27).

Epos o Gilgamešovi, tabulka druhá, III. 25 (str. 33). Jako by se chtělo nepřímou naznačit, že to, co je v člověku špatné, je jeho zvířecí, animální, nekulturovaná přirozenost. Epos však tento morální rozměr dobra a zla ještě nemá vyvinut, to přichází do naší kultury až s judaismem.

Přirozená příroda...

Hovoříme-li o městě a přírodě, je možné vést naše úvahy ještě jedním směrem, který se ukáže velice užitečný zejména ve srovnání s pozdějším hebrejským a křesťanským uvažováním. Zamysleme se nad symbolikou přírody jako *při-rozeného* stavu (tedy stavu, *ve kterém* nebo *do kterého* se rodíme) a města jako symbolu pravého opaku: civilizace, alterace přírody a doménou pokroku.

Z celého *Eposu* vane nevyřčené poselství: civilizace a pokrok se odehrává ve městě, město je koneckonců příbytkem lidí. Naopak v přírodě žijí zvířata, řádí tam divoch Enkidu. Do přírody se chodí za lovem, příroda je vnímána jako saturant našich potřeb a nic víc, přespávat a být lidmi se chodí nazpátek do měst. V přírodě sídlí zlo. Chuvava bydlí v cedrovém lese, který je mimochodem třeba právě z tohoto důvodu zcela (neekologicky) vymýtit. V přírodě se rodí divoký Enkidu, který vypadá jako člověk, ale svou *přirozeností* je zvíře - nebydlí ve městě, je nezkrotný a škodí. Město, jako symbol lidí, civilizace, *oce*-přírody, je třeba od okolí oddělit silnou zdí. Enkidu se stává člověkem přestěhováním do města.

Při-rozený, ph-rodní stav věcí je tedy nedokonalý, zlý. Přirozenost je třeba proměnit, civilizovat, zkulturnit, bojovat proti ní. Symbolicky tedy můžeme na celou věc pohlížet následujícím způsobem: lidská *přirozenost* je nedostatečná, špatná, zlá a dobrou (lidskou) se stává až po odloučení, emancipaci od přírody (od přirozenosti) a zkulturněním, výchovou. Lidskost je spatřována v civilizaci.

... a hříšná civilizace?

Srovnejme dualitu města a přírody s pozdějším hebrejským myšlením. Ve Starém zákoně je tento vztah vnímán zcela jinak. Člověk (lidství) je stvořen v přírodě, v zahradě. O tuto zahradu se měl v zahradě Eden starat a žít v harmonii s přírodou a zvířaty. Člověk brzy po stvoření chodí nahý a nestydí se, de facto stejně jako zvířata. Příznačné je, že se člověk obléká (samotná *při-rozenost* stvoření mu nestačí), zakrývá (doslova a do písmene) své přirození až po pádu.²² Oblékáním, které vyvěrá ze studu za svou

²² On odpověděl: „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý ukryl jsem se.“ Bůh mu

přirozenost, za své *při-rození*, za svou nahotu, se člověk odlišuje od zvířat a od svého přírodního, *ph-rozeného* stavu.

Historicky později, když proroci Starého zákona mluví o ráji, který má nastat v čase budoucím, jsou výjevy ráje opět popisovány v poezii harmonie přírody.

*Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát. Tele a lvíče i žirny dobytek budou spolu a malý hoch je bude vodit. Kráva se bude popásat s medvědicí, jejich mláďata budou odpočívát spolu, lev jako dobyteč bude žrát slámu. Kojenec si bude hrát nad derou zmije, bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě.*²³

Naopak odpor k městské civilizaci, k usedlému způsobu života, lze najít mezi řádky v mnoha starozákonních příbězích. Byl to „zlý“ zemědělec Kain (zemědělství vyžadovalo usedlý způsob života), kdo zabíjí pastevce Ábela (lovci a pastevci bývali kočovní, nezakládali města, jejich způsob života naopak vyžadoval neustálý pohyb z jednoho loviště či pastvy na další). Podobný rozměr je i v pozadí příběhu o zemědělci a pastevci Jákobovi, který oklame svého staršího bratra, lovce Ezaua,²⁴ a připraví jej o otcovo požehnání ve svůj prospěch. Města byla často (alespoň ve starších spisech) symbolem hříchu, úpadku a dekadence - ne-lidskosti. Hebrejové byli původně kočovný národ, který se městům vyhýbal. Není náhodou, že prvním významným městem²⁵ zmiňovaným v Bibli je pyšný Babylon,²⁶ který je posléze Hospodinem rozprášen. Když se pastva stane malou pro Abrahama a Lota, Lot si vybírá jako svou budoucnost města (Sodomu a Gomoru) a Abrahám jde kočovat dál do pustiny. Úpadek těchto dvou měst není třeba připomínat, zná jej téměř každé dítě.

Starý zákon používá poezii, která vyzdvihuje přírodu. Nic takového v *Eposu o Gilgamešovi* nenalezneme. Starozákonní Píseň písní popisuje

řekl: „Kdo ti pověděl, že jsi nahý? Nejedl jsi 2 toho stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst?“, Genes/s 3, 10-11. A schováno bylo právě naše přirození, středobod člověka, jak ukazuje známá kresba Leonarda Da Vinciho.

²³ Izajáš 11,6-8. Pokud není uvedeno jinak, používáme ekumenický překlad Bible.

²⁴ Heffernanová v knize *Tajemství dvou partnerů* v tomto příběhu vidí boj přírodního podvědomí (chlupatý lovec Ezau) s usazeným vědomím (Jáko, který „pobývá mezi stany“ a je mistrem jazyka a klamu, který jazyk umožňuje)

²⁵ Úplně prvním městem zmíněným v Bibli bylo město Enoch, které založil Enoch, Kainův syn.

²⁶ Genes/s, 10,10 a 11,9.

milenecký stav přírodní symbolikou. Není náhodou, že veškeré pozitivní momenty milenců se odehrávají v přírodě, mimo město, na vinici. Naopak nepříjemné události se odehrávají ve městě. Původní Boží „oltář“ byl putovní a při usazení umístěn „jen“ do stanu (proto Hospodinův *stánek*).

Zkrátka příroda a přirozenost měla pro Hebreje spíše kladnou hodnotu, kdežto městská civilizace zápornou. Jako by civilizace člověka jen kazila - čím blíže se držel přírody, tím více byl člověkem. Lidská přirozenost zde nepotřebuje civilizaci k tomu, aby mohla být dobrou či lidskou. Na rozdíl od *Eposu* se pro Hebreje zlo, zdá se, nachází spíše *uvnitř* městských hradeb a v civilizaci, kdežto pro Sumery dřímá zlo v lese, v přírodě, *mimo*. To ve městě je bezpečno. Ve starozákonní Písni písní je nebezpečno ve městě: hlídka zbijí a zahanbí milencovu milou, zato v přírodě, ve vinici je bezpečno a milencijsou spolu sami, nerušení, takjak si přejí.

Ráj, apokalypsa a Nový Jeruzalém

Tento náhled na přirozenost a civilizaci měl v dějinách židovské (a naší) kultury i nadále složitý vývoj. I Hebrejové si zvolí krále (přes jednoznačný odpor Hospodinových proroků) a usazují se ve městech, kde nakonec usídlí i Hospodinův stánek. Město Jeruzalém posléze získává význačnou pozici v celém náboženství. I v hebrejském myšlení tedy získává město (sídlo chrámu) významné postavení. Pozdější vývoj již v rané době křesťanské se kloní k městskému modelu ještě více. Stačí si například přečíst Apokalypsu svatého Jana a ihned je jasné, jak se vyvinula představa ráje od dob hlubinně starozákonních, kdy rájem byla zahrada. Jan ale už popisuje ve svém vidění nebe jako *město*. V Novém Jeruzalémě, kde jsou do detailu popsány rozměry zdí (!), zlaté ulice a brány z perel, je sice umístěn strom života a protékají jím řeky, ale jinak o přírodě nepadne ani zmínka.

I tento výjev však dokonale vystihuje proměnu vnímání člověka a jeho přirozenosti, která se v té době právě odehrávala. Křesťanství totiž (i vlivem antiky) již nepovažuje lidskou přirozenost za tak jednoznačně dobrou a nemá k přírodě tak idylický vztah jako starozákonní proroci.

Jak se to týká ekonomie? Více, než bychom chtěli tušit. Pokud budeme pohlížet na lidskou *přirozenost* jako na dobrou, pak kolektivní společenské jednání potřebuje mnohem slabší ruku vládcovu. Pokud lidé sami

od sebe mají přirozenou tendenci (tíhnutí) k dobru, nemusí tuto roli suplovat stát, panovník, či chcete-li, Leviathan.²⁷ Jestliže naopak přijmeme Hobbesovu vizi lidské přirozenosti jako stavu neustálého latentního násilí a války všech proti všem, kde je člověk člověku vlkem (zvířetem!), pak je třeba člověka *civilizovat* (a z vlků dělat lidi) silnou rukou vládce. Pokud není tendence k dobru dána člověku do vínku přirozeně, musí být imputována shora násilím nebo alespoň hrozbou. Naopak hospodářská politika může být mnohem uvolněnější, pokud panovník věří v lidskou přirozenost, která má sama o sobě tendenci k dobru a toto dobro je potřeba pouze opatrovat, koordinačně usměrňovat a podporovat.

Zapražení divého zla a neviditelné ruky trhu

Vraťme se však ještě naposledy k našim dvěma sumerským hrdinům. Polidštěním přírodního, divokého Enkidu dochází k následujícímu důležitému momentu. Enkidu býval nepřemožitelný postrach všech lovců, ničil jim úradky a stál v cestě lovu a kultivaci přírody. Slovy jednoho z postižených lovců:

*Bojím se přiblížit k němu.
Zasypal jámy, které jsem vyhloubil,
vytrhl léčky, které jsem nakladl,
dobytek s polní zvěří odpudil,
brání konat práci v poli.TM*

²⁷ Thomas Hobbes označuje pojmem Leviathan bájnou biblickou příšeru a v přeneseném smyslu takto pojmenovává stát či vládce. Leviathanem nemíní chaos, jak je často mylně uváděno. V Bibli je Leviathan popsán jako strašidelné a velké monstrum, viz kniha *Jób* 3,8. „Ať ji zatratí, kdo zaklínají den, ti, kdo dovedou vyburcovat livjátana“; kniha *Jób* 40,24-32: „Kdo se mu postaví do očí a provleče mu chřipím smyčku? Vytáhneš udici livjátana a zkrátíš provazem jeho jazyk? Vložíš mu do chřipí síťnou houzev, probodneš mu čelist hákem? Bude se tě doprošovat o smilování a pokorně s tebou mluvit? Uzavře snad s tebou smlouvu, abys jej vzal provázky za otroka? Můžeš si s ním pohrávat jak s ptáčkem? Uvážeš ho pro své děvečky? Budou o něj společníci smlouvat, rozkouskují si ho kupčící? Propíchněš mu kůži bodci, jeho hlavu rybářskými harpunami? Zkus na něho vložit ruku! Pomysli na boj, a neuděláš to“; *Žalm* 74,13–14: „Ty silou svou rozdělil jsi moře, a potěls hlavy draků u vodách. Ty jsi potěl hlavu Leviatanovi, dal jsi jej za pokrm lidu na poušti.“ (překlad podle Bible kralické). Dále pak *Žalm* 104,24-26 a *Izaiáš* 26,21-27,1: „Hle, Hospodin vychází ze svého místa, aby ztrestal nepravost obyvatel země. I odhalí země krev prolitou na ní a nebude již přikrývat povražděné. V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka v moři.“

²⁸ *Epos o Gilgamešovi*. tabulka první, 111,35–39 (str. 26).

Nicméně po jeho polidštění, civilizování nastává obrat:

Mohou teď ulehnout pastýři v noci.

Ubil vlky a lvy zahnal.

Usnuli pastýři starší,

Enkidu je jejich strážcem,

člověk bdělý, muž jedinečný.²⁹

Zkulturněním, „domestikováním“ Enkidu lidstvo zkontrolovalo divošské a chaotické zlo, které předtím vehementně škodilo a všemožně pracovalo *proti* dobru města. Nyní byl zapražen a bojuje po boku civilizace *proti* přírodě, přirozenosti, přirozenému stavu věcí. Tento moment má interpretaci, která je pro ekonomy velice významná. Enkidu škodil a nebylo proti němu možné bojovat. Toto zlo však bylo pomocí léčky přeměněno v něco, co civilizaci velice prospívá. Řeč je pochopitelně o obrazu „špatné lidské přirozenosti“ (např. egoismu), proti které nelze vyhrát, kterou je však možno zapřáhnout k službě dobra.

Podobný motiv se objevuje o tisíce let později v ekonomii pod obratem, který je známý i neekonomům jako stěžejní myšlenka ekonomie: neviditelná ruka trhu. Občas je lépe čerta zapřáhnout do pluhu než s ním bojovat. Než vyvíjet obrovskou energii k boji proti zlu, je lépe použít jeho vlastní energie k dosažení námi žádaných cílů; postavit na rozbouranou řeku mlýn místo marné snahy proud odstranit. Tak postupoval i svatý Prokop v českých legendách - čerta, který mu zlomyslně polámal kolo od vozu, přinutil, aby se sám smotal do klubíčka a posloužil světcu jako hnací síla pro vůz. Prokop dobře pochopil, že je moudřejší a výhodnější živelných chaotických sil vhodně využít, než se je marně a sisyfovsky pokoušet potlačit, vyloučit a zničit. Znal do jisté míry „prokletí“ zla, o němž v Goethově hře Faust hovoří ďábel Mefistofeles:³⁰

Té síly díl jsem já, jež,

chtíc vždy páchat zlo,

vždy dobro vykoná.

²⁹ Epos o Gilgamešovi. tabulka druhá, III. 30-36 (str. 33).

³⁰ Neubauer, Z.: *Přímlyuce postmoderny*, str. 37-36, 53-55.

Energii chaosu, která je samohybně vyživována, stačí už jen zlehka řídit a usměrňovat, aby sloužila našim cílům. Není třeba praskat bičem a držet ji násilím. Michael Novák o tomto problému pojednává ve své knize *Duch demokratického kapitalismu*. Tvrdí, že pouze demokratický kapitalismus, na rozdíl od všech alternativních systémů - často utopických - pochopil, jak hluboce je zlá přirozenost v lidské duši zakořeněna, a uvědomil si, že je mimo možnosti jakéhokoli systému tento „hřích“ vykořenit. Systém demokratického kapitalismu může „moc hříchu pokořit - tj. přetransformovat jeho energii v tvořivou sílu (a nejlépe se tím pomstít Satanovi).“³¹

Podobný příběh (přetvoření čehosi animálně divokého a nekultivovaného v civilizační vymoženost) se objevuje například i v příběhu o Prokopovi, ve svém učení jej používá i Tomáš Akvinský. O několik století poté se tato myšlenka již plně emancipuje v ruku Bernarda Mandevilla a v jeho *Bajce o včelkách aneb Jak soukromé neřesti pomáhají obecnému blahu*. Ekonomické a politické aspekty této myšlenky jsou - v mnohém neprávem - přičítány Adamu Smithovi. Myšlenka, která jej později proslavila, hovoří o společenském dobru, které všem kyne z egoismu řezníka prahnoucího po výtěžku a vlastním užitku.³² Smith ovšem zaujímá mnohem sofistikovanější a kritičtější postoj, než se dnes obecně učí a věří. I k tomu se později dostaneme.

Na tomto místě si však nelze odpustit jeden drobný postřeh. Transformační moc zapráhnout zlo a překovat ho, donutit k službě obecnému blahu měl v příběhu o Prokopovi pouze světec.³³ V dnešní době je tato vlastnost přisuzována neviditelné ruce trhu. V příběhu o Gilgamešovi dokázala divé zlo v cosi užitečného přetvořit nevěstka. Mimochodem, v babylónské kultuře byly kněžky zároveň chrámovými prostitutkami jako součást kultu plodnosti. Šamchat, jméno nevěstky, která obcovala s Enkidu, znamená bujará, babylónsky *charimta*, tj. *oddělená*. V řečtině pak svatý znamená *oddělený*.

Zdá se, že neviditelná ruka trhu tak do vínku dostala historické dědictví pohybovat se v rozměru těchto dvou extrémů - světce a nevěstky.

³¹ Novák, M.: *Duch demokratického kapitalismu*, str. 77-78.

³² Smith, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, str. 266.

³³ Jak často trefně poznamenává prof. Mlčoch, na to, aby člověk byl s to zapráhnout zlo, měl by být přinejmenším světcem.

Hledání bliss point³⁴

Gilgameš byl svým božským původem předurčen k čemusi velkému. Celým *Eposem* se jako červená nit táhne jeho snaha o nalezení nesmrtelnosti. Tento pradávny cíl *par excellence*, na který si dříve troufali pouze hrdinové,³⁵ na sebe bere hned několik podob.

Zprvu se Gilgameš snaží zajistit si nesmrtelné jméno relativně nezajímavým způsobem - postavením zdi kolem svého města Uru. Ve druhém stadiu, po nalezení přítele Enkidu, nechává Gilgameš zeď zdi a vydává se mimo město maximalizovat hrdinství a heroismus. Zde se již blížíme optimalizační úloze v pojetí českého ekonomizujícího sociologa Juraje Kábeleho. V tomto modelu se jedinec nepokouší o maximalizaci statků či užitku, nýbrž jde mu o zapsání svého jména do paměti lidstva ve formě hrdinného činu nebo činů. Užtkově konzumní funkci nahrazuje rozměr maximalizace *dobrodružství* a slávy.

Ke klasické ekonomické maximalizaci užitku se ovšem v *Eposu* dostáváme později také. Gilgamešova cesta není posléze tak úspěšná, jak si hrdina představoval. Umře mu jeho životní druh Enkidu a poprvé slyší větu, která se posléze táhne celým zbytkem *Eposu* jako ozvěna marnosti jeho počínání: „*Kam běžíš, Gilgameši? Život, jež hledáš, nenalezneš*“.³⁶ Po tomto zklamání přichází na okraj mořský, kde bydlí šenkýřka Siduri. Ta mu jako lék na jeho žal nabízí *zahradu blaženosti*, jakousi hédonistickou pevnůstku *carpe diem*, kde se člověk smíří se svou smrtelností a alespoň v průběhu svého konečného života maximalizuje pozemské radosti.

³⁴ Do češtiny lze přeložit jako *bod blaha* - jedná se o jakousi spotřební nirvánu, neboli o bod, ve kterém je užitek nejen optimalizován v rámci daných možností, ale dosahuje ideálního stavu. Neohlíží se tedy na žádné (třeba rozpočtové) omezení. V ekonomii se používá termín *bliss point* (nebo též *saturation point*) jakožto ideální, kyžená hodnota spotřeby, ve které je daný jedinec zcela blažený a není možné přidáním žádného statku jeho blahobyt nikterak vylepšit. V ekonomii se funkce užitku často kreslí jako kopec a bliss point je jeho vrcholem.

³⁵ Touha po nesmrtelnosti, jako mnohé jiné pravěké touhy, dodnes přetrvává, ale vzala na sebe mnohem lidovější podobu: kult věčně krásného a mladého těla vytvořil imperativ snahy o zdravý a co možná nejdelší život, který zcela odhlíží od jeho kvality. Tohoto dlouhého života však již není možné dosáhnout hrdinnými činy, bohatým či mravním životem, ale například pojidáním pokrmů, které splňují jistá (neustále se měnící) kritéria, a vyhýbáním se jiným konzumním návykům. I toto moderní hnutí na sebe bere podobu „návratu k přírodě“, alespoň co se týče obsahu jídelničky. Rovněž snaha o co možná nejexotičtější původ bylin a směsí, které jsou obsahem těchto zázračných elixírů mládí, je úsměvně stejná jako za všech dávných dob.

³⁶ *Epos o Gilgamešovi*. tabulka osmá, IV. 37-38 (str. 73).

/ mluví šenkýřka k němu, ke Gilgamešovi:

Kam běžíš, Gilgameši?

Život, jež hledáš, nenalezneš!

Když bozi stvořili lidstvo,

Smrt lidstvu dali v úděl,

Život však do svých rukou si vzali.

Ty, Gilgameši, žaludek si naplň,

Ve dne i v noci buď stále vesel!

Denně pořádej slavnosti,

Tancuj a hraj si ve dne v noci!

Necht čistější jsou tvé šaty,

tvá hlava vymyta, ve vodě se vykoupej!

Na dítko zři, jež držíš v ruce.

Ať manželka se raduje na tvém klíně!

Takové jest lidské počínání.³⁷

Jak Gilgameš na tuto nabídku, na tuto moderní maximu ekonomie, odpoví? Zcela překvapivěji bez přemýšlení zamítá, „/ mluví k ní Gilgameš, k šenkýřce: *Co to jen říkáš, šenkýřko?*“³⁸ a vidí v ní pouze zdržení, překážku na své cestě k hledání Uta-napištiho, jediného člověka, který přežil velkou potopu a u kterého si Gilgameš slibuje nalézt lék na smrtelnost. Jedním mávnutím je tak v *Eposu* postavena na hlavu celá užitkově maximalizační role, kterou se ekonomie hlavního proudu snaží neúnavně přišít člověku jako součást jeho přirozenosti.

Po nalezení Uta-napištiho získává Gilgameš ze dna mořského kýženu rostlinu, která mu má navěky darovat mládí. Vzápětí však usíná a rostlinu ztrácí: „*Velkými činy vyčerpaný Gilgameš nedokáže odolat tomu nejjemnějšímu a nejnenápadnějšímu: podlehne spánku, bratru smrti, plíživému vyčerpání, které jako únava a stárnutí doprovází život.*“³⁹

³⁷ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka desátá, III.1-14 str. 79-80.

³⁸ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka desátá, 111.15-16 str. 80.

³⁹ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 23.

*Vůni té rostliny ucítil had,
tiše vylezl a rostlinu odnesl.
A když se vracel, odhodil kůži.⁴⁰*

A tak je v jedenácté a poslední tabulce Gilgameš opět připraven o nalezení toho, co hledal. Sisyfovsky se minul cíle těsně před vrcholem a svůj pomyslný bliss point nenalézá. (Podobný motiv, i když s jiným, optimističtější rozuzlením, se vyskytuje i v Komenského knize *Labyrint světa a ráj srdce*.)

Nakonec se však Gilgameš přece jen stává nesmrtelným - jeho jméno dodnes není zapomenuto. A ať už v tomto historickém vývoji událostí se hrála náhoda jakkoli velkou roli, je zřejmé, že si dnes Gilgameše pamatujeme pro jeho příběh hrdinného přátelství s Enkidu, nikoli pro jeho zed- dnes již dávno neční do kdysi hrdých monumentálních výšin.

Pokrok, přírodní božstva a věda

Poté co přichází o Enkidu a nesmrtelnost nenalézá, vrací se Gilgameš se slovy sisyfovské marnosti „*ni špetky dobra jsem pro sebe nedosáhl*“⁴¹ zpět do svého města Uru, ke svému rozestavěnému opevnění, jako by se nic nestalo. V tom panuje shoda s řeckými mýty a bájemi: na konci příběhu nenastal žádný pokrok, žádná podstatná historická změna, příběh je zasazený do časového neurčitá, limba. Mohl se vlastně odehrát kdykoli, protože po jeho odeznění se nic nezměnilo a vše se vrací do svých historických kolejí. To zcela odpovídá archetypálnímu cyklickému pojetí času, které panovalo v raných kulturách. Dějiny nikam nesměřují, vseje cyklickým opakováním s drobnými obměnami, tak jak to vidíme v přírodě (opakování ročních období, cyklů měsíce atd.).

Navíc příroda, která lidi obklopovala, byla ztělesněním nevypočitatelných božstev, která měla stejné slabiny a rozmary jako lidé (potopu podle *Eposu* přivodili bohové proto, že lidé tropili moc hluku, který božstva obtěžoval...). Příroda nebyla odbožštěná, nepřipadalo v úvahu ji vědecky zkoumat, natož do ní zasahovat (pokud tedy člověk zrovna nebyl ze tří čtvrtin

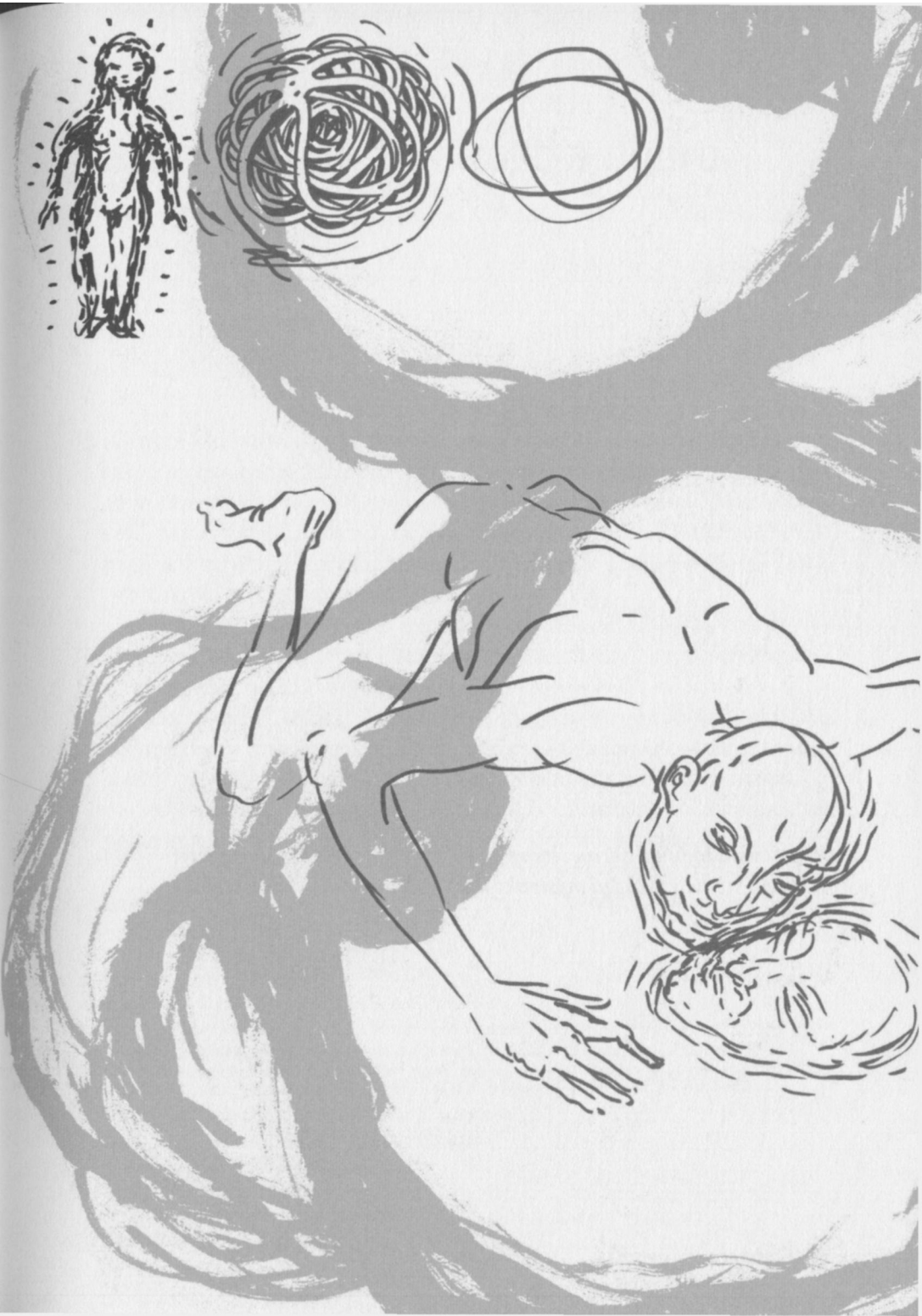
⁴⁰ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka jedenáctá, 287-9 str. 96.

⁴¹ *Epos o Gilgamešovi*, tabulka jedenáctá, 295 str. 96.

bůh jako Gilgameš), neboť přece není dost dobře možné bezpečně zkoumat hájemství nevypočitatelných a náladových bohů.

S myšlenkou lineárního pokroku v čase přišlo až hebrejské myšlení. Přestože sám praotec Židů Abraham byl původem z Uru Kaldejského⁴² a prvky cyklického myšlení vládly i v pozdějších nehebrejských kulturách, zaznamenaných ve Starém zákoně (např. kult Baala), židovská víra byla spojením lineárního času a odbožštění přírody. Tak asi vnikla myšlenka pokroku. Celé dějiny židovstva jsou dějinami čekání na Mesiáše, který má přijít v dějinném čase, respektive na jeho konci.

⁴² Genesis 11.3].



Přiznávám to hned zkraje: mám za to, že židovskému náboženství vládnou stejné základní myšlenky jako kapitalismu. Vidím stejného ducha v obou.

WERNER SOMBART

Starý zákon: zemitost a dobro

Přestože Židé sehráli podle mnoha myslitelů klíčovou roli ve tvarování současné euroamerické kultury a jejího ekonomického systému, v učebnicích dějin ekonomického myšlení jim moc místa věnováno není.⁴³ Max Weber věřil, že za zrod kapitalismu vdčíme protestantské etice,⁴⁴ Michael Novák naopak vyzdvihuje morálku katolickou,⁴⁵ nicméně podle Sombarta⁴⁶ stojí za zrozením kapitalismu víra židovská.

Všichni klíčoví prominenti této diskuse přiznávají židovské kultuře významnou roli. Weber píše: „*V žádném případě nemůžeme zpochybňovat významný příspěvek židovského myšlení a jeho roli ve vývoji moderní kapitalistické ekonomie.*“⁴⁷ Marx považuje vliv Hebrejů na formování kapitalistické ekonomiky za nemalý, což je vidět v jeho esejí *O židovské otázce*, kde upozorňuje na spřízněnost mezi židovským duchem a duchem kapitalismu.⁴⁸

Starý zákon proto v našem zkoumání předvědeckých ekonomických pohledů nemůže v žádném případě chybět. Nikoli jen proto, že je na něm postaveno křesťanství, které mělo později na formování kapitalismu a ekonomické nauky významný vliv, ale i pro svůj osobitý přínos pro změnu ekonomické antropologie.

⁴³ Jako jeden příklad za všechny uvedme knihu MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics*. V kapitole „Dějiny morální filosofie od Homéra až do dvacátého století“ nepadne o hebrejském učení ani zmínka. Podobný přístup vládne i v jiných učebnicích. Jedinou výjimkou jsou sociologové-ekonomové Weber, Sombart a Marx.

⁴⁴ Weber, M.: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*.

⁴⁵ Novák, M.: *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*.

⁴⁶ Sombart, W.: *The Jews and Modern Capitalism*.

⁴⁷ Weber, M.: *Autorita, etika a společnost*, str. 269.

⁴⁸ Mini, P.: *Philosophy and Economics*, str. 201.

V mnoha oblastech totiž židovské ekonomické zvyky předjímají vývoj moderní ekonomie. Již v „temných“ dobách středověku Židé běžně používali ekonomické nástroje, které v mnohém předstihly dobu a později se staly klíčovým prvkem moderní ekonomiky. „Provozovali půjčování peněz, obchodovali s mnoha statky (...) a zejména se zabývali obchodováním akcií kapitálového trhu, pracovali ve směnárnictví a často figurovali jako zprostředkovatelé peněžních transakcí (...), fungovali jako bankéři a zúčastnili se emisí všech možných druhů. Co se týče kapitalismu moderní doby (na rozdíl od dob antických, středověkých...), jsou v ní tyto aktivity dnes v některých formách inherentně (a zcela nezbytně) přítomny – a to jak z pohledu ekonomického, tak právního.“⁴⁹ Jak k tomuto vývoji došlo? A co Hebrejové věnovali naší civilizaci?

Realismus a anti-asketismus

Začněme, kde jsme skončili – u *Eposu o Gilgamešovi*. Židovské myšlení je nejzemitější myšlenkový směr ze všech, které naši kulturu ovlivnily. Židé nežili v abstraktních světech idejí, dodnes mají zakázáno *zobrazovat* lidi, zvířata i Boha.

V den, kdy k vám Hospodin mluvil na Chorébu zprostředka ohně, jste neviděli žádnou podobu; velice se tedy strážte, abyste se nezvrhli a neudělali si tesianou sochu, žádné sochařské zpodobení: zobrazení mužství nebo ženství, zobrazení jakéhokoli zvířete, které je na zemi, zobrazení jakéhokoli okřídleného ptáka, který létá po nebi, zobrazení jakéhokoli plaza, který se plazí po zemi, zobrazení jakékoli ryby, která je ve vodách pod zemí; abys nepovznášel své zraky k nebesům, a když bys viděl slunce, měsíc a hvězdy, všecken nebeský zástup, nedal se svést a neklaněl se jim a nesloužil tomu, co dal Hospodin, tvůj Bůh, jako podíl všem národům pod celým nebem.⁵⁰

⁴⁹ Weber, M.: *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* v Weber, M.: *Autorita, etika a společnost*, str. 268.

⁵⁰ *Deuteronomium* (Pátá kniha Mojžíšova) 4,15-19. Vizualní zobrazení je zakázáno; na druhou stranu je však silný důraz kladen na slohové vnímání, tedy ústní podání. Pouze o několik veršů dříve Hospodin národ nabádá: „Jenom si dej pozor a velice se stráž zapomenout na ty věci, které jsi viděl na vlastní oči, aby nevymizely z tvého srdce po všechny dny tvého života. Seznam s nimi i své vnuky.“ *Deuteronomium* 4,9. V hebrejské tradici hraje velkou roli, na rozdíl od příběhů ostatních národů, slovní podání. V ostatních národech naopak dominovalo zachovávání kulturního dědictví (dějiny) skrze zpodobňování, ať už se jednalo o obrazy nebo sochy. Zejména řecký hrdina musel splňovat veškeré požadavky na atraktivní zobrazení. Proto v kulturách založených na řecké tradici,

Na rozdíl od pozdějšího křesťanství neměli zdaleka tak rozvinutou představu nebe. Jejich ráj - Eden - byl umístěn zde na zemi na daném místě v Mezopotámii⁵¹ a v daném čase, který mají odměřený přesnou genealogií již od Adama a Evy. Židé koneckonců dodnes počítají letopočet od stvoření světa. Jejich „hrdinové“, například na rozdíl od *Eposu o Gilgamešovi* či řeckých bájí a pověstí, jsou vždy zcela realističtí a plasticky představitelní lidé. Ve Starém zákoně nenalezneme žádné polobohy, kteří by byli obdařeni nadlidskými schopnostmi a předurčením k velkým věcem. Jedinou výjimkou byl Samson, ale i on měl svou nadlidskou sílu od Hospodina. Hrdinové Starého zákona (lze-li vůbec tohoto termínu použít) často chybují a jejich chyby jsou pečlivě v Bibli zaznamenány - snad právě proto, aby žádný z nich nemohl být zbožštěn.⁵² Pro příklady nemusíme chodit daleko: Noe se opíjí do němoty a v tomto stavu se nechává svést svými vlastními dcerami. Abraham lže a prodává svou ženu faraónovi jako manželku-konkubínu. Jákob podvede svého otce Izáka a připraví svého bratra Ezaua o požehnání prvorozeného. Mojžíš je vrahem Egypťana, král David smilní s manželkou svého vojevůdce a pak jej nechává zabít. Šalamoun se ve stáří obrací k pohanským modlám a tak dále.⁵³

Starozákonní příběhy jsou vnímanými dějinami na této zemi a v čase, mají svůj vývoj, mění historii židovského národa, navazují na sebe. Židovské chápání času je lineární, má svůj začátek a svůj konec, má tedy i svůj vývoj a tím i svůj smysl. Židé věří v historický pokrok, a to pokrok *na tomto světě*. Pokrok má být završen příchodem Mesiáše, který na sebe v častých chiliastických představách bere konkrétní politickou roli. Hebrejská religiozita je tedy silně spojena s tímto *světem*, nikoli s jakýmsi světem abstraktním.

jako je třeba kultura naše, hraje prim zrak. U Hebrejů to byl sluch. Samotný začátek židovského „vyznání víry“ je z knihy *Deuteronomium* 6,4 a začíná právě apelem na sluch: „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný.“

⁵¹ fenes/s2,10-14.

⁵² Navíc v drtivě většině starozákonních příběhů panuje snaha o přesné určení data (která se většinou odvozovala od roků vládnutí daného krále či dle rodokmenu) a místa.

⁵³ Toto platí zejména o významných vůdcích hebrejského národa. Avšak i u proroků (u nichž zbožštění tolik nehrozí) jsou často zaznamenávány jejich chyby. Prorok Jonáš odmítá uposlechnout Hospodina a zpuště nadává poté, co se Hospodin nad městem Ninive smiluje. Jeremiáš touží umřít atd. Světlou výjimkou je prorok Daniel - je to jedna z mála postav, u které není zaznamenána jediná charakterová „vada“.

Starozákonním Hebrejům byl tedy zcela cizí asketismus či pohrdání čímkoli materiálním či tělesným, který později nastupuje v Řecku jakoby vlivem Sokrata a Platona. Tato řecká asketická filosofie se poté dostává i do křesťanství, a to zejména skrze učení Pavla z Tarsu a novoplatonika Augustina. (K řeckým i ke středověkým křesťanským učencům se v souvislosti s tématem asketismu ještě vrátíme.)

Židovské zemitosti si všímá již Max Weber, když píše, že přístup Židů ke světu byl „*explicitně naturální (...) systematická askese v jejich učení zcela chybí*“.⁵⁵ Svět považují Hebrejové za *skutečný* - není jen jakýmsi stínovým odrazem lepšího světa kdesi v oblacích idejí, jak si jej představoval Platon. Tělo nebojuje proti duchu a není jeho vězením, jak později píše Augustin. Naopak tělo a materiální - tedy ekonomický - svět je výtvozem dobrého Boha. Země, svět, tělo, materiální skutečnost jsou pro Židy korunním dějištěm božských dějin, vrcholem stvoření.

Tato myšlenka je *sine qua non* rozvoje samotné ekonomie, jakožto zcela pozemského „kvaltování“, které je oprávněné a ospravedlněné, přestože samo o sobě nemá „duchovní rozměr“, ale slouží k naplňování zcela pozemských potřeb a tužeb. Starý zákon nezná pohrdání bohatstvím či pění chvály na chudobu či prostotu (většina těchto asociací pochází až z Nového zákona - viz například podobenství o Lazarovi). To je poměrně překvapivé a pro mnohé zarážející. Že se člověku na světě (ekonomicky) daří, je chápáno jako projev Boží přízně. Trefně o tom koneckonců pojednává ekonomizující sociolog Sombart: „*Pročtěte si židovskou literaturu, zejména svatá písmena a Talmud, a naleznete, to je pravda, několik málo pasáží, které chválí chudobu a vyzdvihují ji jako něco vznešenějšího a ušlechtilějšího než bohatství. Ale na druhé straně naleznete stovky pasáží, ve kterých je bohatství považováno za Hospodinovo požehnání a pouze zneužití bohatství je nebezpečí, proti kterému je varováno.*“⁵⁶

⁵⁴ Tato práce si neklade za cíl sledovat pozdější (zejména diasporní) vývoj judaismu, kde se asketické prvky často objevují. Soustředíme se pouze na starozákonní ekonomickou antropologii.

⁵⁵ Weber, M.: *Autorita, etika a společnost*, str. 268.

⁵⁶ Sombart, W.: *The Jews and Modern Capitalism*. str.151.

Navíc je ve Starém zákoně kladen silný důraz na odbožštění přírody. Příroda je Božím stvořením, které sice v tomto směru odráží božství, ale není doménou náladových božstev, jak jsme to viděli například v *Eposu o Gilgamešovi*. Další odbožštění, které provádí Starý zákon, je odbožštění politiky.

Pokrok a politika

Židovské lineární pojetí času, které se ostře lišilo od tehdy rozšířeného cyklicko-sisyfovského vnímání dějin, umožnilo zrod ideje pokroku,⁵⁸ což se později stalo hnací silou vzniku vědy. Mají-li dějiny začátek i konec, a ten není ve stejném bodě, pak má najednou smysl výzkum v oblasti, kde se plodů dočká až další generace. Pokrok získává smysl.

V tomto podobném historickém kontextu provedl Starý zákon též de-sakralizaci panovníka, tj. nositele hospodářské politiky. Izrael byl vyzván, aby se postavil proti vůli faraónově - v té době věc neslýchaná. Panovník byl roven Bohu či přinejhorším Božímu synu - koneckonců v podobném smyslu jako byl Gilgameš, vládce Uruku, ze dvou třetin bůh. Faraón je však ve starozákonním kontextu pouhým člověkem (se kterým *lze* nesouhlasit!). Pozdějším izraelským králům proroci neustále připomínali, že nejsou všemocní a že nejsou rovni Bohu, ale jemu podřízeni. Koneckonců celá myšlenka politického panovníka stála proti Hospodinově vůli, což je ve Starém zákoně explicitně uvedeno. Hospodin jednoznačně preferoval soudce jako nejvyšší formu vládnutí - tedy instituci, která dokáže rozsuzovat, ale nebude explicitně vládnout v dnešním slova smyslu výkonné moci.⁵⁹ Vláda králů byla Židy téměř doslova vydupána ze země a v tomto smyslu na ni bylo v budoucnosti také pohlíženo. Nešlo tedy o božský institut, kralování bylo zcela pozemskou záležitostí. Od té doby platila pokora u panovníků (tj. uznání božskosti nad sebou, ne v sobě) za jednu z Hospodinem nejžádanějších ctností. Král David, nejvýznamnější z izraelských králů, píše

⁵⁷ V knize *Genesis* nejsou Slunce a Měsíc - tradiční božstva raných kultur - ani pojmenovány; označují se pouze jako větší a menší světlo.

⁵⁸ vice viz Eliade M.: *Mýtus o věčném návratu*, zejména kapitola Regenerace času, str. 38-64.

⁵⁹ To má zajímavé implikace, co se týče toquevillovského rozdělení zákonodárné, legislativní a výkonné moci. Zákonodárcem měl být Hospodin a soudcem jeho pověření proroci.

v Žalmu, který je přisuzován jemu: „*Pozdvihuje pokorných Hospodin, ale bezbožné snižuje k zemi.*“⁶⁰ Politika ztratila svůj předpoklad božské neomylnosti a o věcech politických mohla začít diskuse, tedy i vědecké pátrání. Hospodářská politika se může stát předmětem zkoumání.

Celá instituce kralování je tedy ve Starém zákoně prezentována jako něco, co se nedoporučuje. Předtím, než si Izraelci zvolili (vylosovali) krále, vykonávali „vládu“ v Izraeli soudci, kteří zdaleka neměli takovou výkonnou moc jako králové. V následujícím citátu Hospodin varuje lid skrze proroka Samuela, aby si nad sebou krále neustavoval:

Toto bude právo krále, který nad vámi bude kralovat: Vezme vám syny a zařadí je ke svému vozatajstvu a jezdeckvu, aby běhali před jeho vozem. Ustanoví si velitele nad tisíci a nad sty a další, aby pro něho obstarávali orbu a sklizeň, a další, aby pro něho zhotovovali válečnou výzbroj a výstroj jeho vozů. Také dcery vám vezme za mastičkářky, kuchařky a pekařky. Vezme vám nejlepší pole, vinice a olivové háje a daje svým služebníkům. Z vašich výmlatů a vinic bude vybírat desátky a bude je dávat svým dvořanům a služebníkům. Vezme vám otroky a otrokyně a nejlepší jinochy i osly, aby pro něho pracovali. Bude vybírat desátky z vašich stád, a stanete se jeho otroky. A přijde den, kdy budete úpět kvůli svému králi, kterého jste si vyvolili, ale Hospodin vám onoho dne neodpoví. Lid však odmítl Samuela uposlechnout. Prohlásili: Nikoli. Ať je nad námi král!⁶¹

Se zlou sudbou se v Izraeli zrodila instituce vládce jako nositele exekutivní moci. Už daný začátek, kdy se Hospodin od celé myšlenky jaksi distancuje, předjímá, že na politice není nic svatého, natož božského. Vládcí se dopouští omylů a je možno je podrobit tvrdé kritice. Což se také často skrze proroky nevybíravě stává.

Řád světa, počátek vědy a chvála moudrosti

Stvořený svět má *řád*, a to poznatelný řád, což je pro metodologii vědy velice důležité, neboť *ne-řád*, chaos, se nedá příliš vědecky zkoumat. Víra v ja-

⁶⁰ Žalm 147.6.

⁶¹ První kniha Samuelova. 8. kapitola.

kýsi řád v systému (společnosti, ekonomice) je tichý předpoklad jakéhokoli (ekonomického) zkoumání.

Na počátku stvoření, zdá se, bylo vše v pravém slova smyslu jen *jednou* neforemnou a bezbarvou hmotou; nic nemělo jména ani označení, vše splývalo v jedno.⁶² Až po jednotlivých dnech *odděluje* Bůh světlo od tmy, vody od souše, den od noci atd. - a dává věcem *řád*." Svět je utvořen *řádně* - je sestaven *moudře, rozumně, tedy racionálně*. Běh světa je sestaven způsobem dešifrovatelným jakékoli jiné moudré a rozumové bytosti, která ctí racionální pravidla. Principy, dle nichž se svět řídí, lze vědecky zkoumat. V knize Přísloví se několikrát výslovně zdůrazňuje, že právě *moudrost* stála u tvoření světa. Personifikovaná Moudrost volá:

Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než cokoliv konal ode dávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země. Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány. Když ještě hory byly ponořeny, před pahorky jsem se narodila. Ještě než učinil zemi a všechno kolem a první hroudy pevniny, když upevňoval nebesa, byla jsem při tom, když vymezoval obzor nad propastnou tůní (...) byla jsem mu věrně po boku.⁶⁴

Výše uvedený citát pokračuje:

... mým potěšením je být s lidskými syny. Nyní tedy, synové, slyšte mě: Blaže těm, kdo dbají na mé cesty (...) Blaže člověku, který mě poslouchá, bdí u mých dveří ze dne na den a střeží veřeje mého vchodu. Vždyť ten, kdo mě nalézá, nalezl život a došel u Hospodina zalíbení. Kdo hřeší proti mně, činí násilí své duši; všichni, kdo mě nenávidí, milují smrt.⁶⁵

Bůh, a s ním Moudrost, nás tedy k poznávání řádu světa vybízí. Svět nám není nepochopitelný, není zcela transcendentální. Apřede vším, zkoumání není *zapovězené*. To, že *řád* může být lidským rozumem uchopen, je dalším nevyřčeným předpokladem, který slouží jako základní kámen jaké-

⁶² Tento motiv Chaosu se vyskytuje i v jiných dávných vyprávěních a mytologiích.

⁶³ Je důležité si povšimnout, že s jakýmkoli stvořením, oddělením souvisí také *pojmenování*. Není-li věc označena, tj. oddělena od jiných, není sama sebou - není vymezena a tudíž není ani definována.

⁶⁴ *Kniha Přij/ow* 8,22-31.

⁶⁵ *Kniha fí/s/ow* 8.32-36.

mukoliv vědeckému zkoumání. *Pobídek* k nabývání moudrosti je ve Starém zákoně více: „*Moudrost pronikavě volá na ulici (...): ‚Obraťte se, když vám domlouvám.‘*“⁶⁶ Či o několik kapitol dále: „*Počátek moudrosti je: Snaž se získat moudrost, za všechno svéjmění získávej rozumnost.*“⁶⁷

Zkoumání světa je tedy činností naprosto legitimní, a dokonce Bohem žádanou - jde o jakousi spoluúčasť na stvořitelském díle.⁶⁸ Člověk je povolán, aby porozuměl sobě a svému okolí a používal svou znalost k dobru. Příroda existuje pro člověka, otevírá se možnosti nechat se zkoumat a měnit, k čemuž je člověk vyzýván, ne-li přímo stvořen.

Člověk jako dokonáváte! Stvoření

Stvoření světa, jak jej vidí Židé, je popsáno v knize Genesis. Bůh zde tvoří, odděluje a pojmenovává:

*... oddělil světlo od tmy. Světlo nazval Bůh dnem a tmu nazval nocí (...) Učinil klenbu a oddělil vody pod klenbou od vod nad klenbou. A stalo se tak. Klenbu nazval Bůh nebem (...) Souš nazval Bůh zemí a nahromaděné vody nazval moři.*⁶⁹

Bez pojmenování neexistuje realita, vzniká spolu s jazykem. Wittgenstein to ve svém traktátu přiléhavě pojmenovává - hranice našeho jazyka jsou hranicí našeho světa.⁷⁰ Rovněž platí, že nemůžeme myslit nemyslitelné, a o čem neumíme uvažovat, neumíme ani pojmenovat⁷¹ a naopak.

Samotné *Pojmenovávání* (velké P je na místě) tradičně patří ke korun- nímu aktu Stvořitele, představuje jakési *grand finale* mistrovské tvorby, poslední tah štetcem k dokončení obrazu, podpis. V knize Genesis nastává pozoruhodný moment: poslední *kapku* stvoření, tedy zvířata, pojmenovává člověk, nikoli Bůh. Člověk dokončuje stvoření, jež Hospodin započal.

⁶⁶ *Knih*a *Přísl*oví1,20-23.

⁶⁷ *Knih*a *Přísl*oví4,7.

⁶⁸ O tom, že tato spoluúčasť je Božím přáním, svědčí příklad, že Bůh nechal Adama pojmenovat veškerá stvoření. Ve starších kulturách, a do jisté míry i dnes, je udílení jména velice privilegovaná činnost. V židovském chápání to svědčilo o jisté nadvládě nad pojmenovaným.

⁶⁹ *Genesis* 1,3-10.

⁷⁰ Wittgenstein, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*. str. 56.

⁷¹ Wittgenstein. L: *Tractatus Logico-Philosophicus*, str. 57.

*Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř.*⁷²

O nazývání a pojmenovávání se v jediném odstavci mluví hned čtyřikrát. Bůh své stvoření předává člověku v jakémsi nedokončeném stavu (chtělo by se téměř říci ve stavu polotovaru) a nechává člověka, aby stvoření do-tvořil. Pojmenování je toho symbolickým vyjádřením. Právo *pojmenovat* znamenalo v židovské kultuře (a je tomu tak dodnes i v kultuře naší) výsostné právo a patřilo objeviteli (nového místa), vynálezci (nového principu) či rodiči (dítěte). Tedy tomu, kdo stál u zrodu, původu. Toto právo *pře-da* Hospodin lidem. Motiv rfo-tvořování se objevuje i v samotné podobě zahrady, tedy místa, které má člověk zušlechťovat, čili dotvářet.⁷³

Jak to souvisí s ekonomikou? Samotná realita, náš „objektivní“ svět, se stává s-tvořením, kde člověk sám participuje na s-tvořeném, které jaksí neustále *spolu-tvoh*.

Realita není danost, není trpná. Skutečnost vyžaduje aktivní participaci člověka. Právě člověk musí udělat poslední krok, skutek (všimněme si pozoruhodné blízkosti kořenů slov *skutečnost* a *skutek* v češtině), aby se skutečnost stala realitou. *Real-izační* skutek z naší strany představuje vytvoření konstruktů, imputace smyslu a řádu (což je krásně vyjádřeno právě biblickým *pojmenováním*, tedy kategorizací, tříděním, řádem). Vzniká model, jímž se přibližujeme realitě a přes nějž ji de facto vnímáme. Skrze tento řád se realita začíná skutečně jevit, bez něj pozbývá smyslu. „*A to, co žádný smysl nedává, se vůbec nezjevuje.*“⁷⁴

Člověku je nejen povoleno, ale přímo dáno do vínku dotvářet realitu, a to roztrídčováním, oddělováním, pojmenováváním. Jinými slovy, člověku je určeno mít se ke světu analyticky. Analytický postoj mimochodem zaujímá věda. K takovému závěru bezděky dochází (post)moderní epistemologie. Člověk pomocí svých teorií nejen přírodu objevuje, ale i *vytváří*. Nejen

⁷² Genesis 2,19-20.

⁷³ Genesis 2,15. Korektivem pro výklad významu pojmenování může být skutečnost, že Adam pojmenoval i ženu - Evu. Ale to se stalo až po pádu, předtím Adam Evu nepojmenoval.

⁷⁴ Neubauer, Z.: *fiespondeo Dicendum*, str. 23.

ve smyslu přetváření přírody (zvyšováním efektivity, tedy plodnosti skrze např. orání pole, šlechtění rostlin, postavení hráze), ale i v hlubším ontologickém pojetí. Tím, že člověk vynalezne nový lingvistický rámec či analytický model nebo starý přestane používat, vytváří nebo přetváří realitu. V tomto smyslu Newton *vynalezl* (nikoli pouze objevil!) gravitaci, protože poukázal na jev, nad nímž se nikdo před ním takto nezamýšlel. Vymyslel (fiktivní a zcela abstraktní!) rámec, který byl obecně přijat a brzy „překřtěn“ na Realitu (více v kapitole Teorie sítě a smír rozumu s city). Podobně Marx vymyslel, vytvořil pojem třídní vykořisťování. Skrze jeho myšlenku byla zpětně změněna realita velké části světa na téměř celé století.

Nyní sejiž dostáváme k ryze ekonomickému tématu. Vraťme se k dotváření reality člověkem v jednodušším (nemodelovém) slova smyslu. O tom nejznamenitěji pojednává John Locke.

Neboť prostředky vyprodukované k lidskému životu z jednoho akru kultivované půdy jsou (budeme-li se držet hodně při zemi) desetkrát větší než ty, které jsou vytěžitelné z jednoho stejně přírodně bohatého akru, který leží ladem ve vlastnictví společném (...) Zkvalitnění půdy jsem zde poměrem jedna ku deseti silně podhodnotil, ve skutečnosti je tento poměr mnohem blíže k jedné ku stu.⁷⁵

Michael Novák dokonce hovoří o syrovém stvoření,⁷⁶ tedy stvoření v jakémisi „přirozeném stavu,“ jež zůstává ponecháno samo sobě a nezuschlechťováno člověkem v „potu tváře“. Člověk je ustanoven hospodářem nad stvořeným světem, stává se zodpovědným za dovedení stvoření k jeho plnému rozkvětu. Bůh tak jakoby skrze syrové (ne zcela hotové) stvoření světa spojuje člověka s úkolem střežit a chránit zahradu Eden, tím vlastně *spolu-tvoh* kulturní krajinu. Krásně to popisuje i český filosof Zdeněk Neubauer: „*Skutečnost je taková a tak hluboká, že ochotně krystalizuje ve světy. Proto vyznávám, že skutečnost je stvořením a nikoli výskytistěm objektivní danosti.*“⁷⁷

⁷⁵ Locke, J.: *Two Treaties*, str. 336; citován na straně 286 Novákovy knihy *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*.

⁷⁶ Novák, M.: *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, str. 150-151.

⁷⁷ Neubauer, Z.: *Hespondeo Dicendum*. str. 28.

I v tomto pohledu je možné vidět, jak židovské myšlení, slovy Thomase Veblena, „*zdůrazňuje duchovní, zázračné, nepostižitelné. Naopak pohané vidí spíše to mechanické a vědecké*“.⁷⁸ Ze stejné myšlenkové kadence vstupuje do dějin ekonomického myšlení o mnoho let později Keynes, jehož největším přínosem do ekonomie bylo právě znovuoživení *nepostižitelného* - například ve formě *animal spirit* nebo *nejistoty*. P. Mini dokonce přisuzuje pochybovačný a axiomaticky rebelský přístup Keynesa jeho téměř talmudické výchově.⁷⁹

Zlo a dobro v nás

Otázky dobra a zla jsme se již letmo dotkli v kapitole o neviditelné ruce trhu. Nicméně viděli jsme, že v *Eposu o Gilgamešovi* se dobro a zlo ještě neřeší systematicky na rovině morální. V *Eposu* sice je zmínka o zlu, avšak zlo je podáno jako něco, co se děje exogenně, *mimo nás*. Ztělesnění zla, Chuvava, přebývá *mimo* město v cedrovém lese; Enkidu byl zlem, které řádilo *mimo* město - naopak momentem jeho po-měšťění se stává prospěšným.

Čtenář *Eposu* se nemůže ubránit pocitu, že zlo koreluje s přírodou a dobro s městem, civilizací, pokrokem. Zlo a dobro však není pojímáno morálně - zlo či dobro není výsledkem (*a*)*morálního* činu. Zlo se nespojovalo se svobodným morálním jednáním či vůlí jedince. Nejednalo se o morálně-lidské, nýbrž o jakési *přírodní* zlo. Zlo a dobro jako by moralitou nebylo vůbec dotčeno. Zlo se prostě dělo a bašta.

Hebrejské myšlení se naopak *morálním* zlem a dobrem zabývá intenzivně. Do svých příběhů zavádí morální rozměr.⁸⁰ Co víc, dějiny na něm zakládá a vnímá z perspektivy morality. Dějiny se pro Hebreje ubírají podle toho, jak morálně se chovají jejich aktéři. Lidský hřích má na historii vliv a právě kvůli tomu Starý zákon vypracovává složitý morální kodex, který má zaručit *lepší svět*. Zlo již neleží *mimo* město, kdesi v přírodě či v lese, *mimo nás*. V mnohých příbězích lze vyčíst povědomí přesného opaku - přírodní představuje dobré a městské civilizace, obydlí lidí, znamenají zlé.

⁷⁸ Mini, R: *Philosophy and Economics*, str. 228.

⁷⁹ Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 229.

⁸⁰ Jak píše W. Sombart: . . . ale stejně jako ostatní cizí prvky [mini se příběhy] v judaismu, byl jim dán etický rozměr, zcela v duchu geniality tohoto náboženství." Str. 150.

Zla se ovšem nelze zbavit výpravou do lesů, jak si to předsevzali Gilgameš a Enkidu, když vyrazili „ztf/bi'í Chuvavu a vykácet cedry". Sumerové věřili v dualismus - existují dobrá a zlá božstva a země lidí se stává jejich trpným bojištěm (pokud daný jedinec právě není ze dvou třetin bůh a nemůže se vydat vymýt zlo do cedrového lesa). Židé věřili v pravý opak. Svět je stvořen dobrým Bohem, zlo se v něm objevuje v důsledku nemorálních lidských činů. Zlo tedy vyvolává člověk. Dějiny se odvíjejí dle morality lidských činů. Jako příklad vezmeme vyhnání z ráje: nastalo po Evině a Adamově neposlušnosti.⁸¹ Nejkrásněji vykresluje rozdíl příběh o potopě. Starý zákon jako důvod potopy uvádí lidský úpadek, rozmnožení amorálního zla:

/ viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho mysli i srdce je v každé chvíli zlý.⁸²

Oproti tomu v *Eposu* došlo k potopě proto, že se lidé chovali hlučně a rušili tím bohy.⁸³ *Epos* tedy potopě nedává žádný morální rozměr, *Genesis* (a)morálitou naopak potopu vysvětluje. Takových příkladů, kdy (a)morální počin předchází dějiny, najdeme ve Starém zákoně bezpočet. Vyhazení Sodomy a Gomory přišlo jako důsledek hříchů těchto měst,⁸⁴ čtyřicet let na poušti před vstupem do země zaslíbené bylo trestem za vzpouru na hoře Sinaj⁸⁵ a tak dále. Celé dějiny židovského národa jsou interpretovány jako důsledek morality. Pokud se národ či jeho zástupci (nejčastěji králové a kněží) chovali dle Božích přikázání, pak Izrael vyhrával v bojích,⁸⁶ těšil se úctě okolních národů,⁸⁷ a co je pro nás nejdůležitější, ekonomicky prosperoval.

⁸¹ *Genesis*, kapitola 3. Zajímavé je, že v obou příbězích - jak v *Eposu o Gilgamešovi*, tak v *Genesis* - je tím, kdo lidstvo připravuje o nesmrtelnost, pokaždé had.

⁸² *Genesis* G.b. Jedinou výjimkou byl Noe: „I řekl Hospodin Noemu: „Veď ty a celý tvůj dům do archy, neboť vidím, že ty jsi v tomto pokolení jediný můj spravedlivý.“" *Genesis* I. A.

⁸³ viz *Epos o Gilgamešovi*, předmluva str. 16.

⁸⁴ *Genesis* 18,20-21.

⁸⁵ „Věřu, nikdo z mužů tohoto zlého pokolení nespátí tu dobrou zemi, kterou jsem přísahal dát jejich otcům.“ *Deuteronomium* 1,35.

⁸⁶ Plejáda těchto příkladů nastává při obsazování zaslíbené země v *Numeri* (Čtvrtá kniha Mojžišova) v kapitole 31 a dále.

⁸⁷ Zde budiž jako korunní příklad uvedeno období kralování Davida a Šalamouna. Viz např. // *Paralipomenon*, 9. kapitola.

Za to, že tato práva budete poslouchat a bedlivě je dodržovat, bude Hospodin, tvůj Bůh, zachovávat tobě smlouvu a milosrdenství, jak přísahal tvým otcům. Bude tě milovat a bude ti žehnat a rozmnoží tě. Požehná plodu tvého života i plodu tvé role, tvému obilí, tvému moštu, tvému oleji, vrhu tvého skotu a přírůstku tvého bravu (...) Budeš požehnaný nad každý jiný lid, nevyskytne se neplodný nebo neplodná u tebe ani tvého dobytka (...) Pohltíš každý lid, který ti Hospodin vydá.⁸⁸

Bez ostychu tak můžeme říci, že se jedná o první historicky dokumentovaný pokus vysvětlit ekonomický cyklus. Ekonomický cyklus, jehož vysvětlení je dodnes ekonomům záhadou, se ve Starém zákoně vysvětluje *morálně*. V dobách, kdy Izrael dodržoval zákon a spravedlnost, neutiskoval vdovy a sirotky a byl poslušen Hospodinových příkázání, národ prosperoval. V opačném případě nastávala hospodářská a společenská krize.

Žádnou vdovu a sirotka nebudete utiskovat. Jestliže je přece budeš utiskovat a oni budou ke mně úpět, jistě jejich úpění vyslyším. Vzplanu hněvem a pobiji vás mečem...⁸⁹

Jako další příklad může sloužit následující pasáž:

V třináctém roce vlády judského krále Jóaše (...) se stal králem nad Izraelem v Samaří Jóachaz, syn Jehúův. Kraloval sedmnáct roků. Dopouštěl se toho, co je zlé v Hospodinových očích, a chodil v hříších Jarobeáma, syna Nebatova, který svedl Izrael k hříchu; neupustil od nich. Proto vzplanul Hospodin proti Izraeli hněvem. Vydal je po všečen ten čas do rukou aramejského krále...⁹⁰

Z dnešní perspektivy můžeme konstatovat, že morální rozměr na dlouhou dobu z ekonomického myšlení zcela vymizel, zejména díky zavedení Mandevillova konceptu soukromých neřestí, které naopak veřejné blaho podporují. V takovém systému je přece individuální morálka zcela irele-

⁸⁸ Deuteronomium (Pátá kniha Mojžišova)!'-12, Dalším příkladem je Exodus23,25: „Budete sloužit Hospodinu, svému Bohu, a on požehná tvému chlebu a tvé vodě,”

⁸⁹ Exodus (Druhá kniha Mojžišova)22,21-23.

⁹⁰ Druhá královská 13,1-3. Jen pro úplnost, izraelský král Jarobeám II. byl ekonomicky velmi úspěšný, třebaže byl bezbožný, „dopouštěl se toho, co je zlé v Hospodinových očích”. Ekonomický prospěch se však v Bibli komentuje leda slovy: „Hospodin totiž viděl přetrpké pokošení Izraele... Zachránil je skrze Jarobeáma, syna Jóašova.” (2. Královská 14,26-27).

vantní, protože cosi, čemu se později začalo mysticky říkat *neviditelná ruka trhu*, transformuje i soukromé neřesti v obecné blaho.

Až v poslední době si ekonomie opět uvědomuje důležitost morálky a důvěry, a to v podobě měření kvality institucí, úrovně justice, podnikatelské etiky, korupčnosti atd. a zkoumáním jejich vlivu na ekonomiku, potažmo hospodářský růst.⁹¹ Tím se dostáváme k jedné z nejdůležitějších otázek etiky a ekonomie.

Ekonomie dobra a zla: vyplácí se dobro?

Jde snad o nejtěživější morální otázku, kterou jsme si mohli položit. Už to, že si otázku klademe uprostřed rozpravy o hebrejském myšlení, napovídá, že na ni existuje snad více názorů, než kolik je účastníků diskursu. Také naznačujeme, že není v moci této práce položenou otázku zodpovědět; podaří-li se zde nastínit hlavní kontury možných hledání odpovědi, bylo otázce učiněno zadost.

Z výše uvedeného textu může plynout, že se dobré jednání ekonomicky vyplácí. Morálka by znamenala pro Hebreje přece nejlepší investici, kterou mohli provést. Nic by jejich ekonomice nepomohlo takjako dbání na spravedlnost. Dodržování pravidel, morální život by se jim přece bohatě *materiálně vyplatilo*.⁹² Nezapomeňme, že Hebrejové měli odpovědná tuto otázku ztíženou. Ve Starém zákoně se s nebem či peklem významněji neoperuje; odplatu za dobro či zlo tedy nebylo možno (jaksi alibisticky) situovat do doby posmrtné spravedlivé odplaty (jak to koneckonců činí křesťanství, viz dále). V tomto smyslu musela veškerá spravedlnost proběhnout zde na zemi, morální zúčtování se muselo uskutečnit již během pozemského života, nemohl být odložen do hájemství života posmrtného: „*Hle, spravedlivý dochází na zemi odplaty, tím spíše svévolník a hříšník.*“⁹³

⁹¹ O dějinách etiky a ekonomie podrobněji viz Sedláček, I.: *On the Morals of Horno Oeconomicus*.

⁹² Nebudeme se zabývat důvody, proč pravidla dodržována nebyla. Vysvětlení se nabízí mnoho, z těch ekonomických můžeme uvést teorii her, kdy se na individuální úrovni hráči vyplácí pravidla nedodržovat, být černým pasažérem důvěry a dodržování pravidel, ovšem na úrovni společenské dojde k obecnému poklesu blahobyti. Více viz Sedláček, T.: *Spontaneous Rule Creation*. v Mejstřík, M.: *Cultivation of Financial Markets in The Czech Republic*. str. 317-339.

⁹³ *Příslaví* 1,31. Jiný příklad, kterých je ve Starém zákoně nespočet: „Hříšníky stíhá zlo, kdežto spravedlivým je odplatou dobro.“ *Přís/ow* 11,21. Hebrejové navíc neměli ani jasně krystalizovanou personifikaci zla, ďábla, to také přichází zejména s nástupem křesťanství. Není bohužel v rozsahu této práce zkoumat dopodrobna hebrej-

Se stejným postřehem přichází i W. Sombart:

Nejstarší formy judaismu nemají žádné ponětí života po životě, nic o onom světě. Tím pádem mohou pohlavky a bědy přicházet pouze na světě tomto. Pokud se Bůh rozhodne trestat či odměňovat, musí tak udělat v průběhu lidského života. Spravedliví tedy dochází odplaty na tomto světě a hříšníci na tomto světě pykají. „Poslouchej má nařízení,“ praví Hospodin, „abys mohl dlouze žít a prosperovat v zemi, kterou jsem ti já, Hospodin tvůj Bůh, věnoval. Proto musí Jób hořce naříkat: „Proč naživu zůstávají svévolníci? Dožijí se vysokého věku, rozmohou se, kupí statky (...) Mou cestu zahradil zdí, že nemohu projít, mé stezky obestřel temnem (...) Ze všech stran mě boří, abych zašel, vyvrátil mou naději jako strom (...) Rozpálil se na mě hněvem, považuje mě za svého protivníka. Proč se na mě sneslo všechno toto zlo, vždyť stále chodím v Jeho stezkách?“

Ekonomicky pak nejzajímavěji krystalizuje tento princip v otázce placení desátků:

*Jste stíženi kletbou proto,
že mě okrádáte, celý ten pronárod!
Přinášejte do mých skladů
úplné desátky.
Až bude ta potrava v mém domě, pak to se mnou zkuste,
praví Hospodin zástupů:
neotevřu snad nebeské průduchy
a nevylijí na vás požehnaní?
A bude po nedostatku.
Kvůli vám se obořím na škůdce,
aby vám nekažil plodiny země,
abyste na poli neměli neplodnou vinnou révu,
praví Hospodin zástupů.*

skou etiku. Nicméně je zřejmé, že dobro i zlo představovaly atributy Hospodina. „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci.“ *Izaiáš* 45,7. Další, velice zajímavý příklad, lze nalézt ve srovnání dvou knih, které popisují naprosto stejnou událost. V první knize *Paralipomenon* 21,1 se objevuje následující pasáž „Proti Izraeli povstal Satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.“ V jiné knize je stejná událost popsána následujícími slovy: „Hospodin znovu vzplanul proti Izraeli hněvem a podnítil Davida proti nim: Jdi, sečti Izraele a Judu.“ 2. *Samuelova* 24,1.

⁹⁴ Sombart. W.: *The Jews and Modern Capitalism*. su. 150.

*Všechny národy vám budou blahořečit
a stanete se vytouženou zemí,
praví Hospodin zástupů.⁹⁵*

Tázání po ekonomii dobra a zla však není tak jednoduché. Kam se po-
dře Kantův „morální rozměr etiky“, pokud se etika vyplácí? Pokud konáme
dobro *pro zisk*, stává se otázka etiky pouhou otázkou racionality. K tomuto
názoru se přiklání například Tomáš Akvinský, který klade ekvivalenci mezi
etiku a racionalitu: „*Každý zlý člověk je nevědomý*“ a „*chybuji ti, co činí zlo*“.⁹⁶
Immanuel Kant, nejvýznamnější novodobý myslitel v oblasti etiky, naopak
odpovídá, že pokud provedeme „morální“ čin na základě ekonomického kal-
kulu (tedy vykonáme hédonistickou úvahu, viz níže) v očekávání pozdější od-
platy, moralita se z něj vytrácí. Odplata, dle přísného Kanta, anulují etiku.

Stejná otázka figuruje v celé své palčivosti již ve Starém zákoně. Role
ďáblova advokáta je (příhodně) přiřknuta Satanovi (mimochodem jediné
místo ve Starém zákoně, kde ďábel explicitně vystupuje⁹⁷) v jedné z nejkrás-
nějších - a zároveň nejsložitějších - knih Starého zákona, v knize *Jób*.

*Hospodin se Satana zeptal: „Zdalipak sis všiml mého služebníka Joba?
Nemá na zemi sobě rovného. Je to muž bezúhonný a přímý, bojí se Boha a vy-
stříhá se zlého.“ Satan však Hospodinu odpověděl: „Cožpak se Jób bojí Boha
bezdůvodně? Vždyť jsi ho ze všech stran ohradil, rovněž jeho dům a všechno,
co má. Dílu jeho rukou žehnáš a jeho stáda se na zemi rozmohla. Ale jen
vztáhni ruku a zasáhni všechno, co má, hned ti bude do očí zlořečit.“⁹⁸*

Po Jobových ranách (tři ze čtyř ran se mimochodem týkají jeho ma-
jetku), které mají dokázat, že Jób dobro *nekoná* pro zisk, se za Jobem dosta-
vují přátelé. Jejich debata (která patří k výkvětu židovské poezie a filosofie)
se víceméně točí kolem toho, jak se „přátelé“ Jobovi snaží dokázat, že Jób
musel nějakým způsobem zhřešit a tím si *zasloužit* Boží trest. Nejsou si

⁹⁵ *Malachiáš* 3.9-10. Tento směr je možno vyčíst na mnoha místech Starého zákona. Jako příklad uveďme:
„Stihám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství
tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ *Exodus (Druhá kniha Mojžíšova)* 20,5-6.

⁹⁶ *Summa Theologica* Ia-IIae, 0.79, A.1. Více viz Sedláček, T.: *Ekonomické smýšlení Tomáše Akvinského*.

⁹⁷ Pomineme-li referenci na „hada“ v příběhu o zahradě Eden, kde had není přímo postaven do ekvivalence se
Satanem. Jinak najdeme ve Starém zákoně přímý odkaz na Satana pouze jeden, a to velice stručný (v knize
Malachiáš). Srovnej s počtem výskytů tohoto slova v Novém zákoně.

⁹⁸ *Jób* 1.8-11.

schopni představit situaci, ve které by Jób, jako spravedlivý, trpěl bez příčiny. Nicméně Jób trvá na svém, trest si nezaslouží, neb se ničím neprovinil: „*Uznejte přece, že mi Bůh křivdí.*”

Tato myšlenka na první pohled koliduje s výše zmíněnou tezí spravedlivé odplaty. Jób však *zůstává spravedlivým, i když se mu to nevyplácí.*

*... dokud nezhynu, své bezúhonnosti se nevzdám,
setrvám ve spravedlnosti a neochabnu.⁹⁹*

Jób nežije morálně proto, že je to výhodné. Nezhřeší, ani kdyby jeho jedinou odměnou byla smrt. Jaký ekonomický užitek by z toho mohl mít?

Dobro outgoing, dobro incoming

V životě se stává, že spravedliví trpí a nespravedliví žijí v blahobytu. Jakou ontologii má tedy dobro? Jakou logiku? Koreluje vůbec námi konané (outgoing) dobro či zlo s dobrem či zlem (spravedlivou odměnou), které se nám děje (incoming)? Z výše uvedeného se zdá, že tento vztah vzniká *náhodně*. Proč činit spíše dobro nežli zlo (outgoing), je-li výsledný stav (incoming) nahodilý? Vedle knihy Jób si této vlastnosti nejvíce všímá Kazatel:

To všechno jsem viděl ve dnech své pomíjivosti: Spravedlivý hyne i při své spravedlnosti a svévolník dlouho žije i při své zlobě (...) Další pomíjivost, která se na zemi vyskytuje: Jsou spravedliví, které jako by poznamenalo dílo svévolníků, a jsou svévolníci, které jako by poznamenalo dílo spravedlivých. Řekl jsem si, že i to je pomíjivost.¹⁰⁰

Stejně si v plném rozsahu a v hořkosti uvědomuje i Žalmista:

Avšak moje nohy málem odbočily, moje kroky téměř sešly z cesty, neboť jsem záviděl potřeštěncům, když jsem viděl svévolné, jak pokojně si žijí. Smrt je do okovů ještě nesevřela, jejich tělo kypí, nevědí, co je to lidské plahočení, nebývají postiženi jako jiní lidé.¹⁰¹

⁹⁹ Jób 19,6. Další výčty a důkazy Jobovy spravedlnosti viz Jób 31,1-40.

¹⁰⁰ Jób 27,5-6.

^w Kazatel 8,14,

¹⁰² Žalm 73,2-5.

Proč tedy konat dobro? Vždyť údělem mnoha biblických postav bývá utrpení. Odpověď může znít jediné: pro dobro samo. Dobro má moc být svou vlastní odměnou. Ve Starém zákoně nebylo možno s Hospodinem morálkou obchodovat. Dobro nachází svou odplatu, která může a nemusí nabývat materiálního rozměru, nicméně o morálce v pravém slova smyslu nelze uvažovat v ekonomické dimenzi výnosnosti a kalkulu. Rolí Hebreje bylo konat dobro, ať se to vyplácí či nikoli. Pokud se nám dobro vrátí, platí jako bonus. Dobro a odplata spolu nekorelují. Zdá se, že se židovská víra názorově blíží k *stoickému* vnímání etiky, ačkoli zde nemůžeme klást rovnítko.

Starý zákon však této úvaze dodává vlastní rozměr. Dobro (incoming) se nám již stalo. Dobro (outgoing) máme vykonávat z *vděčnosti* za dobro (incoming), které nám bylo prokázáno v minulosti.

Ještě jedna poznámka k morálce a askesi. Jak uvidíme později, zejména v souvislosti s učením stoiků a epikurejců, důležitou roli v ekonomii dobra a zla hraje otázka, zda si člověk může pozemský život *užívat*. Tedy zda má právo očekávat maximalizaci *užitku*. Může si nárokovat materiální či emotivní odměnu za vykonané dobro? Immanuel Kant byl toho názoru, že pokud je dobro (outgoing) oplaceno dobrem (incoming), pak jsme neučinili nic záslužného či morálního, neboť zvýšení naší utility (ať již předem kalkulované či nečekané) neguje morálnost našeho činu.

Hebrejové myšlenkově disponovali zajímavým kompromisem mezi učeními stoiků a epikurejců. Těm se budeme ještě věnovat podrobněji, proto zde jen stručně: Stoikové nesměli hledat svůj užitek - neboli utilitu, nesměli se na ni vůbec ohlížet, ani s ní nikterak počítat. Měli jen žít podle pravidel (největší slabinou této školy bylo obhájit, odkud se ona exogenně daná pravidla berou a zda jsou univerzální) a stavět se zcela lhostejně k výsledku svých činů. Výše utility - odplaty měla pro pravého stoika představovat pouze pohyb po indiferenční křivce.

Naopak epikurejci jednali s cílem maximalizovat utilitu a nehlédli na pravidla (pravidla se *endogenně* odvíjela od toho, co zvyšovalo utilitu - tj. jeden z hlavních triumfů epikurejské školy; nepotřebovali exogenně dané normy, tvrdili, že je dokážou „spočítat“ pro každou danou situaci ze situace samotné). Židovské náboženství nabízí variantu, která se nachází kdesi uprostřed:

Raduj se, jinochu, ze svého mládí, užívej pohody ve svém jinošství a jdi si cestami svého srdce, za vidinou svých očí. Věz však, že tě za to všechno Bůh postaví před soud.^m

Jinými slovy, existují jasně (exogenně) daná pravidla, kterých je nutné se držet, nesmí se přestupovat. Ale uvnitř těchto hranic je naprosto možné, a dokonce doporučené svou utilitu zvyšovat. V termínech modernější ekonomie hlavního proudu se jedinci doporučuje provést optimalizaci užitku uvnitř omezené množiny možnosti (exogenními pravidly). Volá se po (hranicemi) vázané optimalizaci. Existovala jakási symbióza mezi legitimitou hledání vlastního užitku (tedy *užívání* si života) a dodržování pravidel, o kterých se nediskutuje a která *nejsou* předmětem optimalizace. Náboženství Starého zákona nepůsobilo jako asketické náboženství zakazující pozemská potěšení. Naopak, člověku byl dán svět, nebo, chcete-li, život, aby z něj čerpal užitek. Dolování užitku však nesmí jít na úkor exogenně daných pravidel.

Křesťanství se později opět navrátilo k asketičtějšímu pohledu¹⁰³ na hledání užitku, tedy užívání si života. Dobrým příkladem může být, mezi mnohými možnými, podobenství o Lazarovi:

Byl jeden bohatý člověk, nádherně a vybraně se strožil a den co den skvěle hodoval. U vrat jeho domu lehával nějaký chudák, jménem Lazar, plný vředů, a toužil nasytit se aspoň tím, co spadlo se stolu toho boháče; dokonce přibíhali psi a olizovali jeho vředy. I umřel ten chudák a andělé ho přenesli k Abrahamovi; zemřel i ten boháč a byl pohřben. A když v pekle pozdvihl v mukách oči, uviděl v dáli Abrahama a u něho Lazara. Tu zvolal: „Otče Abrahame, smiluj se nade mnou a pošli Lazara, ať omočí aspoň špičku prstu ve vodě a svažlí mé rty, neboť se trápím v tomto plameni.“ Abraham řekl: „Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života, a Lazarovi naopak všeho zlého. Nyní on se tu raduje, a ty trpíš.“¹⁰⁵

¹⁰³ Kazatel 11.9.

¹⁰⁴ I vlivem kulturního dědictví Řeků a také díky náboženskému gulášu Předního východu v prvních staletích vzrůstu křesťanství „hlavního proudu“. Pokud bychom např. pravidelný půst chápali jako asketický prvek, pak ho nacházíme ve velice omezené míře ve Starém zákoně, zato hojně ve zbožnosti křesťanů (i Židů) v prvních staletích.

¹⁰⁵ Lukáš 16,10-30.

Jinými slovy, jako by se zde říkalo: Boháč si užil na zemi, a *proto* v nebi bude trpět, a naopak chudák bude v nebi blahoslaven, protože se na zemi dobra nedočkal. Koneckonců o moralitě boháče či Lazara se nic nedočteme (z příběhu ji pouze extrapolujeme, nicméně příběh samotný tuto dimenzi nepovažuje za důležitou). Jediný rozdíl mezi nimi spočíval v tom, že boháč si užíval vysokou úroveň užitku již na zemi, kdežto Lazar trpěl.

Milovat zákon

Židé měli nejen dodržovat zákon, měli jej i milovat, protože je dobrý. Jejich vztah k zákonu neměl být vztahem povinnosti,¹⁰⁶ nýbrž vděku, lásky. Hospodin očekává plnou internalizaci přikázání a jejich plnění z lásky, nikoliv povinnosti. V žádném případě na základě dnes v ekonomii tak rozšířené cost-benefit analýzy, kdy se zákon vyplatí porušit a kdy ne (vypočteno na základě pravděpodobnosti přistižení a výšky trestu vis-à-vis možnému zisku). Uvedme jen několik příkladů:

Tato má slova si vložte do srdce a do své duše, přivažte šije jako znamení na ruku, a ať jsou jako pásek na čele mezi vašima očima.¹⁰⁷

I Žalmista hovoří o milování zákona, spíše než o jeho otrockém plnění: „*Jak jsem si tvůj Zákon zamiloval! Každý den o něm přemýšlím. (...) Ano, miluji tvá přikázání víc než zlato, víc než zlato ryzí.*“¹⁰⁸ Či jinde: „*Blaze muži, který (...) si oblíbil Hospodinův zákon, nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci.*“¹⁰⁹ Tento motiv se ve Starém zákoně opakuje mnohokrát a princip konání dobra (outgoing) na základě *a priori* prokázaného dobra (incoming) převzal i Nový zákon. Samotné vykoupení se zakládá na principu *apriorního*, všechny naše skutky předcházejícího dobra. Lásky a úcty, kterou Židé chovají k Zákonu, si všímá i Sombart:

¹⁰⁶ Klíčovým prvkem Kantovy etiky (etiky, která je dodnes dominantní školou) je povinnost. „Kanta lze považovat za klíčovou postavu rozdělující dějiny morálky na dvě etapy. Snad pro většinu pozdějších filosofických spisů ... je etika definována v kantovských termínech. Mnozí z těch, kteří o filosofii v životě nic neslyšeli, a o Kantovi už vůbec ne, se denně nevědomky řídí takovým morálním učením, které dal dohromady právě Kant.“ MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics*, str. 190.

¹⁰⁷ *Deuteronomium* 11,18.

¹⁰⁸ *Žalm* 119,97,127.

¹⁰⁹ *Žalm* 1,1-2.

Nejvýstižněji to řekl Josefus [míní se Flavius]: „Zeptejte se prvního Žida, kterého potkáte, na jeho zákony a vysype vám je z rukávu lépe než svoje vlastní jméno. Důvodem pro to je učení, kterým prošlo každé židovské dítě, a také to, že významnou částí jejich bohoslužby je čtení a výklad pasáží ze Svatých písem. V průběhu roku je Tóra předčítána od začátku do konce. Navíc je jednou z primárních povinností každého Žida Tóru studovat. ‚Budeš je vštěpovat svým synům a budeš o nich rozmlouvat, když budeš sedět doma nebo půjdeš cestou, když budeš uléhat nebo vstávat.‘ (Deut. vi. 5) (...) Talmud byl pro Žida největším bohatstvím, byl to dech jeho života; byla to jeho samotná duše.“¹¹⁰

Svoboda nomádů a spoutanost měst

V návaznosti na vysvobození z egyptského otroctví se klíčovou hodnotou židovského myšlení stává svoboda a odpovědnost. Hebrejové, původně nomádský kočovný kmen, preferovali nespoutanost a vyrůstali v neustálé svobodě pohybu. Tento způsob preferovali nad usedlým zemědělským životem městským, který jim připadal svazující.¹¹¹ Židé byli pastevcí - zemědělský život totiž vyžadoval usazení se na jednom místě.

Opořehování městskou civilizací či tendence vidět v ní hříšný a svazující způsob života se objevuje v náznacích a narážkách na mnoha místech Starého zákona.

Hebrejský ideál představuje rajska zahrada Eden (nikoli město - jak se později stává ke konci Nového zákona v knize Zjevení, kde je posmrtný život vyličen v nebeském Jeruzalémě, tedy ve městě. Jeruzalém hebrejsky znamená doslova *město pokoje*). Ábel, jehož oběť je na rozdíl od Kaina přijata, „se stal pastýřem ovcí, ale Kain se stal zemědělcem“.¹¹² Stavbu pověstné babylónské věže uvádí preambule: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé

¹¹⁰ Sombart, W.: *The Jews and Modern Capitalism*. str.134,136. Ve skutečnosti se jedná o nepřesnou citaci, navíc nikoliv z *Deuteronomia* 6,5, ale až o dva verše dál 6,7. Jak je vidět, i Sombart se dopouštěl nepřesností.

¹¹¹ Sokol, J.: *Člověk a svět očima Bible*. str. 30. Jan Sokol dále argumentuje, že do jisté míry byli zakladatelé americké společnosti také zpočátku kočovníci, kteří měli podobnou preferenci svobody jako kdysi Židé.

¹¹² *Genesis* 4,2.

*zemi.*¹¹³ Abraham si vybírá pastviny, kdežto Lot se usazuje v (pohříchu hříšných) městech Sodomě a Gomoře.¹¹⁴ Četné narážky se objevují dokonce i v Písni písní, kde se milenci mohou těšit své lásce v zahradách a vinicích mimo město, kdežto epizody, které probíhají ve městě, působí sklíčovícím dojmem.

Putovní židovský étos se často odvozuje od Abrahama, který opustil kaldejské město Ur na základě příkazu: „*Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu.*”

Schopnost odejít a nenechat se poutat vlastnictvím je vysoce ceněným atributem. Tento způsob života měl pochopitelně nedožrnné ekonomické dopady. Za prvé, taková společnost žila v mnohem propojenějším vztahu, kde nešlo zpochybňovat, že všichni na sobě navzájem závisejí. Za druhé, jejich časté putování znamenalo nemožnost vlastnit více, než co unesli, hromadění materiálních statků nemělo velké váhy - právě proto, že fyzická váha (hmotnost) věcí svazoala sjedním místem.

Navíc si uvědomovali tenkou linii mezi vlastníkem a vlastněným. Materiální statky, které vlastníme my, do jisté míry vlastní a spoutávají nás. Když si na jistý materiální komfort jednou zvykneme, jen těžko se s ním dokážeme rozloučit, zvednout se a svobodně jít. Dilema komfortu a svobody nacházíme v příběhu z pouště Sinaj. Poté, co jsou Izraelci vyvedeni z egyptského otroctví, začínají reptat proti Mojžíšovi:

Rovněž Izraelci začali znovu s pláčem volat: „Kdo nám dá najíst masa? Vzpomínáme na ryby, které jsme měli v Egyptě k jídlu zadarmo, na okurky a melouny, na pór, cibuli a česnek. Jsme už celí seschlí, nevidíme nic jiného než tu manu.”¹¹⁶

K jednomu z největších Mojžíšových skutků patřilo, když se podařilo jeho národu jednou provždy vysvětlit, že je lépe zůstat hladový a svobodný než se stát otrokem s „jídlem zadarmo”.¹¹⁷

¹¹³ Genesis 11,4.

¹¹⁴ Genesis 13,10.

¹¹⁵ Genesis 12,1.

¹¹⁶ Numen'11,4-6.

¹¹⁷ Sokol, J.: *Člověk a svět očima Bible*, str. 33.

Šabatová ekonomika - svaté a profánní^{1,8}

Hebrejské myšlení se vyznačovalo striktním oddělováním svatého od profánního. V životě zkrátka existují oblasti, které jsou svaté a ve kterých není povoleno ekonomizovat, racionalizovat či maximalizovat efektivitu.¹¹⁹ Dobrým příkladem budiž přikázání o sobotě. V tento den nesměl pracovat vůbec nikdo, kdo náležel pod autoritu věřícího Žida.¹²⁰

Po šest dnů budeš konat svou práci, ale sedmého dne přestaneš, aby odpočinul tvůj býk i osel a aby si mohl oddechnout syn tvé otrokyně i host.¹²¹

Ačkoli by z ekonomického hlediska jistě bylo možno šestý den strávit mnohem produktivněji, poselství přikázání o sobotě neslo sdělení, že lidé nebyli primárně stvoření k práci. Paradoxně bývá právě toto přikázání dnes snad nejvíce překračovaným přikázáním. V tomto smyslu stojí poselství Starého zákona přímo proti úvahám Gilgameše, který se naopak z lidí, svých poddaných, snažil vytvořit *robot-nlky*, kteří pracují, až na nezbytný odpočinek, neustále. Židovská sobota není takovýmto *nezbytným* odpočinkem, kterýje *de facto* stejně potřebný jako odpočínutí namáhaného stroje či přehřáté pily. Sobotu nebyla ustanovena proto, aby se zvyšovala efektivita. Šlo o skutečný ontologický odpočinek, který následuje vzoru odpočínutí Hospodina sedmého dne stvoření. Stejně tak jako Hospodin neodpočíval kvůli únavě či regeneraci sil, ale kvůli tomu, že ífo-konal, že si užíval, vychutnával, stvoření.

Svěcení soboty nese poselství, že smyslem stvoření nebylo tvoření jako takové, tedy nekončící aktivita; jako píle pro píli samotnou. Stvoření bylo stvořeno, abychom v něm našli spočínutí, dokonání, radost. Smysl, vyvrcholení stvořeného nespočívá v dalším tvoření, ale v odpočinku vprostřed stvořeného. Přeloženo do ekonomického jazyka: smyslem utility není ji neustále zvyšovat, ale spočinout v užitku stávajícím.

Tato dimenze se z dnešní ekonomiky vytratila. Ekonomická snaha nemá cíle, ve kterém by bylo možno spočinout. Dnes známe jen růst pro

^{1,8} Tento nadpis si vypůjčujeme od Eliada, M.: *Svaté a profánní*.

^{1,9} **Viz** také Eliade, M.: *Svaté a profánní; Dějiny náboženství; Mýtus o věčném návratu*.

¹²⁰ Exodus 20,8-11.

¹²¹ Exodus 23,12.

růst samotný, a pokud se hospodářství daří, neznamená to důvod k odpočinku, ale k dalšímu výkonu.¹²² Pokud dnes vůbec věříme v odpočinek, pak je to ze zcela jiných důvodů. Jde o odpočinek znaveného stroje, odpočinek pro slabé a pro ty, kteří nezvládají tempo. Není divu, že se dnes slovo odpočinek nepoužívá (stává se slovem téměř hanlivým) a na jeho místo se dostává pojem *dovolená*. Jako by nám bylo dovoleno, jako bychom se museli dovolit svých nadřízených. Výraz z nedávné totalitní doby na žádankách **0** dovolenou zní naprosto výmluvně, nadpis formuláře zněl: žádost o dovolenou na zotavenou.

Léto milosti, paběrkování, desátky a almužny

Ve Starém zákoně je vyvinut i pozoruhodný komplex sociálně-ekonomických ustanovení, která málokdy nalézáme u jiných národů té doby. Jedním z nich je institut *léta milosti*. Tímto systémem se poměrně do detailů zabývá zejména 25. kapitola knihy *Leviticus*. Každý sedmý rok měla půda odpočinek, sobotu, a byla ponechána ladem.¹²³ Co na neobdělávané půdě přesto vzrostlo, mělo být ponecháno chudým a zvěři.¹⁴

Každých 49 let¹²⁵ přichází léto milosti, kdy se nemovitý majetek vrátí původním vlastníkům podle původního plánu, jak byla zem rozdělena jednotlivým kmenům, když do Kenánu vstoupily.¹²⁶ V jubilejním roce se měly odpouštět dluhy a Izraelci, kteří se kvůli své zadluženosti dostali do otroctví, měli být propuštěni na svobodu. Toho roku odpadala mimochodem i povinnost platit daně.

Na takové ustanovení lze pohlížet jako na dobové antimonopolní a sociální opatření. Hospodářský systém měl zřejmě i tehdy tendenci konvergovat ke koncentraci majetku, a tudíž i moci. Zdá se, že ustanovení měla tomuto procesu bránit (bez potřeby regulačního orgánu). Období padesáti

¹²² Jak trefně poznamenává ekonom Jagdish Bhawati ve své knize *In Defence of Globalization*, v kapitole Zrychlující tempo společenské změny, str. 33, ještě nedávno byla za slušný růst považována aspoň dvě procenta HDP ročně. Pokud ale v posledních letech (před vypuknutím krize) některá rozvíjející se ekonomika nerostla aspoň o šest procent, bylo to považováno za neúspěch.

¹²³ *léw/cus*25,4.

¹²⁴ *Exodus* 23,11. Úroda šestého roku měla stačit na tři další roky, viz *Leviticus* 25,20.

¹²⁵ Symbolika tohoto čísla pochází z násobku sedmi.

¹²⁶ *Leviticus* 25,8.

let zhruba odpovídalo dožitému tehdejšímu věku a mělo se zřejmě zároveň jednat o odstranění problému generační zadluženosti. Generace následující po zadluženém či chudém otci získala zpět svůj pozemek a měla šanci začít hospodařit nanovo. Prohřešky otců (špatné hospodaření) nedopadaly tak těžce na hlavy jejich synů a dcer. Stejně tak úspěchy se nedědily lineárně, jako za běžného ekonomického systému.

Kdykoliv se tedy měla „prodávat“ půda, nebyl to prodej, ale pronájem.¹²⁷ Cena (pronájem) nemovitosti záležela na tom, jak daleko je k milostivému létu.

*V tomto milostivém létě se každý vrátí ke svému vlastnictví. Když budete prodávat něco svému bližnímu nebo něco od něho budeš kupovat, nepoškozujete jeden druhého. Podle počtu let po létě milostivém budeš kupovat od svého bližního, podle počtu let, v nichž budeš brát užitek, bude prodávat tobě. Čím více let zbývá, tím vyšší bude kupní cena, a čím méně let zbývá, tím nižší bude kupní cena; bude ti prodávat podle počtu let, v nichž budeš brát užitek.*¹²⁸

Na veškerou prodanou půdu či lidi, kteří se zaprodali do otroctví, existovala povinnost nového vlastníka odprodat půdu či otroka zpět, jakmile se vzchopil k tomu, aby si ztracené vlastnictví vykoupil sám nebo za pomoci svých příbuzných. Kdyby toho nebyl schopen, musí otrok čekat padesát let a v létě milostivém bude propuštěn zdarma.

*Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vyjste u mne jen hosté a přistěhovalci.*¹²⁹

Tato ustanovení vyjadřují přesvědčení, že svobody a dědictví nesmí být žádný Izraelita zbaven trvale. V neposlední řadě nám tento systém připomíná, že žádné vlastnictví nebudeme vlastnit věčně a že pole, na kterém ořeme, není naše, ale Hospodinovo. Léto milosti znova zdůrazňuje, že jsme zde pouze poutníky, nic materiálního z tohoto světa nás nespasí, nic si nevezmeme a vše, co máme, je jen jistý druh pronájmu. Nicméně ekono-

¹²⁷ Jde o uvědomění, že zemi můžeme obhospodařovat, ale v poslední instanci jsme přece jenom „hosty a přistěhovalci“, kterým je země na vyměřený čas pouze pronajata.

¹²⁸ *Leviticus* 25,13-16.

¹²⁹ *Leviticus* 25,23.

micko-sociální dopady systému nemůžeme empiricky ohodnotit, protože nebyl nikdy dodržen.

K dalším sociálním ustanovením patřilo právo paběrkovat, jež za staro-zákonních dob zabezpečovalo těm nejchudším alespoň základní potravu. Kdokoli vlastnil pole, měl povinnost nesklízet ho do posledního zrna, ale nechat na poli zbytky pro chudé.

Až budete sklízet obilí ve své zemi, nepožneš své pole až do okraje ani ne-budeš po žni paběrkovat; zanecháš paběrky pro zchudlého a pro hosta. Já jsem Hospodin, váš Bůh.¹³⁰

Když budeš sklízet ze svého pole a zapomeneš na poli snop, nevrátíš se pro něj. Bude patřit bezdomovci, sirotku a vdově, aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal při každé práci tvých rukou.¹³¹

Dále měl každý Izraelita povinnost odvádět desátky z veškeré úrody. Měl si uvědomit, od koho veškeré vlastnictví pochází a projevit mu tím svůj dík. Šlo-li o úrodu, Hospodinu patřily prvotiny sklizně. Vše, co vyprodukovali, nepovažovali výhradně za svůj majetek, ale každý desátý snop odevzdali Hospodinu. Těchto deset procent se odvádělo chrámu. A každý třetí rok se desátky rozdělovaly vdovám, sirotkům a nemocným.¹³² Církevní instituce pak i v novozákonní době po staletí zastávala funkci sociální sítě.

Jako další faktor posilující sociální síť fungovaly almužny a různá jiná milosrdenství projevovaná chudým. Hospodin mnohokrát svému lidu skrze proroky připomínal, že chce „*milosrdenství, ne oběti*“. Jednalo se o dobro-volné dary s tím, že dárce byl v kontaktu s přijímajícím, a tudíž věděl, komu peníze dává, kdo je jak potřebuje a jak je používá.

Ojednotlivce, kterým zemřel chlebodárce (vdovy, sirotci), se podle Moj-žíšova zákona museli starat členové rodiny. Vdovu po zesnulém si musel vzít jeho bratr. První syn, který se jim narodil, byl považován za syna zesnulého manžela, a když vyrostl, o matku se staral. Za povšimnutí stojí, že vdovy po svých zesnulých mužích nic nedědily a občas se musely po ovdovění vrá-tit ke svým rodičům. Vdovy měly v období války právo na část válečné ko-

¹³⁰ Leviticus 23,22.

¹³¹ Deuteronomium 24,19.

¹³² Deuteronomium/SM-ft.

řisti a jejich peníze se v době ohrožení uschovávaly v chrámě, kde byly také často zaměstnávány jako pomocnice levitů. Celý Starý zákon a zejména kniha *Deuteronomium* na vdovy a sirotky pamatuje. Stojí pod zvláštní Boží ochranou a těm, kteří jsou k nim nelaskaví, hrozí Boží soud.¹³³

*Nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka; posadí je v kruhu knížat a za dědictví jim dá trůn slávy. Vždyť pilíře země patří Hospodinu, on sám založil svět na nich”**

Kdo utiskuje nuzného, tupí toho, kdo jej učinil, kdežto ctí ho ten, kdo se nad ubožákem slitovává.”¹³⁴

Kdo před křikem nuzného si zacpe uši, bude také volat, a odpověď nedostane.”¹³⁵ (...) Žádnou vdovu a sirotka nebudete utiskovat. Jestliže je přece budeš utiskovat a oni budou ke mně úpět, jistě jejich úpění vyslyším.”¹³⁶

Starý zákon do své oblasti sociální ochrany mimo vdov a sirotek zahrnuje také přistěhovalce.¹³⁸ Izraelci na ně měli uplatňovat stejná pravidla jako na sebe - neměli je pro jejich původ diskriminovat: „Budete mít jediné právo jak pro hosta, tak pro domorodce.”¹³⁹ Cizinci měli stejné právo paběrkovat jako jakýkoliv Izraelec. Je také zajímavé, že se k cizincům nikde v Bibli neodvolává jako k přistěhovalcům ani jiným hanlivým podstatným jménem. Všude se o nich mluví jako o hostech. Často se Izraelcům v této souvislosti připomíná, že i oni byli hosty v Egyptě a že se ke svým hostům mají chovat laskavě.

Ani svou vinici úplně nevysbíráš, nebudeš na své vinici paběrkovat spadaná zrnka; ponecháš je pro zchudlého a pro hosta.”¹⁴⁰

¹³³ Adolf Novotný, *Biblický slovník*.

¹³⁴ 1. Samuelova 2,8.

¹³⁵ Přísloví 4,31.

¹³⁶ Přísloví 21,3.

¹³⁷ Exodus 22,21-22.

¹³⁸ **Leviticus 25,47.**

¹³⁹ Leviticus 24,22.

¹⁴⁰ Leviticus 19,10.

Zapovězený úrok

Poslední sociální téma, nad kterým se pozastavíme, je problematika úroku. Neoddělitelnou součástí dnešní ekonomiky je bankovníctví, které by bez úroku fungovat nemohlo. Diskuse, zdali je pobírání úroku hříšné či nikoliv, trvala tisíciletí. Ve Starém zákoně platí pro Židy explicitní zákaz pobírání úroku od jejich bratrů - Židů.

Svému bratru [tj. Židovi] nebudeš půjčovat na úrok, na žádný úrok ani za stříbro ani za pokrm ani za cokoli, co se půjčuje na úrok. Cizinci můžeš půjčovat na úrok, ale svému bratru na úrok půjčovat nesmíš, aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal ve všem, k čemu přiložíš svou ruku na zemi, kterou jdeš obsadit.

Další přísné zákazy pobírání lichvy jsou např. v knize Exodus 22,24, Leviticus 25,36 nebo v Ezechielově prorocké knize, v kapitole 24. Křesťané si později tento zákaz vztáhli na sebe a dlouhou dobu bylo pobírání úroků zakázáno a veřejně trestáno. Nicméně půjčovat si občas musel každý a bez úroku mu nikdo nepůjčil. A jelikož křesťané paradoxem dějin považovali právě Židy za nečistý národ, bylo jim křesťanskými autoritami půjčování na úrok povoleno, či spíše přiknuto. Představovalo totiž jedno z mála povolání, které mohli ve středověké Evropě provozovat.

Starozákonní zákaz vymáhání úroku však byl zamýšlen jako sociální nástroj. Když si chudý v nouzi půjčí, neměl by být ještě navíc zatížen úroky.

Když tvůj bratr zchudne a nebude moci vedle tebe obstát, ujmeš se ho jako hosta a přistěhovalce a bude žít s tebou. Nebudeš od něho brát lichvářský úrok, ale budeš se bát svého Boha. Tvůj bratr bude žít s tebou. Svě stříbro mu nepůjčuj lichvářský, na poskytované potravě nechť vydělávat.^{TM2}

Funkce půjčky podnikateli k investičním účelům v té době nebyla příliš rozšířená. V tom případě by totiž zákaz úroku neměl etický smysl.

TM Deuteronomium 23,20-21.

^{TM2} Leviticus 25,35-37.

Kdo pracuje, sladce spí

Na rozdíl od Platonovi tradičně přisuzovaného negativního pojetí práce (manuální práce je vhodná jenom pro otroky)¹⁴³ se ve Starém zákoně práce nepovažuje za nic degradujícího. Naopak, jde o poslání člověka, dokonce jeho požehnání.

A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plod'te a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“¹⁴⁴

Ačkoliv není práce snadná,¹⁴⁵ má člověku přinášet radost a naplnění, Starý zákon nevolá po životě bez práce. Jedno z nejznámějších starozákonních požehnání zehnal „dílu tvých rukou“:

... aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal při každé práci tvých rukou.¹⁴⁶

Naopak zahálka, či doslova *scholé* (prázdnění), Platonem i Aristotelem tak ctěná vlastnost, byla odsuzována.¹⁴⁷

Zchudne, kdo pracuje zahálčivou dlaní, kdežto pilné jejich ruka obohatis (...). Sladký je spánek toho, kdo pracuje, ať jí málo nebo mnoho, ale boháčovi nedopřeje spánku sytost.“ (...). Kdo sází a kdo zalévá, patří k sobě, ale každý podle vlastní práce obdrží svou odměnu.“¹⁴⁸ (...) Lenocha usmrtí choutky, neboť jeho ruce odmítají práci¹⁴⁹

¹⁴³ Zajímavé je uvědomit si, že pokud budeme manuální práci chápat jako práci pro otroky a otroky jako stroje, nebyl Platon tak daleko od pravdy dnešní doby. Skutečně se dnes veškerá manuální práce přenechává strojům a práce, kde je třeba tvořivosti, rozumu či rozhodování svobodné vůle, je rezervována pro lidi. To byla i Platonova představa funkce svobodného člověka (ne-otrokal - intelektuální činnost).

¹⁴⁴ Genesis 1,28. Práce se mění v obtížnou až po prokletí Genesis 3,19.

¹⁴⁵ Genesis 3,19: „V potu své tváře budeš jíst chléb.“

¹⁴⁶ Deuteronomium 24,19.

¹⁴⁷ V tomto aspektu se Platon shoduje s Aristotelem. Oba považovali práci za nezbytnou pro přežití, měla se jí ovšem věnovat nižší třída, aby se jí elity nemusely obtěžovat a mohly se věnovat „záležitostem čistě duchovním - umění, filosofii i a politice“. Aristoteles dokonce považuje práci za „zkorumpovanou ztrátu času, která lidem pouze ztěžuje cestu k pravé ctnosti“. Roger, B.: *Historical Context of the Work Ethic*, str. 1.

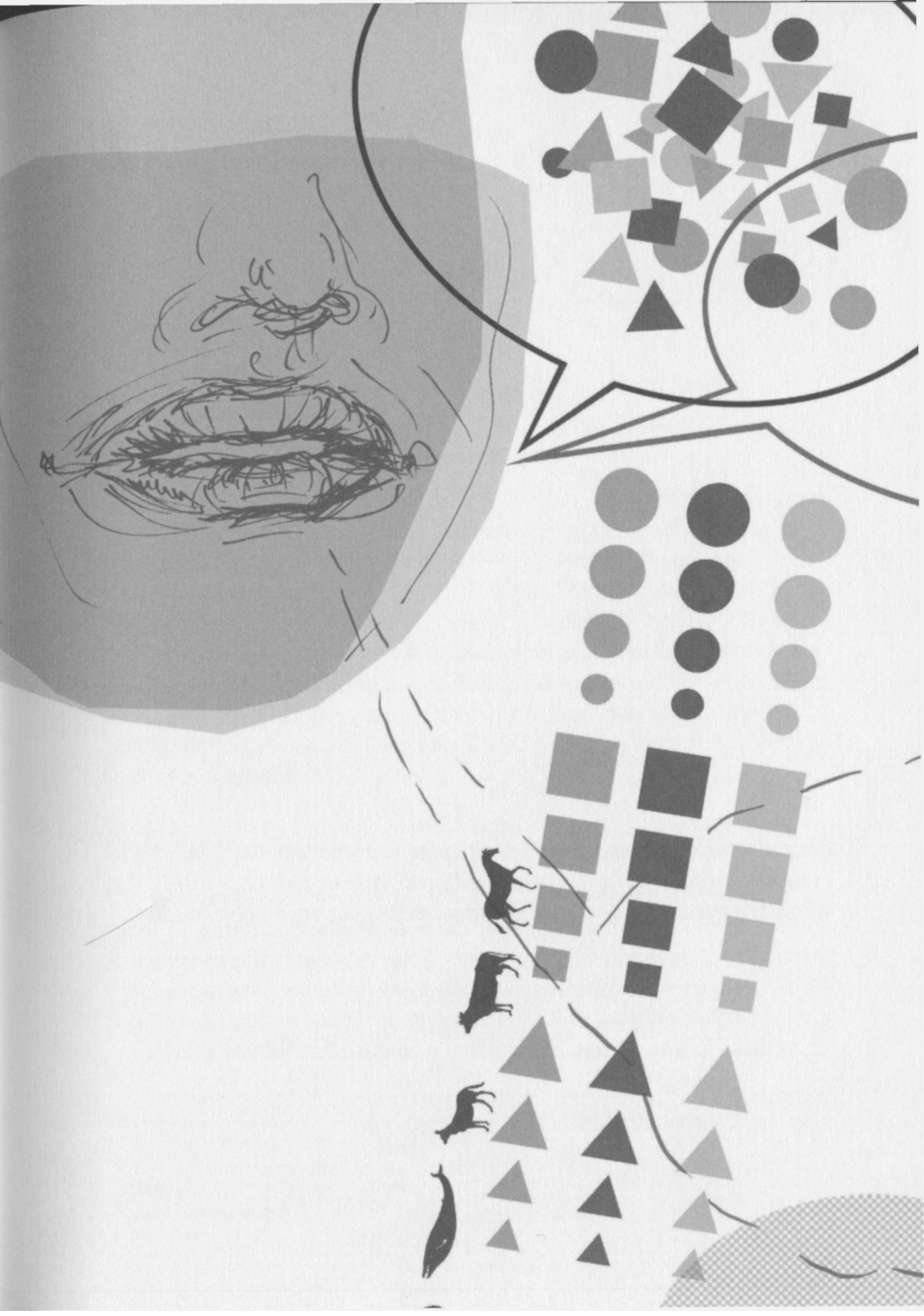
¹⁴⁸ fii/ow'10,4.

¹⁴⁹ Kazatel

¹⁵⁰ / Královská 3,8.

¹⁵¹ Přísloví 21,25.

Tolik tedy k dvěma kulturám, které naše současné ekonomické myšlení ovlivnily v jeho prvopočátku, přestože se jim v učebnicích dějin ekonomického myšlení příliš prostoru nedává. Další kapitoly již budou konvenčnější, nicméně budou v mnohém čerpat z výše napsaného.



*Život plný slasti je nemožný bez života plného pochopení,
zažitých morálních pravidel a spravedlnosti. A život plný pochopení,
morality a představ o spravedlnosti není možný bez života plného slasti.*

EPIKUROSO

Antičtí klasikové a „ekonom“

Epikuros

V antice se zrodila evropská filosofie, základy euroatlantické civilizace a v mnohém se zde inspirovala i ekonomie. Nebudeme schopni zcela pochopit morální vývoj *homo oeconomicus* bez porozumění sporu epikurejců a stoiků, neboť právě zde se zrodila filosofie, která se později stala neodmyslitelnou součástí ekonomie. Jedná se o hédonismus filosofa Epikura, kterému se později dostalo exaktnější ekonomizace a techničtější matematizace v rukou J. Banthama a J. S. Milla. Tak vznikl utilitarismus, učení, které položilo filosofický a matematický základ nauce o maximalizaci užítku v modelu *homo oeconomicus*. Nejdříve se ale krátce zastavíme u jiných raných filosofů.

Číslo jako podstata věcí

Klíčovou myšlenkou prvotní filosofické školy, školy iónské tradice, se výrazně inspirovala ekonomická věda. Tradici Iónské školy tvořilo hledání jednoho pra-principu všech věcí.¹⁵³ Pro nás je nejinspirativnějším filosofem Pythagoras, který podstatu světa spatřoval v „*číselných proporcích jeho forem*“. Tvrdil, zřejmě spolu s mnohými ekonomy posledního století, že „*číslo je podstata věcí*“.¹⁵⁴ Aristoxenos o Pythagorovi poznamenává: „*Zdá se, že*

¹⁵² Počátek filosofie se ještě nedávno definoval momentem oproštění od mýtu (o tomto tématu viz Rádi, E.: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, zejména strany 35-90).

¹⁵³ Pro ekonomy není bez zajímavosti, že Thales, nejstarší myslitel Iónské školy (někdy považovaný i za nejstaršího filosofa), se zároveň živil jako obchodník.

¹⁵⁴ *Filosofická čítanka*, str. 17.

*Pythagoras nade všechno vážil nauky o číslech (...) připodobňoval všechny věci k číslům.*¹⁵⁵ Bez zajímavosti nezůstává, že pythagorejci zároveň vytvořili číselnou mystiku.¹⁵⁶ Mimochodem právě v kombinování mystiky a vědy (v němž prý pythagorejci vynikali) vidí přední logik a matematik minulého století Bertrand Russell¹⁵⁷ klíč k dosažení filosofické dokonalosti.

Inspirativním myslitelem pro postmoderní filosofy a dynamické modely v ekonomii by se mohl stát Herakleitos. Na rozdíl od svých současníků pojímá realitu nestacionárně. Nehybnost, neemotivnost a statičnost byla v jeho době synonymem dokonalosti a božství. Až takto hluboko zřejmě sahají vědecké kořeny snahy ekonomů postihnout neustále se měnící realitu abstraktními, *neměnnými* principy. Z tohoto pohledu leží pravda v oblasti idejí, tedy teorií. Neustálými změnami porobený a nedokonalý empirický svět (svět jevů) naopak nevede k pravdě.

Postmoderní svět vědy vnímal Herakleita coby velkou inspiraci. Jeho představa reality jako *ohně neustálé změny* se stala podnětem A. N. Whiteheadovi při formulaci procesuální filosofie (která má i svou teologickou odnož)¹⁵⁸ a mnohým ekonomům může být podnětem ke kritickému zamyšlení o všudeplatných, neomylných a statických modelech. Obtíže přichází s otázkou: Jaký sebedynamičtější model použít, když nemůžeme vstoupit do téže řeky dvakrát? Když i Slunce se každý den mění?¹⁵⁹ Pokud materiální, relativně neměnné věci podléhají nejen ve fyzikálním, ale i v ontologickém smyslu - dynamickým změnám, co teprve jedinec či celá společnost? Jak vědecky zkoumat živoucí organismus, aniž bychom jej předtím museli usmrtit?

23. 58 B2 z Aristoxena u Stobaia, viz *Filosofická čítanka*, str. 17.

Zde jen pro dokreslení uvěříme pár příkladů, jak taková matematická mystika v prvopočátku vypadala: láska a přátelství, jakožto projevy harmonie, mají stejné číslo jako oktáva v hudbě, tedy číslo osm. Podstatou zdraví je číslo sedm. Spravedlnost udává čtverec, protože souvisí s odplatou, jež se má rovnat zločinu; sňatek definuje podle zakladatele matematiky číslo tři; vesmír jedna. Tato mystika se později stala základem starých snářů. Viz Rádi. E.: *Dějiny Filosofie - starověk a středověk*, str. 89.

B. Russell ve svém esej *Mysticism and Logic* ukazuje, jak již staří Řekové uvažovali vědecky a kombinovali vědecké pozorování se svými mytickými představami. Russell, B.: *Mysticism and Logic*, str. 20.

Být reálným znamená nacházet se v procesu změny. Kolem ontologicky zkamení, ztuhne, zastaví se - propadá do neexistence. Whitehead a Hartshorne, zakladatelé procesní filosofie, povolují stálost, tuhost či rigiditu u teorií - nicméně teorie nejsou reálné. Cokoliv tedy vnímáme jako reálné, musí procházet vývojem, procesem. Viz také Cobb, J., Griffin, D. R.: *Process Theology: An Introductory Exposition*, str. 14.

Russell, B.: *Mysticism and Logic*. str. 21.

Stoikové versus hédonisté

Snad nejlepší popis morálních systémů antického Řecka lze překvapivě nalézt u Adama Smithe, otce ekonomie, v knize *Teorie morálních citů*. V poslední, nejzajímavější části jeho monumentálního díla¹⁶⁰ najdeme vynikající studii filosofického myšlení starých Řeků. Smith rozděluje morální učení antiky na dvě rozdílné a de facto konkurenční školy, stoiky a hédonisty. Jejich ústřední spor tkví v odpovědi na otázku, zdali se vyplácí konat dobro. Lze kalkulovat s tím, že nám dobré skutky přinesou nějakou protihodnotu? Ze outgoing dobro koreluje s incoming dobrem?

Stoikové nespatořovali žádný vztah mezi dobrem a příjemností (užitkem, anglicky *pleasure* nebo *utility*),⁶ proto byl jakýkoliv kalkul předem zapovězen. Některé dobré skutky bývají odplaceny příjemností (zvýšením utility), jiné nikoli, ale konatel činu by měl zůstat k výsledku či dopadu svého jednání dokonale slepý. Moralita jednotlivce se posuzovala na základě dodržování pravidel, ať už z daného činu plynul jakýkoli výsledek.¹⁶²

Jinými slovy, moralita jednotlivých činů se posuzovala pouze z hlediska dodržení pravidel, nikoli výsledků či dopadů daného činu. Výsledek se měl jednoduše ponechat na Osudu.¹⁶³ Pokud se člověk zachová nemorálně, „*může mu úspěch přinést jen nepatrné uspokojení*“.TM Moralita daného činu se dle stoiků nenalézá v dopadech činu, zda zvýší či sníží utilitu, ale ve *správnosti činu samotného*. U daného skutku proto nesmíme dle stoiků analyzovat náklady či výnosy činu.

Dnes je Adam Smith považován za zakladatele klasické ekonomie, pro niž je cílená maximalizace užitku ústředním tématem. Sám sebe přitom

¹⁶⁰ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 395-430,

¹⁶¹ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 415.

¹⁶² „Moudrý člověk si nikdy nestěžuje na osud, který mu Prozřetelnost určila, nepovažuje vesmír za zmatečný jen kvůli tomu, když jemu vše nevychází. (...) Pokud má žít, žije; pokud má umřít, a příroda již pro něj nemá dalšího užítí, umírá (...) přijímá, spolu s učením stoiků, cokoli mu osud přivede do cesty. Bohatství a chudoba, radost či bolest, zdraví nemoc-vše je jedno.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 406.

¹⁶³ „Lidský život pro stoiky představuje hru, při které je třeba velká zručnost - ve které však hraje velkou roli náhoda (...) a celá radost ze hry povstává z toho, že se hraje dobře, zručně a férově. Pokud však i velice zručný hráč přes veškerý svůj um prohraje, například vlivem náhody, tento výsledek by měl být zdrojem radosti spíše než smutku. Neudělal přece ani jeden špatný či falešný tah (...) zcela si užil radost ze hry. (...) Pokud však na druhou stranu vyhraje špatný hráč, přestože podváděl, jeho úspěch mu nemůže poskytnout žádnou útěchu. Je zahanben vzpomínkou na všechnu faleš, již se dopustil. Nemůže si užívat hru ani v jejím samotném průběhu.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 409.

¹⁶⁴ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 409.

považoval za stoika. Tento antický filosofický směr propaguje¹⁶⁵ a obdivuje za to, jak se dokázal od užitkových křivek osvobodit.¹⁶⁶ (K paradoxu toho, jak je dnes Smithův odkaz chápán, se ještě vrátíme.)

Hédonistická škola, reprezentovaná zejména Epikurem, vyznávala přesný opak. Podle ní nejsou dobro či pravidla exogenně dány. Dobrota činu spočívá v *důsledku* skutku samotného - v užitku, který přinese. Jeho utilita se navíc posuzovala z osobního pohledu činitele. „*Zdrojem Epikurovy etiky je sobeckost, prostředkem vypočítavost. Vyšších nesobeckých pohnutek Epikuros neuznává. Jedině snad v přátelství se podle něho uplatňuje jistý nesobecký vztah.*...“¹⁶⁷ Užitek se tak stal hlavním předpokladem dobrého života a vodítkem při rozhodování o každém činu. Zatímco stoici nesměli důsledky svých činů kalkulovat (kdo je s to dohlédnout konce našich činů?), pro hédonisty (epikurejce) to bylo naopak *sine qua non* jejich morálky.¹⁶⁸ „*Tělesné radovánky a bolesti byly jediným konečným objektem přirozené touhy a odporu.*“¹⁶⁹ Epikurejci kladli rovnítko mezi dobrotu a užitek - moralita činu ležela pouze a výhradně v tom, jak se jim snížil nebo zvýšil osobní prospěch.¹⁷⁰

Je důležité zdůraznit, že epikurejci byli v tomto bodě zcela konsistentní a argumentovali tím, že veškerá utilita „*nakonec pochází z tělesných prožitků*“.¹⁷¹ Na druhé straně, tělesné prožitky definovali relativně široce a zahrnovali mezi ně i prožitky intelektuální. Hédonista měl užívat svůj rozum,

¹⁶⁵ „Těch pár zlomků, které nám z těchto antických časů zůstaly, tvoří snad ty nejpoučlivější a zároveň nejzajímavější pozůstatky antiky Duch a lidskost těchto doktrín dodnes stojí v celé své kráse proti skličujícím, žalostnému a uffiukanému tónu systémů moderních.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 415.

¹⁶⁶ „Mám-li se vypravit na moře, říká [stoik] Epiktetos, vyberu si tu nejlepší loď, nejlepší posádku a čekám na nej příhodnější počasí, jaké si mohu vzhledem k okolnostem a povinnostem dovolit. Prozíravost a vhodnost, tedy principy, které nám bohy dají k správnému vedení mého chování, mě k tomu samy dovedou. Ale nemohou po mně chtít více. A pokud, přes veškeré pečlivé přípravy, se zvedne bouře, kterou nebude ani loď ani posádka s to zvládnout, nebudu se vůbec starat o to, jak to celé dopadne. Vše, co bylo v mých silách učinit, jsem učinil. Mé přípravy a jednání nezavdaly žádný důvod pro smutek, špatnou náladu, úzkost, skličenosť nebo strach. Máme-li se utopit nebo bezpečně dosáhnout přístavu, to je Jupiterova starost, nikoli má. Nechávám to zcela v jeho rukou, nebudu se vůbec zatěžovat tím, jak se nakonec rozhodne. Přijmu se stejnou lhotejností a jistotou, cokoliv přijde.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 406.

¹⁶⁷ *Filosofická čítanka*, str. 49.

¹⁶⁸ „Vypočítavost a prozíravost byly dle této filosofie, zdrojem a principem všech ctností.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 434.

¹⁶⁹ „Ze tomu tak je a že jsme oběma těchto tužeb, [Epikuros] nepovažoval za nutné ani dokazovat.“ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 431.

¹⁷⁰ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 431.

¹⁷¹ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 432.

aby dohlédl až na konec svých činů v dlouhém horizontu. Neomlouvá ani neakceptuje krátkodobé prožitky: „*Život plný slasti (pleasure) je nemožný bez života plného pochopení, morálních standardů a spravedlnosti. A život plný pochopení, morality a spravedlnosti není možný bez života plného slasti (pleasure).*“¹⁷²

Zdroj Epikurovy etiky tvoří egoismus, prozíravost, kalkul a vypočítavost. I tyto principy (principy, na nichž stojí moderní ekonomie) ovšem dle hédonistů mají své výjimky. Princip egoismu například neplatí v případě přátelství, kde hraje roli primárního motivu našich činů vcítění se (sympathy).¹⁷³

Pokud bychom výše zmíněné chtěli vyjádřit technickým jazykem ekonomie, pak stoikové ohraničili prostor pro lidské jednání určitým „morálním omezením“ (podobně jako dnešní ekonomie pracuje s rozpočtovým omezením). Pro epikurejce se ovšem morální omezení zcela vytrácí a moralita se de facto implicitně zapracovává do užitkových křivek. Pouze vnější omezení (například rozpočet) mohou omezit zvyšování užitku. Na druhou stranu je však velkou výhodou hédonistického učení, že nemusí přebírat žádný exogenní, tedy zvenčí daný morální systém či soubor pravidel. Hédonistický princip si vytváří vlastní pravidla.

Další rozdíl mezi stoiky a epikurejci spočívá v relativizaci dobra jako takového. Dobro jakožto morální kvalita ztrácí v učení hédonistů svůj inherentní smysl a stává se pouze podmnožinou užitku. Ctnostné jednání může občas vést k vyššímu užitku a tehdy se má provozovat. Dobro se stává jen jakýmsi souborem pravidel, která mohou vést ke zvýšení užitku, což stojí zcela v rozporu s učení stoiků. Pokud bylo pro stoiky dobro důvodem veškerého jejich jednání a radost pramenila z dodržování pravidel (včetně zanedbávání výsledku), pak hédonisté tuto logiku zcela obrátili: dobrem se stalo dosahování užitku.

Jak již bylo řečeno, právě z této filosofie se později v rukou J. S. Milla¹⁷⁴ stává utilitaristické ekonomické učení hlavního proudu. Adam Smith naopak svou kapitolu o epikurejcích uzavírá slovy: „*Tento systém je, bezpochyb-*

¹⁷² Výběr z textů Epikurových, Filosofická čítanka, str. 52.

¹⁷³ „Přesto je myslitelné, že počátky přátelství je občas možno, dle Epikura, vysvětlit sebeláskou.“ Výběr z textů Epikurových, Filosofická čítanka, str. 49.

¹⁷⁴ MNI, J. S.: *Utilitarianism*, str. 6-8.

ností, zcela nekonsistentní s tím, co jsem se zde snažil postavit.⁷⁵ Hédonismus odmítá jako příliš jednoduchý pohled na svět. „Tím, že se Epikuros snažil všechny činy vysvětlit vypočítavostí, dopustil se něčeho, co je přirozené většině lidí, ale co se s velkou oblibou snaží pěstovat zejména mnozí filosofové, protože se domnívají, že tak nejlépe ukážou svou genialitu: je to tendence vysvětlit všechny jevy co možná nejmenším počtem zákonitostí.“⁷⁶

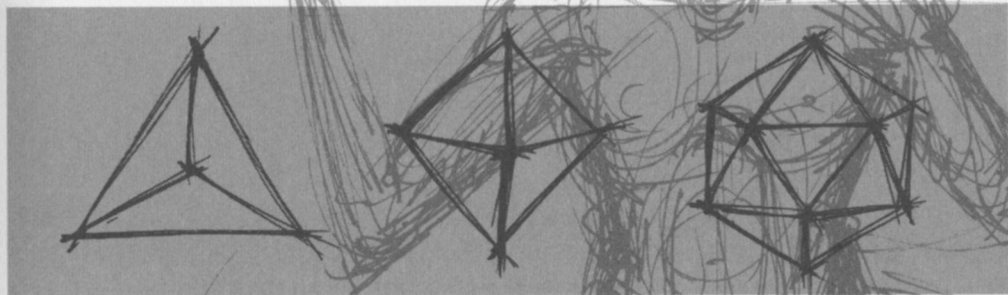
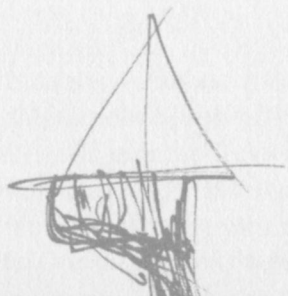
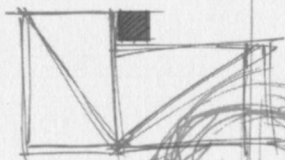
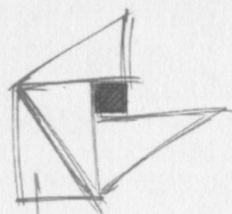
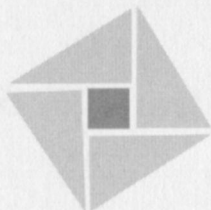
Stalo se nechtěnou ironií, že právě touto kritikou Adam Smith předpověděl budoucí vývoj ekonomického myšlení - dodnes princip sebelásky či egoismu považuje většina ekonomů za jediný hnací motor lidského jednání. Ještě větší ironií je, že se za otce tohoto principu pokládá Adam Smith.

Polární pnutí mezi učením stoiků a hédonistů v ekonomii dobra a zla zvýrazňuje nejzřetelněji Immanuel Kant, když tyto dvě školy opět postavil proti sobě jako dva stěžejní prototypy morality rozhodování.⁷⁷ Kant se ve své etice přidal na stranu stoiků, jejichž učení tak oživil, a dokonce sám zpřísnil. Do ekonomického myšlení se však tento směr nedostal.

⁷⁵ Smith. A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 436.

⁷⁶ Smith. A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 438.

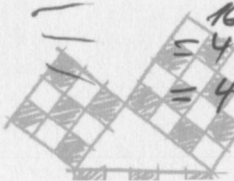
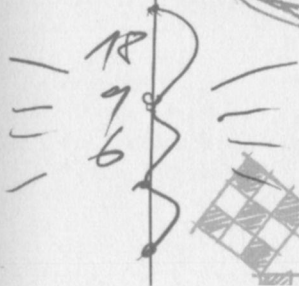
⁷⁷ viz například Kant, I.: *Introduction to the Metaphysic of Morals*.



$$5^2 = 5 \times 5 = 25$$



$$\begin{aligned} 16 + 9 &= \\ &= 4 \times 4 + 3 \times 3 \\ &= 4^2 + 3^2 \end{aligned}$$



*Historie evropské filosofie jsou pouze poznámky pod čarou k tomu,
co napsal Platon.*

A. N. WHITEHEAD

Platon: o askesi a komunismu

Platon i Sokrates si navzdory své velikosti vykoledovali mnoho kritiky za hospodářsko-politické učení, které se jim přisuzuje. V řadě ohledů se jejich dědictví stalo inspirací leckterým utopickým myslitelům a koneckonců i komunismu. Nejznámější Platonovo podobenství o jeskyni, ač mu Platon věnuje jen několik stránek, však na druhé straně staví základy jiného vnímání světa. Otevírá zároveň dveře do téměř mystické askese a počátků víry v abstraktní teorii.

Platon v podobenství popisuje, jak mnozí lidé prožívají celý život zajiati klamem stínů, jež považují za skutečné. *„U takovýchto lidí, děl jsem, by veskrze za pravdu neplatilo nic jiného než stíny těch umělých věcí.“*¹⁷⁸ Empirické jevy se pouze jeví a nepostihují skutečnou podstatu věcí, k nimž se lze přiblížit jen skrze abstraktní úvahy a modelovou racionalizaci. Pro *pro-zření* se musíme osvobodit od pout, která nás s tímto empirickým světem spojují. Člověk, který prozřel, *„z toho všeho by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl schopen dívat se na ony předměty, jichž stíny tenkrát viděl.“*¹⁷⁹

Tak *„filosofové jsou ti, kteří jsou schopni pochopit to, co zůstává vždy neměnné (...) nezůstávají při množství jednotlivých jevů pokládanych za existenci, ale jdou neochvějně svou cestou a neuspokojují svou lásku dotud, dokud nedosáhnou vlastní podstaty každé věci tou částí duše, jíž náleží něco takového dosahovat. Tak se přibližují k pravému jsoucnu a spojují se s ním, a tak plodí rozum a pravdu.“*¹⁸⁰

¹⁷⁸ Platon, *Ústava*, kniha VII.

¹⁷⁹ Platon, *Ústava*, kniha VII.

¹⁸⁰ Platon, *Ústava*, kniha VII.

Podle Platona leží pravda uvnitř nás, kam se vepisuje ještě před narozením. Hledáme-li ji, stačí se obrátit v meditaci do našeho nitra. Hledání pravdy ve vnějším světě, v empirii, je klamavé a zavadějící, neboť nás svádí na cestu sledování a zkoumání stínu. Skutečné věci se přitom nalézají uvnitř nás - připravené ke zhlédnutí - nikoli však našima očima či jinými klamavými smysly, ale *rozumem*.

Do světa se rodíme s vtištěnými idejemi, které musíme objevovat. V tomto smyslu se za celý život *neučíme* ničemu novému, jen *objevujeme* v sobě cosi, co ve skutečnostijíž známe.

V tomto kontextu není bez zajímavosti, že ani Descartes, obecně považovaný za zakladatele moderní vědy, nehledá pravdu ve vnějším světě, nýbrž vnitřní meditací, zahleděný do sebe, oprošťující se od klamání smyslů, paměti a jiných vjemů nebo jejich záznamů. Descartes ještě sehraje v našem příběhu důležitou roli, proto se k němu podrobněji vrátíme.

Edmund Husserl poznamenává: „*Vodítkem pro všechny tyto vývody jsou nutně takové principy, jež jsou čistému egu imanentnější než jsou mu vrozeny.*“⁸¹ Tak byla založena racionalistická tradice, která se později stala dominantní i v ekonomii a v její snaze vměstnat reálný svět do matematických modelů a exaktních křivek.

Zručnost v rozlišování skutečného a zdánlivého ilustruje Platon příkladem člověka, který vystoupí z jeskyně, nazře skutečnou podstatu věcí, a pak se rozhodne vrátit zpět.

A jestliže tehdy měli mezi sebou zavedeny nějaké pocty a pochvaly a dary pro toho, kdo nejbystřeji viděl předcházející stíny a nejlépe si pamatoval, které z nich obyčejně chodily napřed, které pozadu a které pospolu, a podle toho byl nejschopnějším předpovídat, co přijde, sotva by asi cítil po tom touhu a záviděl těm, kterým se u nich dostává poct a mocných postavení; naopak, jistě by mu bylo, jak praví Homeros, že by tuze rád chtěl „jako nádeník sloužit jinému, muži nemajetnému“ a raději by cokoli zakusil, než aby měl ony nejasné představy a oním způsobem žil (...)

Tu pak, kdyby zase musil posuzovat ony stíny a soutěžit s oněmi, kteří zůstali stále vězni (...), zdalipak by nebyl k smíchu a zdali by se o něm ne-

⁸¹ Husserl, E.: *Kartesiánské meditace*, str. 9.

říkalo, že přišel z té cesty nahoru se zkaženým zrakem a že to nestojí ani za pokus chodit tam nahoru? A kdyby se někoho pokoušel vyprošťovat z pout a vést nahoru, zdalipak by ho nezabili, kdyby ho nějak mohli rukama uchopit a zabít?"

K mystickému pohledu zjevené pravdy a nemožnosti sdělit ji jiným v jazyce hadačů stínů, není třeba nic dodávat. K tomu, jak tato filosofie ovlivnila náš příběh, se v kapitole o Descartovi ještě dostaneme.

Odříkání versus ekonomie

Svět není důležitý, tělo není důležité - nesejde na něm tolik (srovnejme se zemitou naukou Starého zákona). Zcela v duchu Platonovy představy jeskyně klamu se současný, empirický svět jeví jako sekundární, nezajímavý a nepodstatný. Má-li vůbec nějaký smysl, pak jen odvádět nás od duchovních věcí a intelektuálního uvažování. „Bohémství všeho druhu se mu přičilo,“¹⁸² píše o Platonovi český filosof Emanuel Rádi.

„Dokudžijeme,“ píše Platon v dialogu *Faidon*, „jen tehdy co nejbližší k vědění pronikneme, když se co nejvíc od těla odloučíme a nebudeme obcovat s ním, leda pokud toho nejhrubšího potřeba jest, a když se nedáme nakazit přirozeností jeho, nýbrž od něho čistí zůstaneme, až nás Bůh od něho vysvobodí. A tak, dočista jsouce zproštěni tělesné pošetilosti (...) poznáme samo o sobě vše, co čisté jest: to však zajisté je pravda.“¹⁸³

Nutno poznamenat, že tento axiom askese nebyl dominantním vyznáním většiny řeckých filosofů (např. již zmínění hédonisté) a že byl zcela jednoznačně převzat i ranými křesťanskými teology, zejména apoštolem Pavlem a Augustinem. Augustinovo pojetí těla jako vězení duše (viz dále) vyzní v tomto kontextu pouze jako očividný dodatek k výše zmíněnému Platonovu citátu.

Tak se do evropských dějin dostává dualismus ducha a těla, idejí a hmoty. Tělo a materiální se od té doby dostává do protikladu k vyššímu duchovnu a tělesným je pohrdáno, potlačováno a vše materiální je margina-

¹⁸² Platon, *Ústava*, kniha VII.

¹⁸³ Rádi, E: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 157.

¹⁸⁴ Rádi, E: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 183.

lizováno. Implikace pro ekonomii se nabízí sama. Asketická společnost, která na rozdíl od té naší efektivní poptávku po statcích utlumuje, se nikdy nemůže vyvinout do vysokého stadia specializace. Asketická společnost, jejíž jedinci poptávají pouze naprosto nezbytné statky, by nikdy nebyla schopna (a ani by o to nestála) dosáhnout vysokého materiálního blahobytu. Koneckonců ani ekonomie, věda, která se stará zejména o uspokojování nenutných potřeb, by se jistě zdaleka nevyvinula do podoby, v jaké ji známe dnes.

Platon se stavěl velmi odtaziť i k nabídkové straně ekonomiky, tedy k výrobě statků. Manuální práce, produkce, čpěla nečistotou a byla vhodná jen pro nejnižší třídu lidí či ještě lépe otroků. Ideál se skvěl v intelektuální a duchovní kontemplaci. V zahledění se sama do sebe, kde tkví odpověď, klíč k pravdě, to znamená i k dobrému, šťastnému životu.

Pro ekonoma nese odsouzení tělesných radostí - utility - jasný význam. Ideál nespočívá v konzumu a produkování statků, ale v oproštění se od obojího.

Elitní třída a „mystické zření absolutna“

Ve svém - jak tvrdí Rádi - nejhlubším spisu *Ústava* líčí Platon své představy o ideálním státu. Jeho učení prošlo tolika dějinnými kontroverzemi a polemikami, že by samostatné studium vydalo na celou knihu, ne-li přímo knihovnu. I v tom nacházíme doklad, jak významně ovlivňovalo Platonovo myšlení vývoj evropské kultury a také ekonomie. Rádi podotýká, že ačkoli „jeho politické experimenty selhaly, měly však světodějinný význam: podle jeho plánu je organizována katolická církev a na jeho Ústavu vzpomínají i komunisté“.¹⁸⁵

Ideální společnost dělí Platon do tří zřízení, reprezentujících lidské vlastnosti - třída vládců zastupuje rozum, třída válečníků ztělesňuje odvalu a třída řemeslníků představuje smyslovost. Vládnoucí třída nezná soukromého majetku, nezná vlastní zájem ani svou individualitu.

Jinými slovy panovalo zde společné vlastnictví a vládnoucí elita se nesměla vdávat či vychovávat děti. /?e-produkce byla zajišťována téměř

¹⁸⁵ Rádi, E: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 160.

laboratorně a výchova dětí byla svěřena speciální instituci. Neexistovalo dědictví. Majetek byl jednoznačně pojímán negativně a vyšší třídy by se takovýmito záležitostmi neměly vůbec zabývat. Podobně jako ve známém románu *1984* od George Orwella se majetek hodil jen pro přízemní proletářskou třídu.

Elitní třída vládců se měla zabývat co možná nejčistší filosofií. Ovšem ještě v radikálnějším pojetí, než kam sahá dnešní představa osvíceného vládce filosofa. Ani starání se o pozemské věci by nemělo být výplní času vládnoucí elity. Platonův státník bude skutečným filosofem teprve tehdy, pokud by se „*nestaral o přístavy a hradby a daně a jiné takové nicotnosti*“,¹⁸⁶ Vládce se má odevzdávat nezaujatému hledání idejí a „*mystickému zření absolutna*“.¹⁸⁷

Práce, jakožto odpudivé zaměstnávání lidského ducha tělesnem, se ponechává pouze sféře pracujícího lidu. Tato nejnižší společenská třída může vlastnit materiální statky, může se oddávat rodinnému životu a mít své vlastní děti, zatímco vládci a vojáci žijí komunitárně a zcela bez osobního vlastnictví.¹⁸⁸

Platon se tedy dopouští podobné věci, kterou jsme viděli v *Eposu o Gilgamešovi*, kde si totalitní vládce Gilgameš činil nárok na celého člověka (a tím z něj dělal robota/robotníka). Odpírá mu i emotivní a společenskou stránku (manželky a děti). Platon obětuje jednotlivce ideji, podobně jako se Gilgameš odevzdá stavbě zdi. Vůle jednotlivce se nesmí odchylovat od všeobecné vůle státní. Platonova společnost je společností plánované ekonomiky, vseje zde určováno státem - volba povolání, výchova dětí, dokonce i básnictví bude probíhat pod dozorem státu, aby se například nekazila mládež.¹⁸⁹ Platon považuje za nejlepší státní zřízení království a jakožto občan vzdělaných Athén je velkým obdivovatelem Sparty, totalitního vojenského státu.

Nikdo, ani Aristoteles, neměl v dalších stoletích takový vliv na vývoj ekonomického myšlení jako Platon. Důvody, zdá se, jsou dva. Za prvé se Platonovo učení dobře snoubilo s raným učením křesťanským, za druhé se

¹⁸⁶ Rádi, E: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 184.

¹⁸⁷ Rádi, E : *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 185.

¹⁸⁸ *Filosofická čítanka*, str. 32.

¹⁸⁹ Rádi, E: *Dějiny filosofie - starověk a středověk*, str. 186.

Aristotelovy spisy evropským učencům na mnohá staletí ztratily a znovuobjeveny byly až v době Tomáše Akvinského. Záhy uvidíme, jak Akvinský coby věrný Aristotelův stoupenec prošlapával v rámci křesťanského myšlení alternativní cestu k Platonově asketismu - a vrátil filosofii pozemská témata, které nám dovolí na naší cestě dějinami ekonomické antropologie dále pokračovat.



Je psáno: „Nejen chlebem bude člověk živ.“

BIBLE, NOVÝ ZÁKON

Křesťanství: duchovní bytost v materiálním světě

Teprve v éře křesťanství se základním myšlenkám židovské víry dostalo takového ohlasu, že začaly významně ovlivňovat dějiny celé západní civilizace. Křesťanství staví na judaismu, přejímá některé prvky řeckého myšlení a přidává svou zcela novou dimenzi spásy. V této podobě se z něj stává víra, která se stala zcela neodmyslitelnou součástí vývoje euroamerické civilizace v posledních dvou tisíciletích.

Ekonomii se Nový zákon přímo nevěnuje, ani ji nepokládá za samostatný ucelený předmět zkoumání. Jako nejrozšířenější náboženství západní civilizace ovšem křesťanství mělo na formování moderní ekonomie rozhodující vliv. Křesťanství ve své době zásadně ovlivňovalo všechny sféry života, ekonomii nevyjímaje. Proto měla víra zejména v normativních otázkách rozhodující slovo. Téměř by se dalo říci, že bezprostředně za hranicemi pozitivismem zabrané půdy dodnes plane starodávný etický boj, se kterým se střetávalo lidstvo po celou svou historii a ve kterém významně figurovaly křesťanské hodnoty a vidění světa.

Augustinův asketismus a Akvinského zemitost

Přestože bylo antické myšlení kolébkou euroamerické filosofie, obsahovalo v sobě mnoho prvků, které by šlo jen stěží spojovat s ekonomikou v dnešní podobě. Zejména v Platonově učení nalezneme silné tendence k totalitě, pohrdání tímto světem, asketismem, prací atd. Platonismus a novoplatonismus ovlivnily křesťanství natolik, že tyto tendence křesťanství v obecné rovině přejalo. Mezi klíčovými osobnostmi, které určovaly podobu křesť-

řanské Evropy a posouvaly její vývoj, figurovali Augustin a Tomáš Akvinský.¹⁹⁰ Proto se v této kapitole budeme věnovat zejména jim. V raných dobách křesťanství (zvláště pak v učení svatého Pavla, které bylo podstatně ovlivněno řeckou filosofií), vládl velice negativistický přístup ke světu a k viditelné realitě, respektive ke všemu, co bylo materiální a s materiálem operovalo.¹⁹¹

Samotné pnutí mezi přijímáním světa a jeho marginalizací vyčteme i v mnoha částech Nového zákona, ač se Ježíšovo učení nestaví vůči světu apriorně negativně. Koneckonců hlavní obsah Ježíšova evangelia tvořila mnohokrát opakovaná zpráva, že „*Boží království je zde*“, tedy ve hmotném světě. Apoštol Pavel ovšem toto pojetí výrazně posouvá směrem k řeckému smýšlení a dokonalý svět pro něj leží kdesi daleko, mimo materiální, v prostoru platónských idejí. Místo Ježíšova Boží království je tady, jako by Pavel říkal: „*Boží království je tam*.“¹⁹² Pavel vyzývá k ukřižování tělesných vášní a sklonů, k umrtvování skutků těla.¹⁹³ Pobyt na tomto světě pro něj neskýtá nic dobrého, je pro něj utrpením („*smrt je pro mě zisk*“) a jediný důvod k bytí na tomto světě spatřuje v možnosti pomáhat svým bratřím.¹⁹⁴ Materiální svět vnímá jako zbytečné místo, jehož jediný smysl spočíval v přípravě na nebeský svět, který má teprve nastat.

I Augustin navazuje na platonismus¹⁹⁵ a ve stávajícím světě vidí pouhý přelud, hru stínů, které pouze vyprávějí o *skutečně existujícím* světě -

⁹⁰ Podobně též Rádi, E: *Dějiny Filosofie - starověk a středověk*, str. 5: „Augustin a Tomáš Akvinský jsou dva sloupy organizace katolické.“

⁹¹ Sousedík, S.: *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, str. 7-9 cituje Augustinův text *O idejích*.

⁹² Průnik platónského pohrnutí materiálem do křesťanství je velice zajímavým a obširným tématem, kterým se zde však bohužel nemáme prostor zabývat do hloubky. Ježíš a všichni jeho učedníci byli Židé a vyrůstali v židovském způsobu vidění světa. Tento svět pro ně nebyl čistým zlem a tělo nebylo vězením ducha. Koneckonců hlavní zpráva Ježíšova evangelia zněla: „Boží království je mezi vámi“ (*Lukáš 17,21*), tedy na tomto, materiálním světě. Průnik řeckých prvků se ukazuje až v učení svatého Pavla, který byl sám, jako římský občan, vzdělán v řeckém myšlení. Pavel zaujímá ke světu a tělu mnohem pohrdlivější postoj.

⁹³ Viz *Pavlov spis Římanům 8,13*: „Nebo budete-li podle těla žít, zemřete; pakli byste Duchem skutky těla mrtvili, žítí budete.“ (Kralický překlad) Nebo jinde: „Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad (...)“ Dále například: „Ti, kteří náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali sami sebe se svými vášněmi a sklony.“ (*Galatským 24*).

⁹⁴ „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk. Mám-li žít v tomto těle, získám tím možnosti další práce. Nevím tedy, co bych vyvolil, táhne mne to na obě strany: Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší, ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás.“ (*Filipským 1,21-24*). Nebo jinde: „V této důvěře chceme raději odejít z těla a být už doma u Pána.“ (*2. Korintským 5,8*).

⁹⁵ Konkrétně například v knize *Vyznání*, kniha VII.

viditelné pro něj nepředstavuje realitu (což se v mnohém podobá občasným extrémům racionalistického pojetí světa, který nadřazuje abstrakci nad realitu). Nejedná se přímo o dualismus ducha a těla, ale přesto Augustin chápal tělo jako „závaží duše“.¹⁹⁶ Samo toto pojetí znamenalo, že ekonomii se mnoho významu nepřisuzovalo. Evropa musela počkat na jiného velikána, jenž křesťanský svět opět postavil na obě nohy a dal mu nejen duchovní, ale i světskou, materiální podporu, na Tomáše Akvinského.

Zajímá-li nás ekonomická antropologie, je přirozené, že v této práci bude argumentačně dominovat spíše myšlení Tomáše Akvinského než Augustinovo, který se věnoval jiným - duchovnějším - tématům a na ekonomii mu nezbylo tolik prostoru.

Aristotelovy spisy, jež vnímaly svět poněkud reálněji, byly v Evropě objeveny až v době sv. Tomáše a pohlíželo se na ně jako na hrozbu pro augustiniánský smýšlející křesťanství. Tomáš se těchto témat nejenže neštít, ale přičinil se, aby se pomalu začalo dostávat „i světským věcem laskavého povšimnutí“.¹⁹⁷ Podobně jako Augustin zapracoval myšlenky platonismu do křesťanství, činí totéž Tomáš Akvinský s myšlenkami Aristotelovými (ve svých spisech se na Aristotela odvolává téměř neustále - coby na Filozofa¹⁹⁸). Jedním z hlavních přínosů Tomáše Akvinského bylo postavení alternativy augustiniánskému novoplatonismu, který podpíral učení církve po tisíc let.¹⁹⁹ „Překřtěním“ Aristotela vytvořil Tomáš systém, který pohlížel na stávající svět výrazně přátelštějším okem než do jeho doby naprosto do-

¹⁹⁶ *Město Boží*, kniha 19, kapitola 17: „Až dosáhneme onen pokoj, uvolní tento smrtelný život místo věčnému a naše tělo již nebude tímto živočišným tělem, jehož nepravosti jsou závažím duše, ale naše duchovní tělo již nebude cítit jeho touhy (...)“ Na druhou stranu je nutno uvést, že v Augustinových textech lze cítit snahu oprostit se od extrémní formy platónského a plotinovského dualismu těla a duše, ve kterém tělo nemá jiných než negativních konotací. Podrobnější a jemnější rozlišení lze konkrétně nalézt v Augustinově Výkladu k Žalmu 142, osmému verši. Podrobněji viz například Sipe, D.: *Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine*.

¹⁹⁷ Falckenberg, R.: *Dějiny novověké filosofie*, str. 11.

¹⁹⁸ Přestože Tomáš přijímá od Aristotela valnou část učení, nepřebírá ji nekriticky a bylo by silným zjednodušením tvrdit, že tomismus představuje jen „převlečený“ či „překřtěný“ aristotelismus. Cituje Aristotela proto, aby nemusel zbytečně opakovat již provedený důkaz, nikoli ze slepé úcty ke slovům, jež vyřkl Filozof. Na rozdíl od svého současníka Siegera z Brabantu, který se nechá slyšet, že se musí „více dbát na to, aby byl zjištěn názor Filozofův, než o pravdu“, jde Tomášovi právě o obhajování pravdy, nikoli Aristotela. Tomáš v jistých bodech naopak poukazuje na chybné argumentace Aristotela a v některých otázkách se přidržuje názoru Augustina nebo novoplatonika Dionýse Areopagita.

¹⁹⁹ „Pravda je ta, že historická církev byla na počátku platónská - až příliš platónská.“ Chesterton, G.K.: *Svatý Tomáš Akvinský*, str. 38.

minující augustinianismus. Svět byl předtím často ztotožňován s rajonem zla. Jedna z dobových výtek vůči Tomáši Akvinskému, která tento moment nevědomky, ale velice výstižně postihuje, zněla: „*Osobuje si božskou moudrost, ačkoliv se mnohem lépe vyzná ve světských věcech.*”²⁰⁰

Platónské myšlení má v oblibě představu vzestupu k Božímu *neměnnému* bytí přes stupňovitou hierarchii, seřazenou víceméně podle svázanosti s hmotou (která je naproti tomu v téměř *neustálé proměně*). Tomáš Akvinský naopak říká: „*Vše, co existuje - ať je živé či neživé, hmotné či duchovní, dokonalé či ubohé, dokonce ať je to dobré či zlé - vše, co má bytí, mne bezprostředně konfrontuje s prazákladní skutečností Boha. Tento svět je nejen dobrý, je posvátný.*”²⁰¹ Tomáš nás učí chovat neuvěřitelný respekt ke *všemu* stvořenému; stavět se kladně ke všemu, co existuje.²⁰² Řečeno slovy Tomáše Akvinského,²⁰³ „*dlužno nazvat samo bytí dobrem*.” Bůh je ve všech věcech.²⁰⁵ Z ontologického hlediska chápal Tomáš Akvinský hmotný svět jako naprosto *redný*; svět pro něj nebyl jen přeludem, stínem, pastí, testovacím působištem zla, nedokonalým předskokanem světa skutečného. Je mnohem optimističtější vůči možnosti používat rozum a přírodu k tomu, aby zde na světě mohl být vybudován systém podobný Božímu království.²⁰⁶

Tomášova oslava reality

Tomášovi se jevilo naprosto smysluplné zabíhat do detailů problému tohoto světa.²⁰⁷ Stejně jako jeho vzor Aristoteles byl s to napjatě naslouchat stvoření a věnovat se každému detailu, který si zaslouží pozornost. O jeho smyslu pro chození světem s hlavou nikoli v oblacích, ale s lupou blízko u země svědčí tisíce svazků systematizovaných poznámek, které simultánně zaznamenávali jeho čtyři písaři. Tomáš Akvinský šel v tomto směru do-

²⁰⁰ Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*. str. 110.

²⁰¹ Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*. str. 128.

²⁰² Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*, str. 126.

²⁰³ Sám Tomáš v III. knize *Tomáš Akvinský*, kapitole 7 s radostí zvolává, že se „tím vyvrací blud manichejců, kteří tvrdí, že některé věci jsou od přirozenosti špatné”.

²⁰⁴ Akvinský, Tomáš: *///. kniha Sumy proti pohanům*, kapitola 4.

²⁰⁵ Akvinský, Tomáš: *Summa Theologica I.*

²⁰⁶ Paul E. Sigmund: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, str. 102.

²⁰⁷ Novák, M.: *Duch demokratického kapitalismu*, str. 18.

konce dál než Aristoteles. Aristoteles tvrdil, že svět byl Bohem zformován z /?re-existující hmoty, která nepředstavovala subjekt Božího stvoření, ale materii, z níž Bůh jednotliviny pouze zformuloval. Tomáš, zcela v souladu s učením judaismu, zůstává přesvědčen, že i tuto „prahmotu“ stvořil Bůh a že i ona je dílem *dobrého* Božího stvoření.²⁰⁸ „*Neboť všechno, co Bůh stvořil, je dobré.*“²⁰⁹

Tato nenápadně vyhlížející otázka má nedožrnné důsledky zejména pro ekonomii. Pokud Bůh tvořil z ničeho, ex nihilo, pak i hmota musí být dobrým Božím stvořením. Z tohoto pohledu hmota, realita a svět představují dobro - má tedy cenu se jimi zabývat, vylepřovat je a věnovat se i neduchovním věcem. Jestliže však Bůh netvořil z ničeho, ale formoval již existující hmotu, kterou nestvořil a která zde byla před ním, pak na realitě zůstává dobrým pouze její duchovní rozměr a dalším nemá smysl se zabývat.

Ekonomie, jak ji známe dnes, je možná jen ve světě, který nechápe materiální věci jako pouhé zdržení, překážku, klamnou bludičku při cestě za vnitřním duchovním. Postavením člověka jako duchovní bytosti v materiálním světě se bude věnovat následující text.

Duchovno versus materiálně

Křesťanské učení vidí člověka jako bytost především duchovní. Známa věta „*nejen chlebem bude člověk živ*“²¹⁰ toto vnímání dobře demonstruje. Ačkoliv Ježíšova věta poukazuje na to, že člověk nežije *pouze* z materiálních statků, nikterak se v ní nenaznačuje, že člověk je natolik duchovní bytost, aby se snad mohl obejít bez nich. Otázka „chleba“ se i v křesťanství staví jako jedna ze základních otázek lidstva, jež zůstává závislé na vnějším, *materiálním* (nejen duchovním) zabezpečení.

Samotný fakt, že potřebujeme vnější, materiální faktory, abychom v sobě udrželi život, znamená důvod zabývat se také ekonomikou. Po dobu „bytí na tomto světě“ je nezbytně nutné znát povahu světa, zkoumat jej, reagovat na něj a tam, kde možno, jej opatrně přetvořovat. K tomu potřebuje-

²⁰⁸ Akvinský, Tomáš: *Summa Theologica* I. 0.44, A2, corpus.

²⁰⁹ /./ kniha *TímoteovUfi*.

²¹⁰ MatoušAA

me materiální svět, který uspokojuje naše potřeby, alespoň zčásti pochopit, k čemuž slouží ekonomie.

Člověka v křesťanském učení stvořil Bůh. Je něčím, čím žádný jiný stvoření (nerosty, rostliny, živočichové) nemůže být. Člověk představuje dokončení Božího stvoření - je Božím obrazem. Podobá se Bohu nejen tvořivostí, svobodnou vůlí a rozumem, ale i důstojností, jež by mu neměla být odpírána. Ke každému člověku máme z tohoto hlediska chovat úctu. V Matoušově evangeliu říká Ježíš: „*cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“²¹¹ Zde nacházíme prvek soucítění se slabšími, v němž bychom měli Boha napodobovat. Podle knihy Genesis představuje člověk pány přírody.²¹² Abychom však lépe porozuměli křesťanskému vnímání vlastnictví, pojem „pána“ chápejme ve smyslu zahradníka či správce, nikoli svévolného ničitele bez jakékoli odpovědnosti. Všechno, co člověk vlastní, získal od Hospodina. Bible čtenáři stále připomíná, že lidé jsou na zemi jen poutníky a svěřený majetek *obhospodařují*²¹³ nejsme suverénními vlastníky a nemáme právo, v extrémním slova smyslu, *abusus*.

Zasej své talantoi

To ale neznamená, že jsme povoláni k nečinné opatrnosti nebo asketické pasivitě. Nejlépe to ilustruje Ježíšovo podobenství o hřivnách (neboli řecky *talantoi* - talentech) v Matoušově evangeliu, které vypráví o dělníkovi, jenž svůj váček peněz namísto investování zakopal do země a svému pánovi později nepřinesl částku ani o běžný úrok vyšší, než jaká mu původně byla svěřena. Dělník byl tvrdě pokárán. Co se týče bohatství a nakládání s ním, již Aristoteles však poznamenal, že *rovnost v něčem neznamená rovnost ve všem*.²¹⁴ Rovnost ve stvoření ještě neimplikuje rovnost v majetkovém bohatství, slávě či moci. Ačkoliv v celé Bibli cítíme silně prvek sociálního soucítění, nenajdeme zmínku, že by všichni měli mít všeho stejně.

²¹¹ Maře * 25,40.

²¹² I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ [Genesis 1,26].

²¹³ Sokol, J.: *Člověk a svět očima Bible*, str. 71.

²¹⁴ Aristoteles, *Politika*, pátá kniha.

Jak nicméně napovídá úvodní citát této kapitoly, člověk není živ ani uspokojován pouze materiálními statky tohoto světa. Zůstávají k jeho životu dojisté míry nezbytné, ale k plnohodnotnému životu nestačí.^{2.5} Křesťanství klade důraz na jiné, nemateriální věci, s kterými nelze obchodovat (a tudíž zde neexistuje směna - základ ekonomie). To, že chudá vdova vhodí do sbírky dva haléře, považuje Ježíš za hodnotnější vklad než zlaté dary bohatých. Přitom křesťanství materiální stránku života respektuje, neopovrhne jí a Ježíš při otázce, zda se mají vůbec světské daně odvádět, pohlédne na podobiznu na líci mince a odpovídá: „Coje císařovo, císaři.“^{2.6} Člověk je tedy duchovní bytost, která však žije v materiálním světě, na nějž má jistým způsobem reagovat.

Tělo a jeho touhy

Pojem těla a tělesnosti - rozuměj tělesných potřeb a tužeb - představuje jedno z klíčových témat křesťanství a má nedozírný dopad na ekonomii. Má se tělesným touhám dát volný průchod (a omezovat je pouze hranicí rozpočtového omezení, jak to činí dnešní ekonomie), neboje poptávku (touhy) našeho těla třeba naopak potlačovat a jeho touhy minimalizovat?

Apoštol Pavel píše: „*Nebo budete-li podle těla živi, zemřete; pakli byste Duchem skutky těla mrtvili, živi budete.*“^{2.7} Vždyť „*Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad...*“ a „*Ti, kteří náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali sami sebe se svými vášněmi a sklony.*“^{2.8} Odpověď na tuto otázku přináší nedohledné důsledky do celé poptávkové strany ekonomie. Budeme-li jakoukoli nadbytečnou tělesnou poptávku považovat za hříšnou a cílem každého křesťana bude se od svých tělesných, materiálních tužeb oprostit, jak může vzniknout sofistikovaná tržní společnost?

V asketickém duchu se křesťanství nese po celé první tisíciletí svých dějin. Teprve Akvinský kontruje Augustinovu tvrzení, „*aby duše mohla být*

^{2.5} Toto pojetí též zajímavě rozebírá Martin Buber v knize *Já a Ty*.

^{2.6} Lukáš 20,25 „Rekl jim: „Odevzdejte tedy to, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“

^{2.7} Apoštol Pavel v dopise *Římanům* 8,13 (Kralický překlad).

^{2.8} Apoštol Pavel v dopise *Galatským* 5,17 a 24.

šťastná, musí být oddělena od všeho tělesného,”²¹⁹ myšlenkou, že duše odloučená od těla se nepodobá Bohu o nic více než duše v těle.²²⁰ Tělesnost tedy nemá být negativní, Tomáš ji naopak činí legitimní. To znamená ve světě platonismu pozdní scholastiky naprostou novinku. I smyslovost (skrže kterou se generuje poptávka po materiálních předmětech uspokojujících danou touhu po statcích tohoto světa) neznačí nutně něco hříšného: schop-

221

222

nost hněvuje dobrá; schopnost pohlavního stykuje dobrá. Podobně bychom mohli citovat dále.²²³ Svět tedy není nečistý a styk s věcmi, jež může nabízet, neposkvřňuje duši člověka.

Používání většího než potřebného množství věcí (přebytek) nepovažuje Tomáš za nic zlého. Nejedná-li se o vyslovený hřích či zneužívání (např. opilost nebo obžerství), můžeme dary tohoto světa víceméně svobodně přijímat ke svému užitku. Iv Tomášově učení je vidět silný vliv Aristotelův, který za největší ctnost, jedinou, již nelze hnát do extrému a učinit z ní hřích, považuje *střídmost*. Na rozdíl od Platona či Augustina se Tomáš neodvrací od světa jako asketa, nýbrž zaujímá kladné stanovisko ke všemu skutečnému, materiálnímu.²²⁴ Učení o podřadnosti věcí materiálních a opovrhování světem s jeho nabídkou se začalo vytrácet z povědomí křesťanů, kteří tvořili naprosto dominantní podíl tehdejší populace.²²⁵ Jak píše Tomášův životopisec Chesterton, „*Bůh stvořil člověka tak, že je schopen vejiti ve styk se skutečností, a co Bůh spojil, člověk nerozlučuj*”.

V podání Tomáše Akvinského přihlížíme něčemu, co by se dalo nazvat požehnáním a emancipací dnes běžného vnímání ekonomického chování. Křesťanství samo si prošlo trnitou cestou od židovské zemitosti přes řecký spirituální asketismus a odvracení se od materiálního světa ke světu duchovnímu a zpět „na zem” právě v rukou Tomáše Akvinského.

²¹⁹ Augustinův názor citovaný v *Summa Theologica*, Ia-IIae. Q4, A6. corpus. Původně citát z Augustinova *City of God*, XXII, 26.

²²⁰ Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*, str. 111.

²²¹ Akvinský, Tomáš: *Summa Theologica* Ia-IIae. Q.23, A1 R.0.1; Q.23, A3.; I Q.81, A.2.

²²² Akvinský, Tomáš: *Summa Theologica* Ia-IIae. Q.153, A2.

²²³ Dále viz Akvinský, Tomáš: *Summa Theologica* Ia-IIae. Q.153, A2.

²²⁴ Zde se naráží na Tomášův empirický spíše než racionalistický přístup ke světu.

²²⁵ Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*, str. 48.

²²⁶ Chesterton G.K.: *Svatý Tomáš Akvinský*, str. 102.

Ekonomie dobra a zla v Novém zákoně

Otázka, proč konat dobro (a zdali se to ekonomicky vyplácí), představovala pro židovské myšlení problém, ale Nový zákon ji z velké míry vyřešil. Zapojením nového pojmu „nebe“, který judaismus příliš nezná a nepoužívá, křesťanství otevřelo nový prostor, kde morální činy docházejí odplaty. Na tomto světě sice mohou spravedliví trpět, zatímco nespravedliví mohou žít v přebytku a hojnosti, tento svět není spravedlivý, odměna ale leží *mimo* tento svět, v *nebi*, respektive *pekle*. Takové řešení palčivé otázky judaismus nezná, judaismus prostě musí řešit problém spravedlivé odplaty *již na tomto světě*.

Křesťanství dosáhlo uspokojivého řešení pradávného ekonomicko-morálního paradoxu o spravedlivé odměně, ale nikoli zadarmo - vyřešení tohoto paradoxu jej stálo celý Svět. Svět, který byl ve Starém zákoně světem dobrým a dějištěm dějin, se posouvá na druhou kolej, stává se hájemstvím zla a doménou Satana²²⁷ (který je knížetem tohoto světa²²⁸). Odsud plyne odpor k tomuto světu (*„Což nevíte, že přátelství se světem je nepřátelství s Bohem? Kdo tedy chce být přítelem světa, stává se nepřitelem Božím.“*²²⁹), neboť pouze ve světě veskrze špatném mohou spravedliví trpět a nespravedliví si užívat. Z takového světa zdá se nejrozumnější utéci. Pavel píše Filipským *„... smrt je pro mne zisk (...) Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší“*.TM I personifikace zla získává konkrétnější a strašidelnější podobu než ve Starém zákoně. Ve Starém zákoně se Satan explicitně jmenuje při čtyřech příležitostech²³¹ (počítá-

²²⁷ Ježíš v Jan 14,30 hovoří o Satanovi jako o vládci tohoto světa: „Nezbývá už mnoho času k rozmluvě, protože přichází zlý vládce tohoto světa.“ (Ekumenický překlad). A dále píše Pavel v *Efezským* 6,12: „Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla.“ (Ekumenický překlad).

²²⁸ Jan 12,31 „Nyní jest soud světa tohoto, nyní kníže světa tohoto vyvržen bude ven.“

²²⁹ *Jakub* HA.

²³⁰ Celý citát zní následovně: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk. Mám-li žít v tomto těle, získám tím možnosti další práce. Nevím tedy, co bych vyvolil, táhne mne to na obě strany: Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší; ale zůstat v tomto těle je zase potřebnější pro vás. Proto pevně spoléhám, že zůstanu a budu se všemi vámi k vašemu prospěchu a k radosti vaší víry, abyste se mohli mnou ještě více chlubit v Kristu Ježíši, když k vám opět přijdu.“ *Filipským* 1,21-26.

²³¹ */.* *Paralipomenon* 21,2 „Proti Izraeli povstal Satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.“ (Srovnej se stejným příběhem zachyceným v druhé knize *Samuelově* 24,1, kde naopak proti Izraeli vzplanul hněvem Hospodin a podnítil Davida k sečtení lidu). Dále pak *Zachariáš* 3,1-2 „Potom mi ukázal velekněze Jósua, jak stojí před Hospodínovým poslem, a po pravici mu stál Satan, aby proti němu vznesl žalobu. Hospodin však Satanovi

me-li hada v *Genesis* jako jeho symbol), v Novém zákoně je skloňován třicetšestkrát.

Zejména z tohoto bodu pramení křesťanský asketismus. Svět se jeví zlý, pomíjivý, nedůležitý, coby světem platónských stínů se jím nezabývejme, nenechejme se jím upoutat či spoutat, nejlepší bude jej co možná nejvíce ignorovat (stejně smýšlí i Augustin, tento trend v pozdějších fázích křesťanství zvrátí Akvinský).

Šrámům čelí i antropologie samotná. Protože je člověk bytostně spoutaný s tímto světem (a to nejen v rovině materiálních *potřeb* jako například potravou, ale zejména v rovině tělesných *tužeb*), nabízí se představa, že se špatnou stává i sama „lidská přirozenost“. Takový pohled judaismus nezná. Člověk v celé své tělesnosti a se svými pozemskými, ekonomickými potřebami hraje v judaismu roli koruny *dobrého* Božího stvoření.

Dobro, zlo a strom poznání

Pradávný obraz dialektiky dobra a zla známe z příběhu o stromu *poznání* dobra a zla. (Všimněme si, že se nejedná o *strom dobra a zla*, ale o strom *poznání* dobra a zla. V tom je velký rozdíl.) Naši úvahu ale začněme trochu odjinud. Křesťanství nenachází na otázku dobra a zla jednoznačnou odpověď, ale ze všech úvah vyplývá jedno: zla se na světě není možno (ani radno) zbavit. Vhodnou ilustraci najdeme v podobenství o pleveli z Matoušova evangelia:

Předložil jim jiné podobenství: „S královstvím nebeským je to tak, jako když jeden člověk zasal dobré semeno na svém poli. Když však lidé spali, přišel jeho nepřítel, nasel plevel do pšenice a odešel. Když vyrostlo stéblo a nasadilo na klas, tu se ukázal i plevel. Přišli sluhové toho hospodáře a řekli mu: ‚Pane, cožpak jsi nezasal na svém poli dobré semeno? Kde se vzal plevel?‘ On jim odpověděl: ‚To udělal nepřítel.‘ Sluhové mu řeknou: ‚Máme jít a plevel vytrhat?‘ On však odpoví: ‚Ne, protože při trhání plevelu byste vyrvali z kořenů i pšenici. Nechte, ať spolu roste obojí až do žně; a v čas žně řeknu

řekl: ‚Hospodin ti dává důtku, Satane, důtku ti dává Hospodin, který si vyvolil Jeruzalém. Což to není oharek vyrvaný z ohně?‘“ a několikrát na počátku knihy Jób.

žencům: *Seberte nejprve plevel a svažte jej do otýpek k spalení, ale pšenici shromážděte do mé stodoly.* ²³²

Zla se nemůžeme zbavit – má ve světě svou roli a je třeba jeho existenci trpět. Pokud bychom se pustili do vykořeňování zla, poničili bychom mnoho zdravého obilí. Řečeno slovy Tomáše Akvinského „bylo-li by zabráněno všemu zlu, z vesmíru by se vytratila mnohá dobra“ ²³³

Podobenství o pleveli má ještě jeden rozměr – pravděpodobně bychom nebyli ani schopni rozpoznat, co je „dobrésímě“ a co plevel. Dokonce i naše abstraktně-morální systémy jsou nedokonalé, nemluví o jejich exekuci či převodu do reálné praxe. Neexistuje jediná morální škola, která by dokázala být zcela konsistentní a obešla se bez protimluvů. Spadá vůbec do moci člověka rozsuzovat mezi dobrem a zlem („nesud'te, abyste nebyli souzeni“ ²³⁴)*! Toto proroctví se mimochodem vyplňuje do dnešního dne, kdy lidstvo není schopno sestavit uspokojivý morální systém, ačkoliv se tomuto směru věnovaly nejlepší a nejtvořivější mozky.

V našich očích jako by vězely trámy, skrze něž vidíme morální svět pokřiveně – chyby vlastní nevnímáme, přitom jsme schopni krvavě vytahovat třísky z očí našich bližních. ²³⁵ Snažíme se vytvářet sofistikované morální systémy (jedním z nich byl například systém farizeů), kterými cedíme komára, ale polykáme velblouda. ²³⁶ Ježíš se koneckonců vždy vzpíral a posmíval umělým morálním systémům své doby, ²³⁷ stavěl proti němu city a především vztah – lásku k Bohu a bližnímu, víru v jeho zástupnou oběť. Zůstane věčným paradoxem všech náboženských morálních učení, že pád člověka v zahradě Eden započal skrze ochutnání plodu ze stromu *poznání* dobrého a zlého – přitom se všechny morální školy předhánějí v tom, která z nich lépe (roz)pozná rozdíl mezi dobrým a zlým. Příčina pádu člověka se stává jeho morální chloubou.

²³² Matouš 13,24-30, ekumenický překlad.

²³³ Summa Theologica I. Q22, A2, R.0.2.

²³⁴ Matouš A, také Lukáš 5,37 „Nesud'te, a nebudete souzeni; nezavrhujte, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno.“

²³⁵ Matouš 6,41-42.

²³⁶ Matouš 23,24 „Slepi vůdcové, cedíte komára, ale velblouda spolknete!“

²³⁷ Marek 11 „A řekl jim: ‚Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu.‘“ – přitom pravidla dodržování sabatu byla jedním z klíčových šperků judaismu (a zůstalo tak do dnešního dne). V učení o sabatu se tak symbolicky ztělesňoval celý židovský zákon.

Nicméně i Ježíšova slova odsouvají morálku z oblasti činů do oblasti mysli a představ. Jeho morální učení se stává abstraktním a vzdaluje se technickým školám farizeů, které pravily: toto je dobro a toto je zlo. Klíčová zpráva křesťanského evangelia zní, že se dobro ani zlo nepočítá, že za veškeré morálně nejasné šedé oblasti byla učiněna oběť. Zlo již nebude počítáno. Šlo o jediné možné (i filosoficky) východisko z bludiště lidské morality. Kristus odčičňuje jakoukoli moralitu a odplatu za ni. Kristus ruší ekonomii dobra a zla. Místo ní nabízí (nespravedlivou, ale v náš prospěch nespravedlivou) milost.

D nezamýšleném, residuálním zlu - a o externalizaci viny

V rámci ekonomického myšlení se hodně inkoustu věnovalo tématu nezamýšleného dobra, na němž vyrostla i klasická ekonomie. Sobecký Smithův řezník jde jako *homo oeconomicus* za svým cílem, vytváří společenské coby vedlejší, nezamýšlený produkt. Dobro se u Smithe stává jakousi automaticky generovanou pozitivní externalitou vyvěrající ze sebezájmu.

Podobným tématem se zabývá i apoštol Pavel. Rovněž on se zamýšlí nad vztahem zamýšleného a nezamýšleného dobra či zla. Ovšem ze zcela opačného úhlu.

Objevují tedy takový zákon: Když chci činit dobro, mám v dosahu jen zlo. Ve své nejnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohýjsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?"

Tímto se poodhaluje rouška prvotního prokletí v zahradě Eden. Adam a Eva, kteří ochutnali ze zakázaného stromu *poznání* dobrého a zlého, se stali podobni Bohu,²³⁹ schopni *poznat* dobro a zlo, ovšem neschopni jej abstraktně kategorizovat či vykonat. Lidstvo tedy má pojem o dobru a zlu - jsme schopni vnímat rozdíl (v tom jsme Bohu *podobní*), nejsme však schopni tento rozdíl přesně určit (tak jako ve zmíněném podobenství

²³⁸ římanům 7,21-25.

²³⁹ Genesis 3,22: „I řekl Hospodin Bůh: Jed je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé.“

o pleveli) a nejsme schopni dobro *(do)konat*. Hovoříme o nezamýšleném zlu dobrých úmyslů.

Mandevillova (a v tomto smyslu i Smithova) teorie neviditelné ruky pracuje s opačným modelem. Jedincovy neřesti se jaksi (zadarmo!) transformují v obecné (nezamýšlené) blaho. Ať je tedy úmysl jedince jakýkoli, výsledek znamená obecné blaho, což v moderní ekonomii často vedlo k morálnímu cynismu. Za prvé, na soukromé morálce nezáleží, za druhé, soukromé neřesti se automaticky, nezamýšlené transformují na obecné blaho, z čehož (za třetí) jaksi implicitně plyne, že i soukromé neřesti spadají do kategorie dobrého. Tedy: cokoli člověk děláje irelevantní, neb vše prospívá obecnému blahu ekonomiky.

Kde se však bere ve společnosti zlo? Musí nutně být (z podstaty věci) nezamýšleným zlem - neboť zlo nelze zamýšlet! Zlo vzhlíží k dobru vždy v podřízeném vztahu. Musí si od dobra půjčovat cíl, protože nikdy nemá svůj vlastní. Dobro tvoří cíl samo o sobě. Zlo nikoliv. Zlo ani nedisponuje vlastní ontologickou entitou, samotné *čisté* zlo neexistuje, vždy jen jaksi parazituje na dobru. (I v křesťanském učení stvořil Satana dobrý Bůh, jeho existence se zakládá a vyplývá z čehosi dobrého. Navíc je, protože stvořen Bohem, zničitelný - kdyby byl Satan *čistě* zlý a v jeho existenci by nebylo *nic* dobrého, mohl by ho Bůh přece jednoduše zničit. To však nečiní - z existence Satana tedy jistě musí plynout *jakési* dobro.)

Problematika neviditelné ruky trhu řeší jen nezamýšlené dopady egoistických činů, což tvoří pouze jednu podmnožinu sociální interakce. Neřeší se nezamýšlené zlé dopady dobrých činů. Neřeší se nezamýšlené dobré dopady dobrých činů. Jmenovanými příklady se ekonomické myšlení nezabývá, ačkoli zlo ve společnosti neoddiskutovatelně existuje. Odkud přichází?

Apoštol Pavel se věnuje právě nezamýšleným dopadům sociální interakce. Křesťanští myslitelé později vyvinuli ještě jeden pojmový aparát, který se zabývá nechtěným společenským zlem. Systém, v němž nikdo o zlo neusiluje, nicméně společenské instituce je pak generují, nazývají sociální encykliky *hříšná struktura*. Některé instituce mají strukturu (ať již vědo-

Tomuto tématu se věnuje mimo jiné Tomáš Akvinský, Zdeněk Neubauer a Michael Novák (vše viz výše). Všichni se shodují na tom, že zlo slouží dobru a v tom je samo zlo prokleté - řečeno spolu s Faustovým dáblem Mefi stofelem: „*Tě síly dlužím já, jež, chtíc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.*“ Citace z Neubauer, Z.: *Přímluve postmoderny*, str. 37. Toto téma rozpracovává i B. Mandeville (viz níže).

mě či nevědomě, spontánně či plánovaně), v níž jednotliví aktéři sami zlo nepáchají, přesto na konci procesu bývá vytvořeno cosi zlého (jde např. o nezaměstnanost, inflaci či ekologické škody). Dělbba práce představuje, zdá se, poměrně jednoduchý koncept ve srovnání s dělbou zodpovědnosti či viny. Problém těchto struktur spočívá v tom, že jejich *hříšnost* poznáváme až ex post - jelikož je zlo nezamýšlené, lze jej v samotné konstrukci instituce jen těžko rozpoznat. Vystoupí teprve retrospektivně, z důsledků.²⁴¹ Druhý problém leží ve složitosti specifikace a internalizace viny. U dělby práce poměrně jednoduše poznáme přidanou hodnotu každého aktéra; je však téměř nemožné takto specifikovat vinu. Stejně problematická otázka zní, zda větší hřích leží v poptávce či nabídce.

Starozákonní kultura se s tímto residuálním zlem, které vznikalo jaksi mezi řádky sociálních institucí, vypořádávalo jednou ročně zástupnou obětí. Jistou vinu prostě nebylo možno přiřknout konkrétním osobám, přesto se obyvatelé shodovali v obecné nutnosti zbavit se jí. V křesťanství zástupnou oběť těch, kdo „*nevědí, co činí*“²⁴² a jsou „*slepými následovníky slepých*“²⁴³ řeší jednou provždy zástupná oběť Kristova.

Teorie her, zub za zub a odpuštění

Stejným způsobem můžeme pohlížet i na některé výsledky, jež známe z moderního přístupu teorie her. Ve známém věznově dilematu volí dva vězni svou dominantní egoistickou strategii, která maximalizuje očekávaný individuální užitek obou jednotlivců, nikoliv však zároveň. Oba racionálně volí nekooperativní variantu, zajišťují si tím horší výsledek (ne-pareto optimální), který ovšem znamená jediné Nashovo rovnovážné řešení. Situace věznova dilematu (kterou můžeme jednoduše převést například na ekologický problém suboptimálního spontánního znečišťování) opisuje hříšnou struk-

K této úvaze přidejme (spíše mimochodem a záměrně pod čarou) ještě systematictější aplikaci hříšných struktur. Z výše uvedeného totiž plyne relativně strašidelný závěr, že celý systém tržního kapitalismu, jakkoliv se nám nyní jeví zázračný a vhodný, může se později ukázat jako hříšná struktura sama o sobě. Ačkoliv jde o zatím nejlepší systém, který lidstvo pro své společné soužití používá, je možné, že nás dovede do slepé uličky, jejíž konečná bude mít katastrofické důsledky. Tento podvědomý residuální systémový strach z neznámého však bude sublimárně existovat v každém systému a nikdy se jej zcela nezbavíme.

Lukáš 23,34 „Ježíš řekl: ‚Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí.‘ O jeho šaty se rozdělili losem.”

1Přivafoš15,14 „Nechte je: slepí vedou slepé. A když vede slepý slepého, oba spadnou do jámy.”

туру. Samotný systém (charakter hry) nás „nutí“ ke kolektivně nežádoucím důsledkům. Barry Nalebuff, přední postava současné teorie her, si všímá, že jednání na základě křesťanského maxima „nedělej druhým, co nechceš, aby oni dělali tobě“ umí tento rozpor překlenout a spíše dosáhnout pareto-efektivní situace: *„Kdyby bylo zlaté pravidlo skutečně uplatňováno, neexistovalo by žádné věžňovo dilema.“*²⁴⁴

Antropologický pohled naznačí zajímavý historický vývoj, který se týká jak teorie her, tak dějin morálky. Po dlouhou dobu se v teorii her tvrdilo, že při strategii opakovaných simultánních her se vyplácí používat strategii *tit-for-tat*, tedy ekvivalentně odvetná opatření při každém následujícím kroku. Pokud dva hráči hrají hru podvod-kooperace, vysoce efektivní strategií je odplácet podvodný tah tahem podvodným a naopak. Tato strategie byla považována za nejlepší od dob Axelrodova pokusu, který provedl v roce 1980. Při tomto pokusu hráli proti sobě přední experti teorie her. Sérii her vyhrával Anatom Rapoport, který uplatňoval právě tuto strategii. Jedná se o jednoduchou, přísnou strategii, jež si vynucuje dodržování pravidel, nabádá ke kooperativnímu řešení a umí (přiměřeně a rychle) odpouštět (čímž zajistí neukončení hry při prvním sebemenším podvodu).

Teprve nedávno byla zjištěna strategie, která je ještě efektivnější. Ve světě nedokonalých informací a šumů jednoduše dochází k dezinterpretaci signálů a (často zbytečnému) zahájení odvetné strategie. Tato strategie má navíc rekurzivní tendenci a bývá spojována se spirálovitým efektem klesání ke dnu. Nalebuff argumentuje, že *milosrdnější* strategie je nakonec efektivnější.

Stejně tak v dějinách východní civilizace bylo zprvu považováno za nejefektivnější strategii starozákonní pravidlo *oko za oko, zub za zub*.²⁴⁵ Teprve Ježíš přišel s kooperativnější dlouhodobou strategií:

Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Oko za oko a zub za zub“. Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi; ale kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou; a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech

²⁴⁴ Nalebuff, B.: *Thinking Strategically*, str. 106.

²⁴⁵ *Exodus 21,23-25* „Jestliže však dojde ke smrtelnému zranění, dáte život za život. Při stanovení odškodného se budete řídit zásadou: oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, spalněním za spalněním, modřinou za modřinou, jizvu za jizvu.“

i svůj plášť. Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě. Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej.^{u%}

Pokud tedy v situaci opakované hry zaujmou obě strany strategii zub za zub, čili odplácení dobra dobrem a zla zlem, získává zlo mnohem větší prostor. Jednou jedinkrát provedené (třeba i náhodné) zlo nabývá rekurzivní ozvěnu v čase. Zda tato vlnka zla postupně pomine, či zda naroste do devastující bouře, není zřejmé. Oplácením zla jej násobíme, nesnižujeme. Oproti tomu v Nalebuffově hře *milosrdné* dochází k mnohem větší minimalizaci zla než ve strategii tit-for-tat, tedy zub za zub:

Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítelé svého.“ Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž?”

Křesťanství zároveň provedlo jeden z velkých převratů v dějinách etiky. Jak jsme ukázali v předchozích kapitolách, zlo může, ale nemusí nabývat morální podoby. Nemůžeme opominout způsob, jakým křesťanství vyřešilo tuto diskusi. Veškeré *residuální zlo*, jež se zkrátka děje - ať vědomě či bezděky - položilo na bedra Mesiáše a obětovalo jej právě za všechna zla světa. Vina se v těchto složitých systémech hledá jen obtížně, a právě proto novozákonní Bůh v tomto smyslu není spravedlivý, protože *odpouští*. Morální systémy hledající vinu (lidmi vědomě vyvinuté i spontánní) se v Novém zákoně jedním šmahem utopí milostí. Nejde však o zákon (nemá zákonitost), nýbrž spíše o *evangelium*, tedy dobrou zprávu.

²⁴⁶ Matouš 5,38-42.

²⁴⁷ Matouš 5,43-47 také Nalebuff, B.: *Thinking Strategically*, str. 109.

Společnost bližních

„Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“

Matouš 22,39

Jedním z klíčových poselství křesťanství se stala láska k bližnímu. Člověk se rodí jako *zoon politikon*, tvor společenský.²⁴⁸ Do společnosti se nesdružuje kvůli svým nedostatkům či nutnosti (nejedná se o primární důvod), ale díky své společenské povaze.²⁴⁹ Ani čerstvě stvořený a dokonalý Adam neměl zůstat o samotě: „/ řekl Hospodin Bůh: *„Není dobré, aby člověk byl sám.“*“

Tomáš Akvinský na stránkách *Sumy teologické* argumentuje, že i v rajské zahradě Eden - ve stadiu dokonalosti a nevinnosti - by člověk žil „*společenským životem*“²⁵⁰ Jde ale ještě dál. Člověk je pro něj „*každému důvěrníkem*“, což je naprosto opačné pojetí nežli hobbesovské „*člověk člověku vlkem*“.²⁵¹ Tomášův člověk je dobrý a jako tvor společenský je odhodlán konat dobro i vůči ostatním. To má zásadní vliv na pohled na společnost, a tedy i na formování (ekonomických) nástrojů, které s ní operují.

„Je-li tedy jedinec tvorem společenským, potřebuje, aby byl od jiných lidí podporován k dosažení vlastního cíle: to se však stane nejlépe tehdy, když mezi lidmi existuje vzájemná láska. (...) Všem lidem je ale přirozené, aby se vzájemně milovali; příznakem toho je, že jakýmsi, přirozeným pudem přispěje člověk v potřebě jakémukoli člověku“ (Aristoteles); i neznámému, rozuměj, jeho upozorněním na nesprávnou cestu, pozdvižením upadlého a jiných podobných, jako by každý člověk byl každému důvěrníkem a přítelem.“²⁵²

Tomáš dále píše: „*Lidé se totiž vzájemně podporují v poznání pravdy a jeden druhého podněcuje k dobrému a odvrací od zlého. Proto se praví:*

²⁴⁸ Aquinas, T.: *Summa Theologica* /, Q97, A4, corpus; také Akvinský, L.*Suma proti pohanům* III. Kniha, kapitola 117. Termín i ideu *zoon politikon* přebírá Tomáš z první knihy Aristotelovy *Etiky Nichomachovy*. 6: 1097b.

²⁴⁹ Na druhé straně, aby se předešlo možným dezinterpretacím, bude vhodné uvést, že Tomášův člověk je jedinec - tj., že individualita existuje [*Suma proti pohanům*, III. Kniha, kapitola 1131 a duše jsou specifické (Sigmund, str. 137). V té době nebyla ani tato otázka jednoznačná, i zde planul boj s islámskými filosofi, kteří věřili, že všichni lidé mají společné racios. G. K. Chesterton tuto myšlenku dokonce spojuje s pozdějším vývojem komunistické „duše úlu“(str. 39).

²⁵⁰ „Because man is naturally a social animal and so in the state of innocence he would have led a social life.“ *Summa Theologica* /, Q97.A4, corpus.

²⁵¹ Novák, Jan: *Úvod do politologie*, str. 11.

²⁵² *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 117.

„Železo se ostří železem a jeden ostří tvář druhého“ (Příslaví 27,17) a Jépe dvěma býti spolu než jednomu (...) upadne-li jeden, druh jej zvedne (...) Přepadnou-li jednoho, postaví se proti nim dva“ (Kazatel 4,9-12).¹²“

Dobry či zly člověk - předobraz neviditelné ruky

Zda je člověk dobrý, nebo zlý, znamená klíčovou otázku pro společenskou vědu. Od ní se totiž bude odvíjet „regulace“. Pokud má být člověk od přirozenosti zlý, pak je třeba jej k dobru (v kontextu a pod záminkou „společenského dobra“) nutit a omezit jeho svobodu. Pokud je *člověk člověku vlkem*, míní Thomas Hobbes, potřebujeme silný stát, mocného Leviathana, který nás *donutí* dobru.

Pokud je ale naopak lidská *přirozenost* (tedy jakési ontologické jádro bytí člověka, jeho samotné já, odkud plynou motivy činů) dobrá, pak je možno více *laissez faire*. Člověka lze *nechat být*, jelikož lidská přirozenost automaticky směřuje k dobrému. Státní zásahy, regulace a omezování svobody lze aplikovat pouze tam, kde člověk jako součást celku není dostatečně (kolektivně) racionální či kde špatně funguje spontánní společenská koordinace a kde *vynucená* koordinace je schopna zajistit lepší výsledky (například v případě externalit). Jde zde o jednu z klíčových otázek ekonomie: lze spoléhat na svobodnou vůli tisíců jedinců, nebo společnost potřebuje koordinaci shora? V jakých oblastech lidského počínání dokáže spontánní trh dosahovat *an sich* optimální výsledky? Kdy interakce svobodného (neregulovaného) lidského počínání směřuje spontánně k dobru a kdy ke zlu? Právě otázka po dobrotě či zlu lidského jádra spočívá v odlišných přístupech různých škol.

S představou „zlé“, zvířecí *při-rozenosti* člověka (anglický termín naznačuje ještě výmluvněji: *human nature* - doslovně lidská *příroda*) jsme se setkali například v *Eposu o Gilgamešovi*, jenž „zvířecí“ přirozenost člověka vykresluje zcela jednoznačně. Enkidu je spíše zvířetem. Než se stane člověkem, jedná podle vlastní přirozenosti, jí a spí se zvířaty. Ztělesňuje zlo, jež se v *Eposu* odehrává vždy v přírodě. Naopak město symbolizuje civilizaci, hlídanou a oddělenou od nepřátelské přírody (*přirozeností*) zdí - velkou,

²⁵³ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 128.

pevnou a slavnou zdí, kterou Gilgameš buduje na začátku i na konci příběhu. Antické a hebrejské představy jsme si rovněž shrnuli již výše. Antická představa špatné lidské materiální podstaty, kterou emancipuje jen duch, vedl Platona a koneckonců i Aristotela k favorizování pevné ruky panovníka. Oproti tomu hebrejské myšlení původně pracovalo s relativně anarchistickým uspořádáním, kde „vládli soudci“ a národ původně neměl krále či panovníka.

• potlačování zla

Co však s existujícím zlem ve společnosti, které i pro nejnaivnější lidi evidentně a neoddiskutovatelně existuje? Je nutnějšíj důsledně trestat a vymýcovat omezováním a zákony?

Thomas Hobbes, pro mnohé největší politický filosof novověku, řešení nabízí. Jak jsme si již řekli, člověk se podle Hobbese rodí v jádru zlý, proto je třeba jeho jednání pevně korigovat a kontrolovat. Nabízí řešení pevné a tvrdé ruky panovníka-tyrana, který bude disponovat silnou výkonnou mocí k potlačení veškerého zla.

Nebude-li se tak dít, začne se mezi svobodnými lidmi rozmáhat svévole, brzy nastane válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*) a v zemi se začne rozrůstat chaos. Není nutno podotýkat, že tato úvaha má nedozírné dopady na pojetí ekonomické svobody jednotlivců, jakkoli se ekonomicky angažovat.

Naproti tomu stojí pojetí Tomáše Akvinského, který vidí zlo jako nutnou podmnožinu dobra. „Každé zlo je v nějakém dobru.“²⁵⁴ Zlo samo o sobě (samo *pro* sebe) neexistuje.²⁵⁵ „Je nemožné, aby někdo působil a konal nějaké zlo, leda proto, že sleduje nějaké dobro.“²⁵⁶ Zlo se může stát pouze mimo záměr.²⁵⁷ Zlé věci (zlá rozhodnutí) sice existují,²⁵⁸ ale jsou protichůdné lidské

²⁵⁴ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 11.

²⁵⁵ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 12.

²⁵⁶ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 71 - nelze bránit dobrému úmyslu - tím by se zabránilo mnohému dobrému.

²⁵⁷ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 14.

²⁵⁸ *Summa Theologica* Ia-IIae, Q18, A1.

přirozenosti. Lidská přirozenost tíhne k dobru, neboť „každý zlý člověk je nevědomý“ a „chybuji ti, co činí zlo“.²⁶⁰

Co víc, „bylo-li by zabráněno všemu zlu, z vesmíru by se vytratila mnohá dobra“.^m Na jiném místě²⁶² píše Tomáš, „ve věcech jsou mnohá dobra, jež by tam neměla místa, kdyby nebylo zla.“ To již velice silně připomíná Mandevillovu *Bajku o vělkách aneb Jak soukromé neřesti působí obecné blaho*.²⁵³ Této souvislosti si dobře všiml F. A. Hayek ve své knize *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, kde vysloveně poukazuje na neoriginalitu Mandevillovy reflexe. „Nemusel dokonce Tomáš Akvinský přiznat, že multitudae utilitates impedirentur si omni peccata districtae prohiberentur - mnohemu užitečnému by bylo zabráněno, pokud by veškeré hříchy byly striktně zakázány?“^{25*}

Myšlenka neviditelné ruky, totiž že nesystematická a často zlá snaha jednotlivců ve společnosti ústí ve společné blaho, je známá i v antice. Nebyl to ani Adam Smith, ani Bernard Mandeville, a dokonce ani Tomáš Akvinský, kdo tento princip vyjádřil jako první. Antický básník Aristofanes píše:

*Legenda starých časů praví,
že veškeré naše snažení bláznivé a plané,
v společné dobro nakonec spěje.*²⁶⁵

Tomášova koncepce však míří jinam. I když si Bůh zlo nepřejí,²⁶⁶ existenci zla Tomáš chápe jako důkaz Boží existence a prozřetelnosti a jako argument proti těm, kdo ve zlých skutečích vidí naopak důkaz Boží neexist-

²⁵⁹ *Summa Theologica* Ia-IIae, Q71, A2, OTC, zde cituje Augustina (De Lib. Arb. III, 13) „Every vice, simply because it is a vice, is contrary to nature.“

²⁶⁰ *Summa Theologica* Ia-IIae, Q79, A1.

²⁶¹ *Summa Theologica* I. Q22, A2. R.0.2.

²⁶² *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 71.

²⁶³ Bajka se stala v době vydání velkým skandálem (Hayek, F. A.: *New studies in Philosophy. Politics, Economics and the History of Ideas*, str. 252), byl by však do jisté míry na místě předpoklad, že by s její hlavní zprávou Tomáš Akvinský víceméně souhlasil.

²⁶⁴ Hayek, F. A.: *New studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, str. 252 „Had not even Thomas Aquinas had to admit that multitudae utilitates impedirentur si omni peccata districtae prohiberentur - that much that is useful would be prevented if all sins were strictly prohibited?“ citace z *Summa Theologica* IIa-IIae. Q78, A.2.

²⁶⁵ cituje Hayek v *New studies in Philosophy Politics economics and the history of ideas*, str. 254.

²⁶⁶ *Summa proti pohanům*, I. kniha, kapitola 95.

tence nebo laxnosti. Pro účely veřejného blaha musí nutně existovat parciální zlo.²⁶⁷ Dobro celku vyniká nad dobrem části. „*K moudrému správci tedy patří nedbat na nějaký nedostatek dobra, aby mohl nastat vzrůst dobra v celku (...) Pokud se však odstranilo zlo od některých částí vesmíru, zaniklo by mnoho z dokonalosti vesmíru, jehož krása pochází z uspořádaného sjednocení dobrých a zlých, pokud zla pocházejí ze zanikavých dober, a přece z nich povstanou nějaká dobra z prozřetelnosti řídícího, tak jako vložení ticha způsobuje, že melodie je příjemná (...) Pokud by však nebyla ve věcech žádná zla, bylo by umněšeno mnoho z dobra člověka.*“²⁶⁸ K podpoření této myšlenky uvádí dva citáty z Písma.

*Já vytvářím světlo a tvořím tmu,
působím pokoj a tvořím zlo,
já Hospodin konám všechny tyto věci.*²⁶⁹

*Když se v městě troubí na polnici,
zda se lidnetřese?
Stane-li se v městě něco zlého,
zda nejedná Hospodin?*²⁷⁰

Zlo tedy nelze vymýtit, ani to není žádoucí(I): „*Nepřisluší tedy Boží prozřetelnosti, aby naprosto bránila zlu ve spravovaných věcech.*“²⁷¹ Toto pojetí nelegitimizuje přímo myšlenku laissez-faire, ale významně ji obohacuje. Toto jsme si již částečně ukázali na podobenství o pleveli. Každopádně se tak posouváme daleko od sveřepého a důsledného potírání nečestí vládnoucí mocí. Boží prozřetelnost nevylučuje zlo. „*Ani není správné, aby se ničilo společné blaho, kvůli vyhýbání se zlu v jednotlivostech, zvláště je-li Bůh tak mocný, že je schopen jakékoli zlo dovést k dobrému cíli.*“²⁷²

²⁶⁷ Summa Theologica I. 0.22, A2, R.0.2.

²⁶⁸ Suma proti pohanům, III. kniha, kapitola 71 - Podobně též Summa Theologica. „Human laws leave certain things unpunished, on account of the condition of those who are imperfect, and who would be deprived of many advantages, if all sins were strictly forbidden and punishments appointed for them.“ Summa Theologica IIa-IIae, Q78, A1.R.0.3.

²⁶⁹ fea/áš45,7.

²⁷⁰ Amos 3,6.

²⁷¹ Suma proti pohanům, III. kniha, kapitola 71.

²⁷² „Nor was it fitting for the common good to be destroyed in order that individual evil be avoided, especially as God is so powerful that he can direct any evil to a good end.“ Summa Theologica I. 0.92, A1, R.0.3. K tomu

Zapražení zla a orání čertem

Občas je tedy lépe čerta zapřáhnout do pluhu než s ním bojovat. Než vyjet obrovskou energií k boji proti zlu je lépe použít jeho vlastní energii k žádaným cílům; postavit na rozbouřené řece mlýn nebo zapřáhnout čerta do vozu, jak to udělal nám již známý svatý Prokop. Moudřejší a výhodnější je živelných chaotických sil vhodně využít, než seje marně a sisyfovsky pokoušet potlačit. Jde o stejné prokletí zla, které už známe díky prořeknutí Goethova Mefistofela. „*Té síly díl jsem já, jež, chtěc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.*”)

Energií chaosu, jež se samohybně vyživuje a vytváří zpětným kruhem kauzality, stačí už jen zlehka řídit a *usměřovat*, aby sloužila našim cílům. Není třeba praskat bičem a držet ji násilím.²⁷³ Ekonomie by tedy měla znamenat kormidelnické umění. Neměla by chaos interakce svobodné vůle chápat jako překážku (jakkoli se jeví coby rozbouřené moře), nýbrž jako prostředek. Spíše než se snažit pod hrozbou násilí moře uklidnit a řídit, měla by se snažit naučit kormidlovat *na něm*. Zajímavě o tomto problému píše známý americký ekonom Michael Novák ve své knize *Duch demokratického kapitalismu*. Tvrdí, že ze všech existujících i historických systémů pouze systém demokratického kapitalismu porozuměl, jak hluboce je „hřích” v lidské duši zapuštěn, a uvědomil si, že není v možnostech jakéhokoli systému tento hřích vykořenit. Kapitalismus proto bere „padlý svět” jako skutečnost, z níž je třeba vycházet, a navíc dokáže „*přetransformovat jeho energii v tvořivou sílu*”.²⁷⁴

Tím se dostáváme k pojmům společenského dobra a jeho tvorbě.

Soukromé a obecné blaho

Je zřejmé, že blaho „*vlastní a obecné není totožné*”.²⁷⁵ Často je potřeba si vybrat jedno nebo druhé a učinit *trade-off* mezi tím, co je dobré pro jednot-

také *Summa Theologica* IIa-IIae Q.78 A4 Corpus: „I answer that, It is by no means lawful to induce a man to sin, yet it is lawful to make use of another's sin for a good end, since even God uses all sin for some good, since He draws some good from every evil...”.

²⁷³ Citace Goethe viz Neubauer, Z.: *Přímlynce postmoderny*, str. 37, 36, 53, 54, 55.

²⁷⁴ Novák, M.: *Duch demokratického kapitalismu*, str. 77-78.

²⁷⁵ Tomáš Akvinský: *O království ke králi kyperskému*, odst. 745.

livce a co je dobré pro společnost jako celek. Tomáš Akvinský dává přednost blahu celé společnosti („*blaho celku je lepší než blaho jednotlivin*“²⁷⁶), jako podmínku ale klade blaho každého jednotlivce ve společnosti. „*Lidé jsou hlavní hodnotou, nikoli pouhými prostředky.*“ Často si libuje ve výrazu „*zástupy svobodných mužů*“.²⁷⁷ Věřil v jedince se svobodnou vůlí, která je přirozeně (téměř podle definice) schopna volit mezi dobrým a zlým. Svoboda jednotlivců znamená právě „vyšší dobro“, pro které se obětuje partiální možnost zla. „*Dobrovolný působící dosahuje Boží podobnosti tím, že jedná svobodně.*“²⁷⁸ Obecné blaho proto musí být voleno tak, aby „zástupy svobodných mužů“ kráčely tímto směrem z rozhodnutí své svobodné vůle a dobrovolně.

Bylo klíčovým učením Tomáše Akvinského, že i velké množství rozumových bytostí bude kráčet víceméně stejným směrem bez donucení. Právě existence přirozeného zákona, který zůstává stejný a všem rozumovým bytostem přístupný k nahlédnutí, je toho zárukou. Jak píše Michael Novák: „*Režim je tím civilizovanější, čím méně se spoléhá na donucování a více na racionální přesvědčování.*“²⁷⁹ To by měli mít na paměti veškeří hlasatelé obecného blaha, které nastane většinou za cenu jisté oběti menšiny (např. Marxovo blaho proletariátu na úkor bohatých; Platonovo obětování rodiny, soukromého vlastnictví atd. pro blaho státu, komunity). Člověk je zasazen do společnosti, kterou musí poznávat a skrze porozumění systému docházet k obecnému blahu. Člověku, zcela v kantovském smyslu, cílem. Cílem, pro který byl stvořen svět - jedinec je cennější než celý svět.²⁸⁰

S takovým vědomím však Tomáš stále vidí jako nutnost existenci vladaře, který bude svobodný pohyb zástupů korigovat, aby se společenstvo nerozpadlo. Anarchii Tomáš nepřipouští. Následující citát tuto skutečnost vystihuje v několika větách. Navíc se zabývá koordinací soukromých zájmů panovníkem, což tvoří ústřední téma ekonomie. „*Jestliže je pro člověka přirozené žít ve společnosti s ostatními, pak také musí mezi lidmi existovat něco, čím je toto množství řízeno. Při tak velkém počtu lidí a při snaze jednotlivce*

²⁷⁶ Tomáš Akvinský: *O království ke králi kyperskému*, odst. 745.

²⁷⁷ Chesterton, G. K.: *Tomáš Akvinský*, str. 103.

²⁷⁸ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 73.

²⁷⁹ Novák, M.: *Filosofie svobody*, str. 181.

²⁸⁰ Novák, M.: *Filosofie svobody*, str. 185.

jednat egoisticky pro svůj soukromý zájem by se lidská společnost rozpadla, pokud by nebylo nikoho, kdo by se staral o celkové dobro společnosti, právě tak, jako by se muselo rozpadnout lidské tělo a vůbec každá živá bytost, kdyby nebylo v těle nějaké společné řídící síly, která se zaměřuje na společné dobro všech údů".²⁸¹ Najiném místě Tomáš píše: „*Lidévšak postupujík zamýšlenému cíli různými způsoby, což je dáno samou růzností lidského usilování a konání. Člověk tedy potřebuje nějakého usměrňovatele*".²⁸²

Společnost si tedy nežádá *tyrana* ani centrálního *plánovače*, nýbrž *usměrňovatele*. Tak i ekonomie musí představovat umění kormidelnické spíše než nástroj, kterým se budeme pokoušet řeku přesměrovat či zcela přetvořit.

Řád lásky a vláda zákona

„Židé a křesťané mají tu výhodu, že je jejich Bůh rozumný."

Tomáš Akvinský²⁸³

Existence řádu ve společnosti tvoří implicitní předpoklad *jakéhokoli* vědeckého tazání. To se týká společenských věd obecně - a ekonomie, která nejvíce vytváří racionalistické teorie vysvětlující *řád-ný* běh společnosti, zvláště. O existenci řádu ekonomové nepochybují, předpoklad řádu je jaksí dán. Druhá stěžejní hypotéza zní, že řád lze lidským rozumem uchopit a pochopit.

Otázkou existence řádu, na niž humanitní obory pozapomněly, se intenzivně zabývá Akvinský a začíná citací ze Starého zákona: „*Hospodin moudrostí založil zemi, nebesa upevnil rozumností, propastné tůně se jeho věděním rozpoltily a mraky vydaly krůpěje rosy*".²⁸⁴ Existuje tedy řád Boží prozřetelnosti, na němž se podílí veškeré stvoření, nejvíce pak stvoření rozumové (tj. člověk), neboť člověkje na jedné straně schopen řád poznávat svou intelektuální silou (a podle toho se chovat), na straně druhé jej svojí fyzickou silou přetváří a dokonává.²⁸⁵

²⁸¹ Tomášovo *O království*„I cituje Storig, H. J., v *Malých dějinách filosofie*, str. 191.

²⁸² Tomáš Akvinský *O království*„I.

²⁸³ v podání Michaela Nováka viz *Filosofie svobody*, str. 179.

²⁸⁴ Pňs/ow'3.19-20.

²⁸⁵ *Suma proti pohanům*, III. kniha, kapitola 78.

Vedle platného řádu Tomáš ponechává i prostor pro náhodu; za „blud“ označuje jak popírání řádu, tak determinismus „*těch, kdo tvrdí, že pořadí příčin vyplývá z Boží prozřetelnosti na způsob nutnosti (...) Obojí se (...) ukazuje jako klamné.*“²⁸⁶ Odkud se ale tento (částečný) řád bere? Tak jako Adam Smith odpovídá ve formě neviditelné ruky, Akvinský místo toho mluví o „*uspořádané svornosti*“ a „*pokoji mezi lidmi, aby si navzájem nepřekáželi*“ („*On zjednal tvému území pokoj*“ - Žalm 147,14). K tomu Tomáš dodává: „*Pokojné soužití je však mezi lidmi zachováno tehdy, když se každému dostává to, co je jeho, jak je spravedlivé, a proto se praví: Účinek spravedlnosti bude pokoj*“ (Izaiáš 32,17).²⁸⁷

Jako příklad vyjmenovává zákonitosti, které drží pohromadě rodinu (dětí respektují své rodiče atd.), nebo pravidla, jak se chovat k bližnímu (milovat budeš bližního svého, nezabiješ, nepokradeš atd.). Nakonec poznamenává, že tento řád je ustanoven dvojím způsobem: zevnitř a zvenčí. Prvé ustanovení se děje z lásky, druhé pro ty, „*... kteří nejsou vnitřně uzpůsobeni tak, aby sami od sebe konali dobrovolně to, co zákon ukládá*“. Musejí být „*... zvenčí donucováni k vyplnění spravedlnosti zákona (...) proto se praví: 'Zákon není dán pro spravedlivého, nýbrž pro nespravedlivého'*“ (1. Timoteovi 1,9).²⁸⁸ Vládne řád lásky, jež musí pro nerespektující jedince kodifikovat zákon.

Později se podobné pojetí řádu proslavilo skrze francouzské fyziokraty. Řád v národohospodářství viděli jako podmnožinu „přirozeného řádu“, který je dán božskou prozřetelností, lidem však zůstal nepoznán a objevují jej teprve pomocí rozumu.²⁸⁸ I když jejich formulace řádu zněla jinak, v „neviditelné ruce trhu“ spatřovali, podobně jako Akvinský, ruku Boží a přirozený řád přírody (natural law).

Rozum a víra

Bylo by velikým nedorozuměním tvrdit, že doba středověké scholastiky byla dobou slepé víry a že na obrození rozumu si lidstvo muselo počkat až

²⁸⁶ Suma proti pohanům, III. kniha, kapitola 97.

²⁸⁷ Tamtéž.

²⁸⁸ Sojka, Milan a kolektiv: Dějiny ekonomických teorií, str. 38-40.

do osvícenství. Čteme-li s touto mylnou perspektivou Tomáše Akvinského, bude nás znovu a znovu zarážet, kolik důrazu klade na rozumovou část poznání. V tomto směru se projevil jako jeden z nejoddanějších posluchačů *racios*. Jiní teologové před ním i po něm apelovali na čisté zjevení a pod hlavičkou „na rozumnost svou se nespolehej“ rozumem pohrdali. Martin Luther například později tvrdil, že víra se prosazuje v protikladu k rozumu, a rozum nazýval „děvkou d'áblovou“.²⁸⁹ Teprve v tomto kontextu vyniká Tomášovo „co je rozumu přirozeně dáno, nemůže se přičít této [křesťanské] pravdě“.²⁹⁰ Požaduje dialektický vztah mezi vírou a rozumem ve smyslu, že jedno potřebuje druhé, a sám se přičiňuje o to, aby rozum byl co nejvíce rozvíjen a naše víra nebyla scestná, „... neboť bludný názor na stvořené má za následek nesprávné chápání Boha.“²⁹¹

Akvinský však jde ještě dále a trvá na tom, že věda je důležitá pro učení víry, neboť prokáže-li se nepochybně něco, co evidentně věrouce odporuje, potom nám zde věda odhalila odstavec víry, který byl buď špatně interpretován, nebo nepochopen.²⁹² Takto velké role se rozumu v náboženství ještě nedostalo. Ustanovil vědu takto: dokáže-li opravdu své praktické objevy, musí tradiční výklad Písma před těmito objevy ustoupit, neboť tento výklad je nutně mylný.²⁹³ Tomášův životopisec G. K. Chesterton je přesvědčen, že „kdyby bývala celá věc svěřena jenom jemu a lidem jemu podobným, nebylo by nikdy došlo ke sporu vědy a náboženství. Vynasazil se co nejlépe, abylim vymezil dvě oblasti a narysoval mezi nimi spravedlivou hranici.“²⁹⁴

Rozum je dán téměř do rovnosti s ctností, neboť „vzpouzením se rozumu se člověk vzpouzí Bohu“.²⁹⁵ Božstvo pojímá jako ryzí inteligenci.²⁹⁶ Člověk je natolik ctnostný, do jaké míry je schopen svému rozumu naslouchat a posleze podle něj jednat. „Když člověk hřeší, klesá pod úroveň rozumu a ztrácí důstojnost vnitřně svobodné lidské bytosti. Klesá do otrockého po-

²⁸⁹ Sojka, Milan a kolektiv: *Dějiny ekonomických teorií*, str. 38-40.

²⁹⁰ *Ws/w*/3,5.

²⁹¹ Anzenbacher. A.: *Úvod do filozofie*, str. 28.

²⁹² *Suma proti pohanům*, I. kniha, kapitola 7, která nese název: *Pravda rozumu se nepřiči pravdě křesťanské víry*

²⁹³ Pieper, J.: *Tomáš Akvinský*, str. 102: cituje *Sumu proti pohanům* II. kniha, kapitola 3.

²⁹⁴ G. K. Chesterton: *Svatý Tomáš Akvinský*, str. 44.

²⁹⁵ G. K. Chesterton: *Svatý Tomáš Akvinský*, str. 44.

²⁹⁶ Tamtéž.

stavení zvířete." Nepoužívání rozumu je hřích - „*nevědomost je hřích*“, píše doslova.²⁹⁸ V kapitole, kde pojednává o opilství, klasifikuje opilost jako hřích právě kvůli tomu, že se „*člověk vědomě vzdává užívání rozumu*“.²⁹⁹ Takovýchto podobných exaltací rozumu nalezneme v Tomášových spisech celou řadu. „*Bylo přímo životní silou tomistické nauky, že rozumu lze důvěřovat.*“³⁰⁰ Podobně jako později Descartes³⁰¹ ani Tomáš si nebyl schopen představit „Boha klamatele,“ který člověku dal rozum a smysly, jen aby ho jimi klamal. Albert Einstein vycházel z tohoto způsobu myšlení, když říkal, že „*Bůh nehraje v kostky*“.³⁰²

Tomáš se oddává rozumu, kam až to jde. V tomto se velmi podobá velikému profesorovi Huxleyovi, agnostikovi, který slovo agnosticismus vynalezl. Přijímá téměř doslova výše citovanou huxleyovskou definici agnostické metody: „*Držet se rozumu, dokud to jde.*“ Jedinou otázkou tedy zůstává, kam až to jde?³⁰³ Je možno říci, že v jistém bodě argumentace se každý moralista stáhne k intuici.

Svoboda a specializace

„*Člověk není stvořitelem přírody, ale užívá přírodních zdrojů skrze umění a zručnost ke svému vlastnímu prospěchu.*“³⁰⁴ Na jiném místě Tomáš píše: „*Není však možné, aby jediný člověk ke všem těmto věcem pronikl svým rozumem. Je tedy třeba, aby žil v pospolitosti, aby jeden druhého podporoval a různí lidé různým způsobem zaměstnávali svůj rozum, například jeden v oblasti lékařství, ten v tom, ten v onom.*“³⁰⁵ V takové míře zná Tomáš Akvinský speci-

²⁹⁷ Archibald, K.: *The concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas*, vydáno v sborníku Paula Sigmunda, str. 136.

²⁹⁸ Tamtéž.

²⁹⁹ Michael Novák na str. 235 knihy *Filozofie Svobody* cituje Tomášův *Komentář k sentencím Petra Lombardského*. Podobný motiv se objevuje i v *Sumě teologické* IIa-IIae Q.94, A2, R.O. 3.

³⁰⁰ „Ignorance is sin.“ *Summa Theologica* Ia-IIae, Q78, A2.

³⁰¹ „Thus drunkenness (of this kind) is a mortal sin because through it a man willingly and knowingly deprives himself of the use of reason which enables him to act virtuously and avoid sin ...“ *Summa Theologica* IIa-IIae, Q.150, A2.

³⁰² Chesterton, G. K.: *Tomáš Akvinský*, str. 11.

³⁰³ Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. podobné téma i v *Meditacích*.

³⁰⁴ *Summa Theologica* I. Q22, A2, R.O.3.

³⁰⁵ *O království*, kap. 742.

alizaci. Zdaleka ještě ne specializaci manufakturního typu, kdy se deset dělníků podílí na tisíckrát efektivnější výrobě jednoho Smithova špendlíku, zná ale specializaci rolí ve společnosti v rovině manuální i intelektuální. V úvodních kapitolách *Sumy proti pohanům* dokonce uvádí příklad specializace z hlediska duchovního a intelektuálního poznání: „*Proto je nutno, aby mezi lidmi byli někteří, kdo by se věnovali správně pomíjivých věcí, kteří nemohou věnovat tolik času tomu, aby dospěli k vrcholu lidského poznání...*“³⁰⁶

Tomáš Akvinský také naráží na trade-off mezi osobní nezávislostí a společenským pokrokem, který poznal i Gilgamešův zcivilizovaný přítel Enkidu. Tomáš píše: „*A kdyby snad člověk měl žít osamoceně, tak jako mnozí živočichové, nepotřeboval by žádného řídícího, nýbrž každý by byl sám sobě králem pod nejvyšším králem, Bohem (...) pro člověka je však přirozené, aby žil ve společnosti (...) byl obdařen rozumem, s jehož pomocí by si toto vše mohl činností svých rukou zhotovit. To ovšem jeden člověk nezvládne, neboť by mu na to nestačil celý život. Je tedy pro člověka přirozené, aby žil ve společnosti mnohých.*“³⁰⁷ Specializace znamenala nutnost rozvoje společnosti od primitivního bytí (stejně tak jako polidštění Enkidu) k vyšší úrovni.

Člověk sám si není schopen zajistit veškeré blaho, které mu nabízí společnost. Kdyby žil sám v pustině nebo na zapomenutém ostrově, byl by pánem sám sobě. Namísto materiálního blaha, kterého se mu dostává ve specializované společnosti, by získal svobodu vládnout sám sobě a nebyť ve společenské struktuře nikomu podřízen. Zije-li však ve společnosti a využívá-li jejích předností, musí být přirozeně částí řádu, který společnosti umožňuje směřovat k jednomu cíli.

Kdo nepracuje, ať nejí

Jak již bylo naznačeno výše, člověk disponuje nadvládou nad ostatním stvořením díky daru rozumu, s jehož pomocí je schopen aktivně se podílet

³⁰⁶ Adam Smith počítá, jak deset dělníků v manufaktuře vyrobí 48 000 špendlíků za den; samotný dělník by jich ovšem mohl zhotovit maximálně dvacet, pravděpodobně však mnohem méně, možná jen jeden. Smith, A.: *Inquiry into the Nature of Wealth of Nations*, převzato ze sborníku Williams, O. F., Houck J. W.: *The Judeo-Christian Vision and the Modern Corporation*, str. 11 -12,

³⁰⁷ *Suma proti pohanům*, I. kniha, kapitola 4.

³⁰⁸ Úvod do *O království*, kap 741. Podobně píše Michael Novák *Filosofie Svobody*, str. 234

na objevování a uskutečňování přirozeného, věčného zákona.³⁰⁹ Úkolem (či účelem) člověka je „v *potu tváře*“ dovádět věci do jejich dokonalosti tak, aby nejlépe sloužily přirozenému zákonu, to jest k uskutečňování dobra. Lidská práce tvoří součást přirozené lidské tvořivosti, která byla člověku vtisknuta v momentě stvoření do podoby obrazu Božího. Tomáš dokonce uvádí, že člověk pracoval na zahradě Eden ve stádiu dokonalosti a blaženosti.³¹ Práce náleží člověku jako prostředek pro plnější projevení a realizování se. Člověk tedy primárně nepracuje z nutnosti, ale z přirozenosti.³¹² Tomášovo pojetí výrazně odporuje ekonomickému pohledu na práci, který implicitně předpokládá negativní užitek z práce již od první odpracované hodiny.

Práce má člověku poskytovat radost a naplnění. Bible nevolá k životu bez práce. Práce je dokonce povinností člověka: „*Kdo nechce pracovat, ať nejí!*“ Výrok stojí proti všem platónským tezím tvrdícím, že kontemplativní život je v opozici vůči životu aktivnímu. Představu, že duchovní člověk by měl být prost vši lopoty a pozemského kvaltování, zastihuje jednoduchá skutečnost, že nejduchovnější postava křesťanství, Ježíš Kristus, přišel do Jeruzaléma coby vyučený tesař. Všichni jeho učedníci pracovali, poněvaku jako rybáři, ale třeba i jako výběřčí daní. Nikdo z nich se neživil coby filosofující intelektuál, jenž by trávil všechny svůj čas meditacemi. I apoštol Pavel, který sepsal ohromující část Nového zákona a rozšířil evangelium až do Říma, se nespecializoval na duchovní věci, a kdykoliv mohl, pracoval - vyráběl stany.³¹⁴

Kde leží rovnováha mezi aktivním (materiálním) a kontemplativním (duchovním) životem? Nový ani Starý zákon mezi těmito dvěma oblastmi nevidí žádné *bud' a nebo*. Naopak: kdo chce žít zbožně, ať poctivě pracuje a vydělává

³⁰⁹ *Summa Theologica* Ia-IIae Q105. A2, 0.6 - R.0.6.

³¹⁰ Ge/ies/s3,19 „V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi byl vzat. Prach jsi a v prach se obrátíš.“

³¹¹ *Summa Theologica* I. Q102, A3; „Pojav tedy Hospodin Bůh člověka, postavil jej v ráji Eden, aby jej dělal a ošťihal ho.“ Bible, Genesis 2,15.

³¹² *Summa Theologica* I. Q97, A3, corpus.

³¹³ 2. *Tesalonickým* Z. 1Q.

³¹⁴ „Potom odešel Pavel z Athén a přišel do Korintu. Tam se setkal s jedním Židem... Pavel se s nimi sblížil, zůstal u nich a pracoval s nimi, poněvadž měli stejné řemeslo - dělali stany. Každou sobotu mluvil v synagóze a snažil se získat židy i pohany.“ [Skutky 18,1-4).

na své živobytí, píše apoštol Pavel církvi v Tesalonice, kde se začali množit lidé, kteří pod rouškou různých duchovních důvodů odmítali práci.

Přikazujeme vám, bratří, ve jménu Pána Ježíše Krista, abyste se stranili každého bratra, který vede zahálčivý život a nežije podle naučení, která jste od nás převzali. Sami přece víte, jak máte žít podle našeho příkladu. My jsme u vás nezaháleli ani jsme nikoho nevyjídali, ale ve dne v noci jsme namáhavě pracovali, abychom nikomu z vás nebyli na obtíž. Ne že bychom k tomu neměli právo, ale chtěli jsme vám sami sebe dát za příklad, abyste se jím řídili. Když jsme u vás byli, přikazovali jsme vám: Kdo nechce pracovat, ať nejí! Ted' však slyšíme, že někteří mezi vámi vedou zahálčivý život, pořádně nepracují a pletou se do věcí, do kterých jim nic není. Takovým přikazujeme a vybízíme je ve jménu Pána Ježíše Krista, aby žili řádně a živil se vlastní prací. Vy však, bratří, neochabujte v dobrém jednání. Neuposlechne-li někdo těchto slov, která vám píšeme, dejte mu znát, že k vám nepatří; tím bude zahanben.^{3,5}

Najiném místě apoštol Pavel opět zdůrazňuje, že ani on nežil z milodárů svých bližních, jakkoli plně se soustředil na své duchovní poslání šířit evangelium pohanům:

Od nikoho jsem nežádal stříbro, zlato ani oděv. Sami víte, že mé ruce vydělávaly na všechno, co jsem potřeboval já i moji společníci. Tím vším jsem vám ukázal, že máme takto pracovat, pomáhat slabým a mít na paměti slova Pána Ježíše, který řekl: „Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere.“^m

Platí pouze jeden zákaz práce: o Sabatu. Jde o jasný příkaz, který má člověku pomoci uvědomit si, že práce za účelem užívání materiálních věcí není smyslem či cílem života, ale pouze jeho nutnou *součástí*. Tak se dostáváme od otázky práce a *tvorby* bohatství k jeho *rozdělení*.

Přebytek a askeze

Přebytek je základním předpokladem veškerého obchodu. K tomu, aby se mohla rozvinout specializace, je potřeba, aby dané pole vyneslo více obilí,

^{3,5} 2. Tesalonickým 2, 9-14.

³¹⁶ Skutky Sv. apoštolů 20, 33-35.

než postačí na obživu hospodáři a jeho rodině. Teprve pak si může hospodář dovolit zaplatit někoho, kdo se bude specializovat na výrobu nástrojů k obdělávání pole. Teprve tehdy může začít sofistikovanější směna. Jak se na přebytek dívá křesťanství? Máme na přebytek právo?

Je zřejmé, že křesťanství nepřipouští přebytek jednoho člověka při očividném strádání bližního. Bohatý člověk, který se nechtěl na zemi podělit s Lazarem, byl v nebi krutě potrestán. Příběh o Lazarovi jako by mistry až vyzýval k askezi (*Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života a Lazarovi naopak všeho zlého. Nyní on se raduje a ty trpíš*).³⁷ Není radno příliš se radovat v pozemských (materiálních) věcech. Kdo si užívá zde na zemi, jako by neměl právo na radost na onom.

Máme tedy právo užívat materiálních věcí ke svému prospěchu a radosti, nebo se darům tohoto světa máme raději vyhýbat? Odpovědná otázka je relativně komplexní a sehrála významnou roli v církevních dějinách. Není třeba zdůrazňovat důležitost materiálu pro vývoj ekonomie. V asketickém světě by se ekonomika, jak ji známe dnes, nemohla zdárně vyvinout. Jaký postoj k askezi tedy zaujímá křesťanství?

Viděli jsme, že v antice byl asketismus poměrně hodně rozšířen. Augustin podává ve svých *Vyznáních* důkaz, že se nevyhnul ani křesťanství. Ve své knize neustále nabádá k opatrnosti a odstupu od pozemských věcí. Byla to však spíše platónská tradice (jíž byl Augustin značně ovlivněn), která zdůrazňovala výrazný kontrast mezi duší a tělem (jež měly patřit podstatně různým světům) a podněcovala nezakrývané pohrdání světskými (materiálními) statky.

Novoplatonikové se sotva oddávali prostému způsobu života méně než jejich křesťanští současníci. Ve srovnání s novoplatoniky Plotinem a Porfyriem však hovořil Augustin mnohem smířlivěji o konkrétních zásluhách laického poslání ve světě. Křesťanští laikové, jak píše ve svých *Otázkách o Pentateuchu*, mohou vykonávat úkony světského světa a „*udržovat kolo světského dění, aby se pohybovalo ve službě Bohu*.“ S důrazem například tvrdil, že křesťan, který má možnost stát se soudcem, je povinen
... 318
sejím stat.

³⁷ Lukáš 16,10-30.

³⁸ Chadwick, H.: *Zakladatelé myšlení: Augustinus*, str. 225.

Tomáš Akvinský zaujímal k okolnímu světu o poznání vstřícnější vztah než Augustin. Souhlasí s možností používat rozum a přírodu k tomu, aby se na světě mohl vybudovat systém podobný Božímu království.¹ Jeho názory zní mnohem méně asketicky. Používání více věcí, než jedinec nezbytně potřebuje (přebytek), neodsuzuje jako projev zla. Nejedná-li se o vyslovení hříchů či zneužívání věcí (např. opilost nebo obžerství), můžeme dary světa užívat svobodně, ke svému užitku. Příznačně však zní biblické varování: nemáme o ně příliš pečovat, příliš na nich lpět a příliš se o ně strachovat.

*Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sobě. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv? Pohled'te na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější? Kdo z vás může o jedinou píd' prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou - a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich. Jestliže tedy Bůh tak obléká polní travu, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece, neobleče tím spíše vás, malověrní? Nemějte starost a neříkejte: co budeme jíst? Co budeme pít? Co si budeme oblékat? Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete. Hledejte především jeho království a spravedlnost a všechno ostatní vám bude přidáno. Nedělejte si tedy starosti o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost na svém trápení.*³²⁰

Soukromé vlastnictví: kdo vlastní zemi?

„Nikdo z lidí zemi nestvořil. Je to původní dědictví celé lidské rasy.“^m

J. S. Mill

Přestože jsme si již ukázali v učením Tomáše Akvinského, jak blahodárný má soukromé vlastnictví vliv na společenský klid, dobrý řád a kladné iniciační

^{3,9} Sigmund, Paul E: *St Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, str. 102.

³²⁰ Matouš 6,25-34.

³²¹ „No man made the land. It is the originál inheritance of the whole specias“ Mill, J. S.: *Principles of political economy*. str. 231, 233-32; Citováno M. Novákem v *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. str. 287.

pobídky, činí Tomáš jednu důležitou výjimku, co se týče práva na soukromé vlastnictví. „*Vpřípadě nouze se stává vše společným vlastnictvím.*“³²² A pokračuje: „*V tomto případě není hříchem vzít cizí majetek, protože nouze z něj udělala majetek společný.*“³²³ Vychází z myšlenky, že od přírody (by nature) spadají všechny pozemské statky do společného vlastnictví. Jeho myšlenka nabyla popularity nejen za dob scholastiky, ale i v době klasické ekonomie. Podobnou představu prosazuje i John Locke, jeden z otců euroamerické ekonomické tradice. Argumentuje jak rozumem, tak vírou:

Budeme-li užívat přirozeného rozumu, ten nám říká, že jednou narozený člověk má právo na své zachování a tím i právo na jídlo a pití a jim podobné věci, které příroda poskytuje ze své přirozenosti. Budeme-li užívat zjevení,³²⁴ to nám zas dává svědectví o zaopatření, které Bůh na světě učinil pro Adama, pro Noa a jeho syny, je velice zřejmé, že Bůh, jak říká Král David v Žalmu 115,16, „dal zemi synům lidským,“ dal ji lidstvu jako celku.³²⁵

Dokonce i představitel klasické ekonomie John Stuart Mili uvažuje v podobném kontextu: „*Nikdo z lidí zemi nestvořil. Je to původní dědictví celé lidské rasy.*“³²⁶

Lidské právo nemůže nikdy překročit věčné zákony Boží.³²⁷ Ani zákon soukromého vlastnictví nemůže být postaven nad člověka jako člena lidské společnosti.³²⁸ Jinými slovy, institut soukromého vlastnictví padá v okamžiku, kdy se jedná o lidský život. „*Cokoliv tedy v takovém případě mají jíst lidé v přebytku, musí být skrze zákon přirozenosti určeno k pomoci chudým.*“

Ačkoli na bohatství jako takovém nespátňuje Tomáš Akvinský nic špatného, nelze šije představit v podmínkách extrémního nedostatku bližních (jeho pohled na společnost jako na společnost bližních mu tento pohled

³²² „On the contrary, in cases of need all things are common property, so that there would seem to be no sin in taking another's property, for need has made it common.“ *Summa Theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus.

³²³ *Summa Theologica* IIa-IIae Q.66 A.7 Corpus.

³²⁴ Tím myslíme Písmo.

³²⁵ Locke, J.: *Two treatises of Government*, second treatise, section 25,327. Citováno M. Novákem v *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, str. 151,285.

³²⁶ „No man made the land. It is the original inheritance of the whole species“ Mill, J. S.: *Principles of political economy*, str. 231, 233-32; Citováno M. Novákem v *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, str. 287.

³²⁷ „I answer that, things which are of human right cannot derogate from natural right or Divine right.“ *Summa Theologica* Ia-IIae Q.66 A.7 Corpus.

³²⁸ „...inferior things are ordained for the purpose of succoring man's needs by their means.“ Tamtéž.

víceméně předurčuje). Na druhé straně si uvědomuje, že strádajících je mnoho a není možné saturovat všechny z nich. „*Nicméně, je-li současná potřeba tak urgentní, že je jednoznačné, že (...) musí být neprodleně naplněna jakýmkoli dostupnými prostředky (...) potom je dovoleno, aby si člověk tuto potřebu zajistil i skrze majetek někoho jiného (...) nejedná se, správně řečeno, o krádež ani o loupení.*“ Tato extrémní potřeba snižuje nebo naprosto odstraňuje závažnost hříchu.³²⁹ Myšlenku opakuje v traktátu *First Treatise on Civil Governments* i politický filosof John Locke, známý obhájce absolutních majetkových práv.³³⁰

Další aspekt, který přináleží bohatým (kromě připravenosti rozdělit se v případě potřeby s chudými), najdeme v užití materiálních (externích) věcí - není radno je považovat za své, nýbrž za společné. Bohatí mají být připraveni rozdělit se s jinými v případě potřeby.³³¹ Jako příklad uvádí Tomáš starozákonní nařízení, jež nepovažovalo za krádež, pokud se někdo sytil z plodů vinice, která mu nepatřila. Pokud si hladový neodnášel žádné hrozny s sebou, směl se na cizí vinici najíst do sytosti. Tomáš Akvinský argumentuje, že se tím nejedná proti zákonu blaha společnosti (tj. soukromého vlastnictví), neboť zákon by měl být sestaven tak, aby „učil lidinavýkat si být připraveni dávat ze svého vlastnictví druhým.“³³²

V podobném duchu se také nese ustanovení o paběrkování. Bohatý měl povinnost neposílat druhou výpravu ženců, kteří by dosbírali zbytky po první skupině.³³³ Vše, co na poli zbylo, patřilo chudým, vdovám a sirotkům.³³⁴ Kdokoli četl Starý zákon, musel si všimnout, jak často text ukládá

³²⁹ „This necessity diminishes or entirely removes sin.“ *Summa Theologica* IIa-IIae Q. 66, A6 R.0.1.

³³⁰ John Locke: *First Treatise on civil Governments*, kap. 4, část 42. Sekundární literatura Paul E. Sigmund: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, str. 73.

³³¹ „The second thing that is competent to man with regard to external things is their use. In this respect man ought to possess external things, not as his own, but as common, so that, to wit, he is ready to communicate them to others in their need. Hence the Apostle says (1 Tim. 6:17,18): „Charge the rich of this world (...) to give easily, to communicate to others, etc. *Summa Theologica* IIa-IIae Q. 66, A2 corpus.

³³² „The purpose of the law was to accustom men to give of their own to others readily“ *Summa Theologica* Ia-IIae Q. 105, A2 R.0.1.

³³³ „Když vejdeš do vinice svého bližního, smíš se najíst hroznů dosyta podle libosti, ale nebudeš nic dávat do nádoby. Když vejdeš do obilí svého bližního, smíš si rukou natrhat klasů, ale nebudeš obilí svého bližního žnout srpem.“ *Deuteronomium* 23,24-26.

³³⁴ „Až budete ve své zemi sklízet obilí, nepožneš své pole až do samého kraje a nebudeš paběrkovat, co zbylo po žni. Ani svou vinici úplně nevysbíráš, nebudeš na své vinici paběrkovat spadaná zrnka; ponecháš je pro zchudlého a pro hosta. Já jsem Hospodin, váš Bůh.“ *Leviticus* 19,10-11.

speciální nařízení, která chránila sociálně nejslabší lidi - vdovy, sirotky a cizince. V tomto ohledu smýšlí Tomáš Akvinský mnohem „sociálněji“ než jeho učitel Aristoteles.

Milosrdenství, ne oběť

Soukromý majetek je pro Bibli přirozenou věcí, stejně jako svoboda nakládat s ním. Nepřijatelný je teprve extrémní liberalismus - sílu neviditelné ruky trhu je nutné usměrňovat podle etických zásad, které jdou často proti ryzímu materiálnímu užitku. Ani k socialismu se křesťanství nikdy dlouhodobě neklonilo,³³⁵ částečně pro jeho ateistickou povahu, ale také kvůli nutnosti násilí a znárodňování majetku (...*nepokradeš*) při jeho realizaci. Ekonomický systém kapitalistické volné soutěže se pro křesťanství jeví mravně zcela přijatelný, ač samotný mravní zřetel postrádá. Tento zřetel je exogenní - musí k němu být přidán „uměle“. S nadbytečným majetkem by měl jeho správce zacházet rozumně, střídme a eticky. Neměl by jej používat k hromadění statků na zemi, ani uschovávat v pozemských institucích, má jej „investovat“ do dobrých skutků pomáhajících trpícím bližním.

Neukládej poklady na zemi, kde je ničtí mol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou. Ukládej poklady v nebi, kde je neničtí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou. Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.”

Jde tu tedy o jakousi formu neateistického *přerozdělování* majetku bohatých do rukou chudých, tedy na nejnižší úrovni subsidiarity. Přerozdělování by mělo být činěno z dobré vůle a dobrovolně. Svátý Pavel píše: „*Vždyť kdo skoupě rozsévá, bude také skoupě sklízet, a kdo štedře rozsévá, bude také štedře sklízet. Každý ať dává podle toho, jak se ve svém srdci předem rozhodl, ne s nechuť ani z donucení; vždyť, radostného dárce miluje Bůh.*”³³⁷

³³⁵ Stojí za zmínku, že při zrodu církve (kniha Skutků) vznikaly tendence žít pospolu a o vše se dělit. Tyto tendence se opakovaly například v nám důvěrně známém příkladu husitského Tábora. Vše trvalo krátce a fungovalo vesměs v eschatologické vizi brzkého konce věků. Dlouhodoběji se tento „komunitaristický“ systém udržel v klášterech. Zde vskutku žili mniši po staletí pospolu se společným majetkem a neexistovalo soukromé vlastnictví. Křesťanství se však tento dobrovolný princip malého procenta obyvatel nikdy nesnažilo aplikovat na celou společnost. Jak k transformaci myšlenky komunitárního klášterního života do celospolečenského komunismu došlo, by bylo zajímavou otázkou na separátní práci o mnohem širším rozsahu.

³³⁶ Matouš 6,19-21.

³³⁷ 2. Korintským 9,6-7.

Tomáš Akvinský se zasazuje, aby rozhodování, komu kolik věnovat (přerozdělování), bylo ponecháno na individuálním rozhodnutí dárce.

„Z toho plyne, že věci, které má kdo v přebytku, by měly být užity na podporu chudých. Nicméně, jelikož je chudých mnoho a nemohou být všichni nasyceni ze stejného zdroje, ponechává se na každém jednotlivci, jak bude hospodařit se svým majetkem a poskytovat pomoc těm, kteří ji potřebují.“

Rovnost v přerozdělování popisuje apoštol Pavel v následujícím citátu. Jde o to, aby si věřící uvnitř církve vzájemně vypomáhali.

„Odkud vyšla ochota k pomoci, tam ať se pomoc také uskuteční. Každý ať dá podle toho, co má; vždyť je-li zde tato ochota, pak je dar před Bohem cenný podle toho, co kdo má, ne podle toho, co nemá. Nejde o to, aby se jiným ulehčilo a vy byli přetíženi, nýbrž abyste na tom byli oba stejné: váš přebytek pomůže nyní jejich nedostatku, aby zase jindy jejich přebytek přišel k dobru vám ve vašem nedostatku; tak nastane vyrovnání, jak je psáno: „Kdo měl mnoho, tomu nic nepřebylo, a kdo málo, neměl nedostatek.““

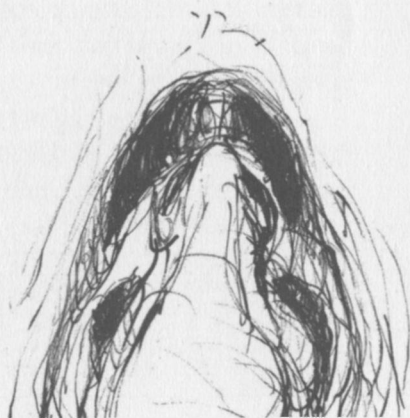
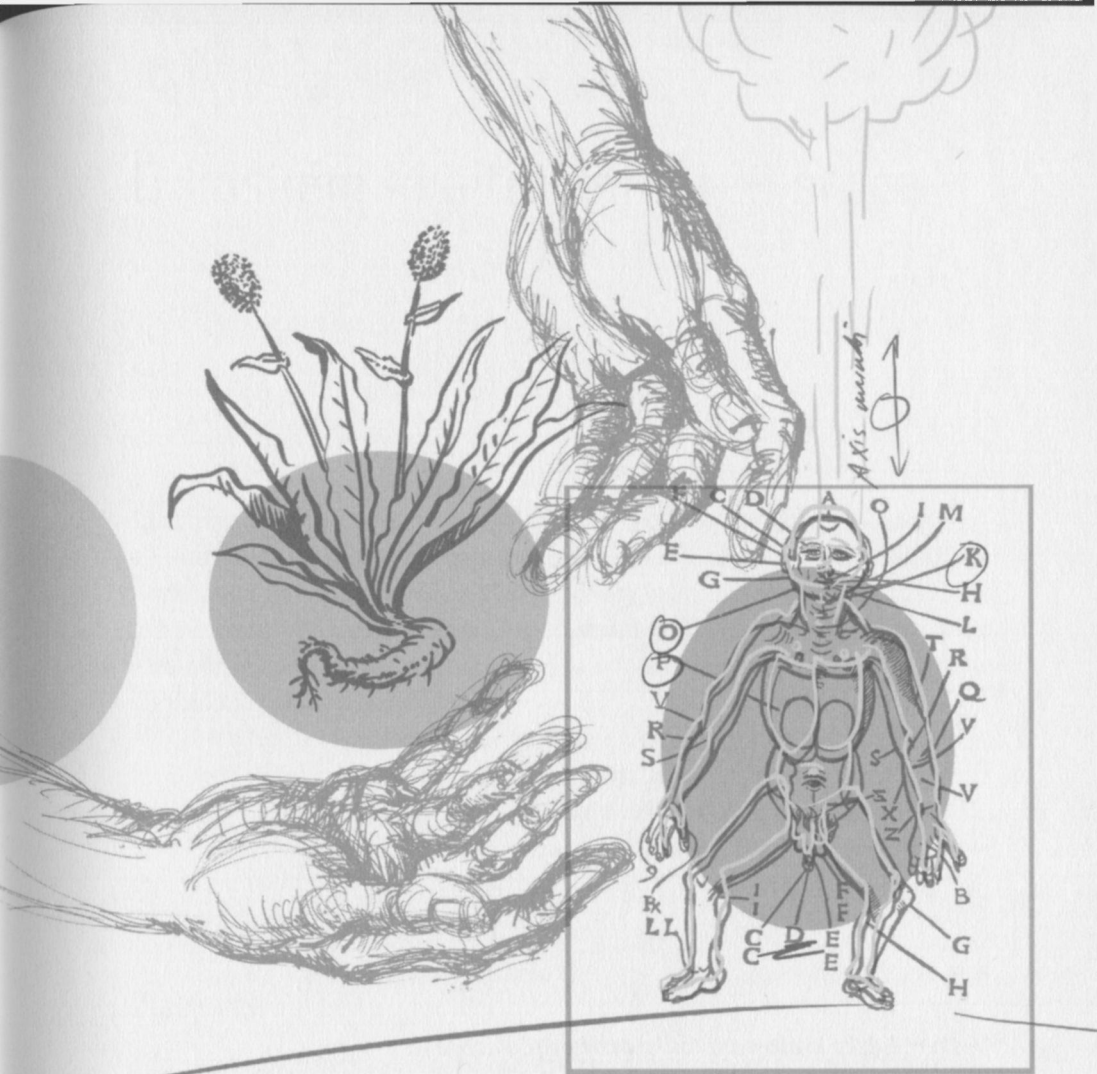
*„Pokud jde o sbírku pro církev v Jeruzalémě, dělejte to podle pokynů, které jsem dal církvím v Galacii. V první den týdne nechť každý z vás dá stranou, co může postrádat, aby sbírka nezačala teprve tehdy, až k vám přijdu. Jakmile budu u vás, vyšlu ty, které doporučíte, s průvodními listy, aby donesli dar vaší vděčnosti do Jeruzaléma.“*³³⁸

Takto měla fungovat sociální síť uvnitř církve. Nešlo však o aplikaci na celou společnost, kde Pavel neměl záruku, že se s vybranými penězi bude správně nakládat. Peníze se posílaly jenom na místa, kde jich bylo nezbytně potřeba. V žádném případě by nebyly posílány tam, kde šije místní lidé mohli vydělat sami. Věnovat peníze lenochovi nebo opilci by mělo více negativních než pozitivních účinků.

Sledovali jsme v této kapitole dvě velká témata: slávu člověka (to dobré a úžasné) a lidskou bídu (hřích, zkaženost). V člověku, zdá se je oboje, jak praví též úvodní báseň od Alexandra Popa. Nyní se přes českého myslitele Jana Amose Komenského pustíme dějinami dál, blíže k současnosti.

³³⁸ 2. Korintským 8.11-15.

³³⁹ /. Korintským 16,1-3.



Veškeré lidské kvaltování toliko pro hovada dobré jest.

Což dobytek jsem, že vše, co dělám, pro břicho dělám a ještě hůře?

J. A. KOMENSKÝ

• lidském kvalitování a ráji srdce

Jan Amos Komenský patří mezi nejvýznamnější osobnosti v dějinách českého národa. Mnoho bylo napsáno a řečeno o jeho roli učitele národů či posledního kněze tehdy skomírající Jednoty bratrské. V této stati se budeme věnovat méně probádaným hájemstvím jeho širokého spektra zájmu a zaměříme se výhradně na úvahy týkající se ekonomie. Na samostatnou kapitolu je jich více než dost.³⁴⁰

Už jen letmé čtení Komenského nabízí mnoho zajímavých a neortodoxních zamyšlení nad ekonomickými tématy. Jeho vhled poskytuje v první řadě zajímavou sondu do historického uvažování v pobělohorské době. I přes historickou propast, během níž se ekonomie stihla etablovat jako samostatná společenskovědní disciplína, zůstávají mnohé jeho pohledy obcerstvující a překvapivě relevantní.

Zlatý věk

Hlavními díly, v nichž je možné najít střípiny mozaiky ekonomického smýšlení J. A. Komenského, jsou *Panorthosia*, *Listové do Nebe* a *Labyrint světa a ráj srdce*. Začneme-li obecným chápáním společnosti, kterou Komenský promítal do svých děl, pak narazíme na až překvapivou souvztažnost témat teologických a praktických. Komenský nebyl kontemplativním teologem, který by se držel stranou praktického světa a vyžíval se v abstraktních úvahách a systémech. Naopak zaujatě obhajoval aktivní křesťanský život. Již tím se lišil od mnohých teologů své či minulé doby – neštítel se zemitosti.

³⁴⁰ Tomuto tématu se do hloubky věnuje Jan Patočka v *Komeniologických studiích*. Patočka o Komenském sepsal tři obšírné svazky, které mají dohromady téměř 1500 stran.

V souvislosti se zmíněnou myšlenkou je vhodné poznamenat, že Komenský očekával naplnění věků. Věřil, že se blíží období Božího království, čímž sice nevybočoval ze smýšlení své doby, nejméně ve dvou věcech se ale od tehdejšího mainstreamu odlišoval. Za prvé věřil, že ke „Zlatému věku“ dojde postupně zde, na zemi, tedy nikoli v abstraktních prostorách či časech. Příchod Mesiáše pro něj znamenal historicky a prostorově blízký fenomén, na němž (a tím se dostáváme k druhému specifiku jeho chiliastické víry) se mají lidské bytosti aktivně podílet. Jedná se tedy o druh utopie, pro niž si Komenský předsevzal připravit cestu.

Panorthosia, pro naše účely stěžejní část rozsáhlé práce *Obecná porada o nápravě věcí lidských*³ přiznačně v překladu z latiny znamená *univerzální náprava všech věcí*. Komenského kniha *Clamores Eliae*, tedy *Výkřiky Eliášovy*, má symbolizovat počátek konce časů, kdy Eliáš, podobně jako Jan Křtitel, je „*hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Páně, vyrovnejte mu stezky!*“⁴⁹² Právě v roli „*třetího Eliáše*“ vidí Komenský sám sebe. Představa Komenského o novém (ideálním) společenském upořádání je tedy přípravou na nový věk, který nastane na zemi před Posledním soudem.³⁴³ Jde tedy o proces obrození, který má nastat tady a v brzkém čase. Komenský tedy (na rozdíl od současných ekonomických teorií) sledoval konkrétní historický cíl.³⁴⁴ Oproti jiným sociálním utopiím však Komenský počítá se svobodou jednotlivců, která v jeho představách dokonce stojí na prvním místě. „*Třetí Eliáš*“³⁴⁶ musí přirozeně tento požadavek svobody vůle respektovat.¹⁴⁶ V tomto smyslu je Komenský „*rozhořčen na ty, kteří chtějí pouze trpně sná-*

Panorthosia je šestou, předposlední částí *Obecné porady*, knihy, která si klade za úkol širokou společenskou reformu. Popis ostatních částí *Obecné porady* nám poskytne dobrou a přehlednou představu procesu, ve kterém Komenský věřil. První knihou je *Panegergia*, tedy *Všeobecné probuzení*(...) atd. Z Beneš. J.: *Obecná porada o nápravě věcí lidských - pokus o smír mezi toleranci a řádem*.

Matouš 3,3, ekumenický překlad. J. A. Komenský na sebe bere roli Eliáše, tedy proroka, který má připravit svět k příchodu Mesiáše.

V křesťanské mytologii se hovoří o „Tisíciletém království“ zde na zemi, kterému předchází Poslední soud a ve kterém Kristus kraluje na zemi mimo jiné i v politickém slova smyslu. Tato víra, jež však není všeobecně přijímaná, pramení zejména z výkladů starozákonní knihy *Daniela* novozákonní *Apokalypsy Sv. Jana*.

Moderní ekonomické teorie se neptají po historickém cíli či rovnováze, její optimum není ani historické, ani prostorové. Optima moderních ekonomických teorií jsou stacionární body matematické rovnováhy, která je většinou definována čištěním trhu. V tomto smyslu, byl posledním klasickým ekonomem K. Marx, který svou později historicky realizovanou utopií, zdá se, na dlouhou dobu vymýtil z ekonomického uvažování jakékoli snahy určovat si historické cíle pro teoretické modely.

Druhým Eliášem byl Jan Křtitel, třetím, jak již bylo zmíněno výše, je právě sám Komenský.

Předmluva Jiřího Beneše k *Clamores Eliae*, str. 8.

šet Boží vůli a odmítají jakoukoli vlastní činnost - vždyť Bůh si přeje mít člověka za partnera, který s ním bude hrát a zápasit až do konce jako Jákob s andělem."TM

Ekonomické otázky tvoří přirozeně jen jednu malou podmnožinu Komenského díla. Není ale bez zajímavosti, že jednou z klíčových čtností, které má dobrý člověk ovládat, je být „dobrým ekonomem znajícím způsob i cesty získávání životních potřeb i jejich správného užívání“. Pod termínem ekonom si Komenský představuje správce, který má za úkol spravovat sebe, svou domácnost a na nejvyšší úrovni stát.

Cesta na bliss point a zpět

Ve své knize *Labyrint světa a ráj srdce* předkládá Komenský pozornému čtenáři svébytnou a svěží interpretaci základního ekonomického problému - utility.

Základním příběhem Labyrintu je, stejně jako ve známé knize *Pilgrim's Progress* od Johna Bunniána, popis cesty poutníka světem. Je to ovšem poutník, který vidí věci v jejich pravém světle - bez brýlí šalby, které mu byly náhodou špatně nasazeny (na rozdíl od všech ostatních lidí). Komenský v roli poutníka a hledače uspokojení či spočinutí zkoumá jednu marnost za druhou. Čtenáři se jen těžko nevybaví Platonovo podobenství ojeskyni.

Ovšem náš poutník není šálen stíny promítanými na zeď, spatří samotný skutečný a pravdivý běh světa v celé jeho marnosti. Poutník, stejně jako Sokrates, obchází lidi různých povolání a klade stále stejnou otázku: Proč děláte to, co děláte? Lze v tomto kvalitování nalézt uspokojení? Poutník se zároveň ptá, co nás činí činnými, ptá se po *animal spirit*, který nám dává smysl pohybu. Po celou dobu své cesty hledá poutník odpověď na jedinou otázku: *qui bono*, v jaký prospěch, proč? Co je důvodem našeho neklidu? Proč nemůžeme ustát? Proč nemůžeme být saturováni?

Dále v Labyrintu Komenský představuje koncept *Arx Fortunae*, tedy Hradu Štěstí, k němuž se upírá veškerý cíl našeho snažení. Kdybychom jej chtěli popsat modernějším a ekonomům bližším pojmem, šlo by jej pojme-

³⁴⁷ Předmluva Jiřího Beneše k *Clamores Eliae*. str. 8.

novat jako Zámek maximální utility, na vrcholku optimalizačního kopce (*bliss point*). Tento bod je cílem veškerého snažení, veškerého interního pohybu nebo řečeno slovy J. A. Komenského „*lidského kvaltování*“. *Arx Fortunae* představuje bod, pro nějž jsme ochotni snášet veškerá utrpení a protivenství. Je skutečným kýženým cílem veškerého našeho snažení.

Jak napovídá název knihy, k zámku vede labyrint. Pokud bychom tento obrazný pojem měli interpretovat moderní ekonomickou mluvou, řekli bychom, že člověk není schopen triviálně, bez bloudění, nalézt cestu ke svému optimálnímu bodu. Jde o relativně nový poznatek, který se v teoretické ekonomii opomíjí.

Druhou stěžejní myšlenku Labyrintu představuje zklamání v momentě, kdyje dosaženo cíle. Komenský dlouze rozebírá skutečnost, že ani v samotném *Arx Fortunae* nedochází poutník naplnění. Popisuje marnosti, se kterými se na Zámku setkal: marnost bohatství, marnost rozkoše, marnost povýšenosti, marnost slávy. Stavů blaha totiž nelze dosáhnout, řečeno s Komenským, ani v bohatství (v obchodu), ani v poznání (mezi učenci), ani v náboženství, ani ve cti (stav rytířský).

Poutník na konci své cesty vedoucí skrze marnosti světa³⁴⁸ shledává, že jediným smysluplným cílem všech věcí (*bliss point*) je ráj srdce, který každý nosí v sobě.³⁴⁹ Oproti běžnému očekávání poutník zhlédl, že ráj se nenalézá v externím a od nás vzdáleném Hradě Štěstí. Ráj od nás není oddělen časem či prostorem, ani se neskrývá v nějaké činnosti.³⁵⁰

Dostáváme se k otázce společenské iluze. Zdá se, že kapitalismus se liší od jiných, konkurenčních systémů zejména v jednom ohledu, díky němuž sklízí potenciál neuvěřitelné společenské energie: poskytuje lidem iluzi, že se mohou dostat do *Arx Fortunae* svým společenským přičiněním. K tomu je potřeba ideologie svobody a zodpovědnosti. S jejich pomocí se vytváří kýžená motivace, která dokáže povzbuzovat k neustálým výkonům. Komu-

³⁴⁸ Inspirace starozákonní knihou *Kazatel*/e jistě nabíledni. Na rozdíl od biblického *Kazatele*, jehož bádání končí nejednoznačně a v žádném případě nalezením smyslu, Komenského poutníkovi se to podaří a ráj nalézá.

³⁴⁹ Zde zas poutník naráží na novozákonní myšlenku, která zůstala Starému zákonu neznámá, totiž stěžejní zpráva evangelíí, že „Království Boží je mezi vámi“.

³⁵⁰ Tímto jako by Komenský vyzýval k stoicismu a kontemplaci, což je na první pohled mírně v rozporu s jeho chiliastickou představou a s představou aktivního zapojení do proměny všech věcí. Nicméně, nikde není ani náznakem naznačena marxistická představa, že k proměně srdcí dojde po proměně externích společenských institucí. Druhou možností vysvětlení lze hledat v tom, že *Labyrint světa* je psán na individuální úrovni, kdežto *Obecná porada* se týká celospolečenského zřízení.

nismus tento element neobsahoval a snad i proto nebyl schopen z lidí vykřesat dostatečný, dlouhodobý, neustále sebeobnovující zápal pro věc.

Fedrování a opatrování chudých

Snad nejkomplexnější vhled do svého sociálního učení poskytuje Komenský v traktátu *Listové do nebe*. Ve spise simuluje dialog Krista nejprve s chudými, poté s bohatými a na závěr odpovídá oběma skupinám naráz. V prvním dopise Kristovi si chudí stěžují na různá bezpráví a nespravedlivosti svého společenského postavení. Ve své odpovědi však (relativně překvapivě) Komenský ústy Krista chudé napomíná. Především jim vysvětluje, že sociální rovnost nenastane nikdy, neb není žádoucí: „*Rádi byste, aby rovnost byla ve zboží a bohatství mezi všecnými a abych neuvozoval jednomu v ruce víc než druhému. Ale soudíte, co mluvíte? (...) odpovězte mi toto: jsou-li všichni dnové v roce jednotejně jasní a horcí? A chtěli byste žádati toho?*“³⁵¹ Chudé vybízí k spokojenosti s tím, co mají, a dokonce je relativně tvrdě kárá za to, že si na svůj úděl stěžují: „... *Stvořitel v rukou svých člověka máje, že s ním zachází podle usouzení svého. Řekne-liž pak hlína k hrnčíři: Proč se mnou tak zacházíš? (...) Vězte, moji milí, ať se od rouhání vzdálí jazyk váš*“³⁵² Dle Komenského je chudým lépe v jejich stavu: „*Nevíte, zač prosíte. (...) mnohým z vás k dobrému to, což při vás se děje, slouží a se vztahuje; lépe vám zlým zajisté podle těla býti chudými a v Bohu bohatými.*“³⁵³ Jeho sociální filosofie budí dojem značné vertikální rigidity: „*Sumou nechali jich, nechť sobě bohatí byli.*“³⁵⁴

Bohaté pak ve svém druhém dopise Komenský napomíná: „*Přísně poroučím a rozkazuji, abyste nad čeládkou mou ukřutenství neprovodili, nýbrž tím, což jsem vám v ruce uvedl, je dle možnosti opatrovali.*“³⁵⁵ Komenský tedy sociální rozdíly vnímá a přiznává, nicméně sociální strukturu by v tomto směru neměnil. Jen apeluje na bohaté, aby se chovali k chudým laskavěji, chudé napomíná, aby byli pracovití a spokojili se svým údělem.

³⁵¹ *Listové do nebe*, str. 11.

³⁵² *Listové do nebe*, str. 12.

³⁵³ *Listové do nebe*, str. 12.

³⁵⁴ *Listové do nebe*, str. 13. Zároveň uvádí Komenský chudobu pozemského života Kristova jako příklad.

³⁵⁵ *Listové do nebe*, str. 14.

V konfliktu mezi bohatými a chudými, kteří si zvolili za svého arbitra Krista, vyvstává otázka, čím si to chudí a bohatí zaslouží, že jsou v daném sociálním postavení.³⁵⁶ Bohatí si stěžují, že za svou chudobu si mohou chudí sami: „*Poněvadž obyčejně na nouzi vlastní vinou přicházejí skrze žrádla, hodování, hry, zahálky a nerozšafnosti (...) Jsme-liž my tedy, milý Pane, povinni krmiti cizí lenost afedrovati ty, kterýchž ty sám fedrovati nechceš?*”³⁵⁷ Pomoc bohatých chudým (solidarita) snižuje motivaci: „*poněvadž takovým lidem čím více se činí, tím více v lenost a utrácení toho (...) a našejim pomáhání není nic jiného než jejich lenost posilování.*”

Komenský připisoval vysokou hodnotu práci a naopak silně odsuzoval zahálku. Bohatým tedy do jisté míry dává za pravdu: chudí si za svůj stav mohou sami, konkrétně „*skrze žrádla, hodování, hry a zahálky*”. Podobný motiv se objevuje i v *Panarthosii*, kde se v kapitole Náprava světské správy píše: „*Ve státě ať není trpěná nikdo, kdo nepracuje, kdo by neživil počestně sebe i svou rodinu, nesloužil společnému celku orbou, řemeslem (...) Aby nikdo z nečinnosti se neučil zločinnosti. Bude v této věci omezován každý ve svém vlastním zájmu (...) tak Egypťané měli moudrý zákon a ještě dnes jej mají Číňané, že nedovolují lenošit ani postiženým dnou, slepým, kulhavým a zmrzačeným, i když jsou bohatí...*”³⁵⁸

Stejně povinnosti platí i pro bohaté, i když se jedná o trochu jiný druh práce než u chudých: „*Tedy těchto příkladů budiž stanoveno zákonem: 1. aby se bohatí věnovali studiu a získávání moudrosti a sloužili obecnému prospěchu; 2. chudí aby se věnovali práci svých rukou. Kdo učiní jinak, tomu budiž stanoven trest. Kdyby se toho dalo docílit, byla by tím již odstraněna polovina nepořádku a ohavnosti světa, odpadlo by kořistnictví, krádeže, karban a všelijaké podvody. Z toho také plyne, že ve státě nesmějí být trpěni žádní žebráci...*”⁶

Čtenář *Listů do nebe* se jen stěží ubrání dojmu, že Komenskému šlo především o zmírnění napětí mezi třídami bohatých a chudých. Záleží mu

³⁵⁶ Nabízí se řada obvyklých tezí, jako například předurčení, Boží prozřetelnost, hříchy či ctnosti rodičů atd. Nic z toho však Komenský nezmiňuje.

³⁵⁷ *Listové do nebe*. str. 17.

³⁵⁸ *Listové do nebe*. str. 19.

³⁵⁹ *Panarthosia*. str. 407-408, zvýraznění z originálního textu J. A. Komenského.

³⁶⁰ *Panarthosia*. str. 408.

na zachování *státu quo* a distancuje se od představy, dokonce za ni čtenáře kárá, že by se sociální systém výrazně změnil. Jaksi mezi řádky vyvolává jí *Listové* dojem, že se v tomto sporu Komenský mírně přiklání na stranu bohatých. Lze tak usuzovat ze dvou náznaků. Za prvé, finální rozsouzení v závěrečném dopise vyznívá kritičtěji směrem k chudým „*obzvláště pak vás chudých napomínám...*“;³⁶¹ a za druhé, přestože bohaté dělí do dvou skupin - na zbožné a bezbožné - a dle toho je také napomíná a kárá, chudé napomíná všichniyaksi *en bloc*.

Lichva a úrok

Chudí si stěžují ve svém dopise na zajímavou věc: rádi by si půjčili, ovšem nemohou, neb půjčovat za úrok je pro bohaté ostudné, věrouka té doby to zakazuje. Nicméně systém, kterým se obchází zákaz půjčování, vypovídá mnohé o tehdejší době a také o tom, jak zákaz volného půjčování na úrok nakonec negativně dopadl právě na ty, které měl původně chránit. Chudí píší: „*Nebo mnozí pro hanbu nesmějíce nám chudým a nuzným půjčiti a za to chtějíce vidíni býti, kteříž ouroků neberou, leč od cizích, jakž Pán Bůh v zákoně svém dovolil, židům na lichvu půjčují a potom nám k nim ukazují, kteříž i sobě něco přitáhnouti chtějíce, dvojnásobní a trojnásobní ouroky od nás berou...*“³⁶²

Na chudých se tedy vydělávalo dvakrát, což Komenský odsuzuje. De-regulace je ovšem tabu: „*Jestliže by zchudl bratr tvůj, a ustaly by ruce jeho u tebe, tedy aby ho posilnil; aby nebral lichvy a neb úroku (...) Půjčujte, nic se odtud nenadějíce.*“³⁶³ Uvolnění zákazu by sice mělo pozitivní dopad na chudé, ale Komenský po tom nevolá a naopak trvá na tom, že křesťané si mezi sebou žádné úroky účtovat nemají a že bohatí mají chudým půjčovat zadarmo. Komenskému nezbývá než apelovat na svědomí a blahosklonnost bohatých.

Bohatí ovšem na tento apel odpovídají ryze ekonomicky: „*Potřebují-li pak nás v čem a na náš stateček živosti své provodí, chceme také z toho užitek*

³⁶¹ *Listové do nebe*, str. 22

³⁶² *Listové do nebe*, str. 9.

³⁶³ *Listové do nebe*. str. 16.

m/ří. "Tento citát se vztahuje na pronájem pozemku a jiné poplatky, ovšem lze jej vztáhnout i na úročení. Bohatí poukazují na to, že almužny nemají žádné motivační účinky, a nehodlají v tomto směru provozovat dobročinnost. Co se týče poplatků za pronájem kapitálu (půdy), projevuje se zde paradox, se kterým se potýkal už Aristoteles: Komenskému poplatky za pronájem půdy nevadí, ale proti lichvě se staví vehementně, a to jak v *Listech*, tak na stránkách *Panarthosie*: „Rovněž atjsou odstranění lichváři, spekulantí a jim podobní, pijavice a cizopasníci jiných.“³⁶⁴

Monopoly, oligopoly a mezinárodní obchod

Komenský, více než sto let před vydáním Smithova *Bohatství národů*, explicitně chválí také volný obchod a mezinárodní směnu zboží: „Také monopoly a oligopoly at' jsou odstraněny po celém světě. Osvícenému věku má být cizí taková hanba století, že několik lidí si zřídí ve městech i říši monopoly a tím vylučují jiné z obchodu berouce jim chleba od úst (...) nelze trpět, aby to, co by mohlo lépe dělat více lidí, soutěžících navzájem slušnou horlivostí a přičiněním, na sebe strhoval jediný, sice si jist ziskem pro sebe, ale s neméně jistou škodou a újmou státu.“³⁶⁵

Dále píše: „Monopoly aby všude zastaveny byly-jaké to krádeže a loupeže - (an se již i páni, knížata, králové do toho mámili - handlem příkladným předcházejíce, úřady prodávající - a tak loupežem sami brány odvírajíce - dávati začali) (...) Přísloví 11,29: Kdo kormoutí dům svůj, za dědictví bude mít vítr. Vaše domy, králové, to jsou vaše království: a kormoutíte-li je sami válkami, daněmi, loupežením násilím a ničením - jaký bude váš zisk (v nejlepším případě) nežli vítr marné slávy?“³⁶⁵ Tyto citáty jsou tak explicitní, že k nim není třeba dodávat žádný další komentář.

Co se týče mezinárodního obchodu, tomu se Komenský věnuje v kapitole Mořeplaveckým národům, kde píše, „žepřebytky kupovati dobré, slušné, potřebné (...) když se slouží národům a lidem jiným, vyvážením, co jim zbývá, a dovážením, čeho se nedostává. Když se spravedlnosti šetří, aby k užítku bylo

³⁶⁴ Panarthorsia, str. 408.

³⁶⁵ Panarthorsia, str. 408.

³⁶⁶ Clamores Eliae. str. 20-21.

nejen samým sobě - ale i těm, od nichž kupující vyvážejí, i těm, jimž prodávající, dovážejí: bez své škody, a nazbyt velkých zisků (...) S barbarskými lidmi zacházeji jako s lidmi a sousedy svými. Jsou zajisté i oni obyvatelé okršlku, vlast jejich jest od Boha jim dána...Kteří národové doma dosti požehnání Božího mají (Angličané a Francouzi), tohoto formanství aby přáli těm, kteříž doma nic kromě vody a písku nemajíce jiným sloužití pro své vyživení hoto-vi jsou, jako Holanďané.³⁶⁷ Obchod tedy vnímá Komenský jako pozitivní věc a i jeho přístup k oboustrannému užítu a zisku z obchodu zdá se být na jeho dobu nezvykle liberální. (Připomeňme si, že Komenský píše v době dozrívání merkantilismu či kameralismu, které se na mezinárodní obchod vůbec nedívalo takto přívětivě. Pozitivní roli hrál pouze export, naopak v importu - o kterém zde Komenský hovoří především - bylo shledáváno vyčerpávání národního bohatství.)

Vzápětí však Komenský dodává, že pokud bylo národu „požehnáno“ jiným bohatstvím, měl by se zabývat produkcí, nikoli obchodem. A obchodování přenechat těm, kterým nic jiného nezbývá. Obchod a směnu tedy nepovažuje za největší hodnotu. Naopak se mezinárodnímu obchodu mírně ironicky posmívá: „Ale to, že pokuta jest za hříchy při tom, že majíc navigací užívati za přístup k národům z roznášení světla Božího, oni je odbývají utěrkami, zrcadly, špendlíky - či snad neprovádějí toto Boží dílo úskočně? Řekl Pán, Panujte - ale neřekl, Mějte všechno na rvačku - politika praví, Co nepatří nikomu, stává se majetkem prvního držitele: a nepraví, Uchvacujte a rvěte si navzájem, seč kdo může...“³⁶⁸ Obchodování pohříchu přenechává pro národy, jež nemají „nic kromě vody a písku,“ a jež mají obchod provozovat „bez své škody,“ tedy s implicitní legitimizací přiměřeného zisku.

Požehnaný status quo

Přestože učení J. A. Komenského neposkytuje ucelený pohled na ekonomický systém, je vidět, že tento významný český myslitel věnoval ekonomickým a sociálním otázkám široký prostor. Komenský se zaměřuje na hledání materiálního i duchovního uspokojení a na orientaci v labyrintu světa. Je

³⁶⁷ *Clamores Eliae*, str. 44.

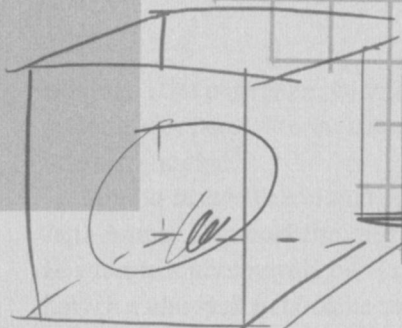
³⁶⁸ *Clamores Eliae*, str. 45.

zklamán i tím nejlepším, co může svět nabídnout, totiž Arx Fortuna (jakási obdoba *bliss point*, kterou známe z ekonomické teorie), a nabádá k objevení vnitřního ráje.

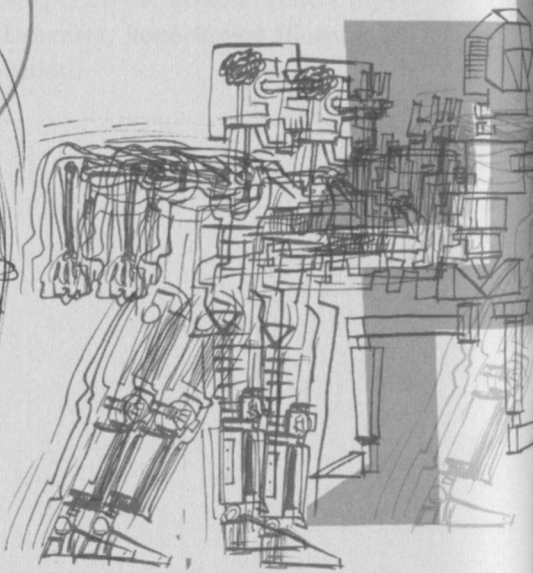
Mnoho českých ekonomů jistě zaskočí, jak neradikální je sociální učení Jana Amose Komenského, posledního biskupa Jednoty bratrské, - a fakt, že v tomto směru nevolá po významnější společenské změně. Ve sporu bohatých a chudých nabádá ke *smíření se současným stavem* a mezi řádky se spíše staví na stranu bohatých. Pro ekonomy jsou zajímavé i jeho ryze ekonomické úvahy - odsuzuje monopoly a oligopoly a ospravedlňuje mezinárodní obchod, přestože mu příliš důstojnou roli nedopřává a doporučuje jej pouze národům, kterým nezbyvá nic jiného než obchodovat.

Touto historickou i geografickou odchylkou uzavíráme kapitolu křesťanství a po exkurzu do Čech se vrátíme zpět do evropského centra myšlenkového dění. Příhodně začneme u Descarta, koneckonců filosofa, se kterým se měl J. A. Komenský možnost setkat.





x42



5254 00

35 00 01

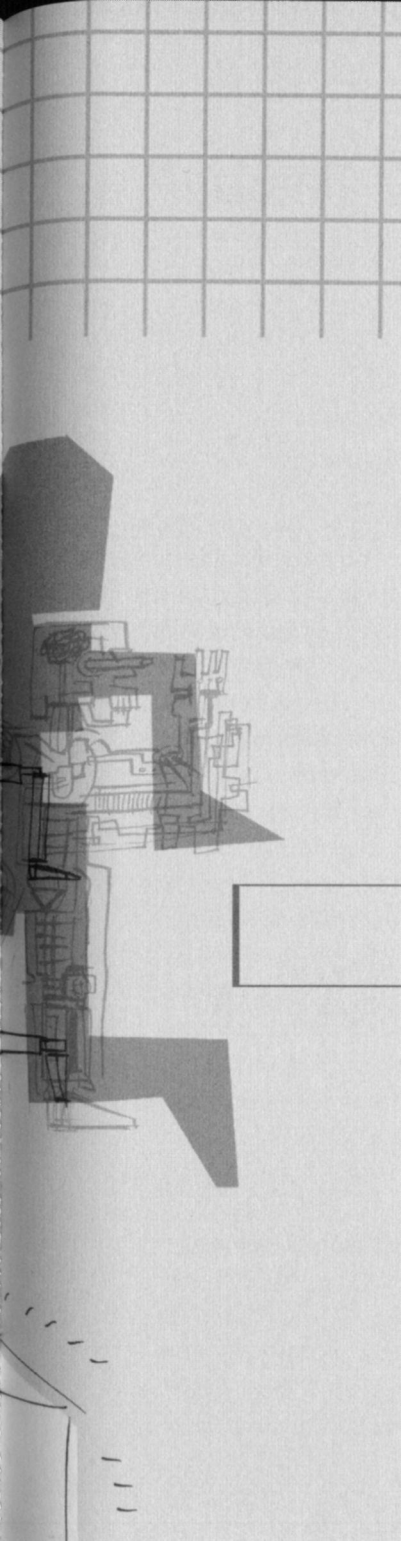
65

98 01 02

00000 01

58 01





3

Proměny člověka v době vědecké

*Ekonomie je nepokročilejším potomkem kartesiánského ega.
Zde leží kořeny homo oeconomicus, toho nejužšího vymezení člověka,
jakého si jen můžeme představit.
Ekonomická pozice je tedy kartesiánská.*

PIERO MINI

Mechanik Descartes

Mýty, víra a náboženské učení byly až doposud určujícím klíčem pro vysvětlení okolního světa včetně jeho „ekonomických“ vlastností. Změnu s sebou přinesl (nebojak uvidíme později, spíše měl přinést) nástup doby vědecké. Doba vědeckého myšlení si položila za cíl prosadit takovou metodu zkoumání světa, jež by neumožňovala zpochybnění a byla by prosta jakékoli subjektivní, zpochybnitelné dimenze. Snad nejdůležitější vlastností doby moderní se stala změna důrazu z otázky *proč?* na otázku *jak?* Doba vědecká se snažila odmystifikovat svět kolem nás, představit jej v mechanickém, matematickém, deterministickém a racionálním hávu a zbavit se axiomů, které nelze empiricky ověřit, jako je víra a náboženství. I v dimenzi *jak?* si ovšem svět kolem nás dodnes drží svá tajemství.

Jelikož se ekonomie (přinejmenším ekonomie hlavního proudu) řadí mezi společenské vědy a nejvíce počítá právě se světem mechanickým, matematickým, deterministickým a racionálním, je důležité tomuto manévru v pojmání světa věnovat patřičnou pozornost. Pochopení myšlenek Reného Descarta má pro ekonomy, kteří nad těmito věcmi uvažují, stěžejní význam, neboť: „*ekonomická pozice je kartesiánská*“ (Piero Mini).

Člověk jako stroj

Je nesporné, že Descartův *vědecký* přístup k vnímání světa představoval obrovský zlom, a záhy se předsvědčíme, že pro ekonomii to platilo dvojnásob. Viděli jsme, že pojem neviditelné ruky trhu existoval již dlouho před Smithem. Svou (a)morální stránku získal homo oeconomicus od Epikura, matematizaci a mechanickou část však nabyl od Reného Descarta. Matematiku považoval za praprincip všech věcí již řecký filosof Pythagoras

(zcela v duchu postmoderní víry, že naše současné pohledy vznikají jen re-cyklací a kombinací příběhů minulých). Descartovo myšlení se ovšem stalo naprosto klíčovým, ne-li determinujícím, pro metodologii ekonomické vědy. Ekonomie se začala rodit v době, kdy se Descartovým myšlenkám dostávalo širokého uznání. První ekonomové se hojně zabývali teorií poznání a všichni se ukázali být Descartovými následovníky. Do Anglie uvedli Descartovy myšlenky John Locke a David Hume. Skrze ně prolunulo Descartovo učení i do ekonomie – a zůstalo v ní pevně zabudováno dodnes. V žádné jiné společenské vědě nebyly kartesiánské myšlenky přijaty s takovým nadšením jako právě v ekonomii. Ve své knize *Philosophy and Economics* dokonce Piero Mini ekonomii nazývá „nejpokročilejšímpotomkem kartesiánského *ega*“. V čem spočívala Descartova velikost a v čem tkví zásadní význam jeho teorií pro ekonomy?

Descartes je obecně, a po zásluze, považován za klíčového zakladatele vědy.³⁶⁹ Změnil vidění světa³⁷⁰ a antropologické chápání existence člověka hned v několika oblastech. Uvědomoval si, že „vědecká rekonstrukce ovlivňovala širší oblast než jen tu vědeckou. Měla dopady na morálku, náboženství a na samotné postavení a roli člověka ve světě a kosmu“.³ⁿ Jinými slovy vědecká (re)konstrukce má dopad na antropologii. Příkladem účinků na morálku a ekonomii budiž Miliův a Benthamův utilitární kalkul, který se později, ačkoli upraven, stal inherentní součástí moderní ekonomie.

Za první, Descartes se snažil zbavit tradice, mýtu, pověr, zejména však subjektivní nesystematičnosti (rozuměj závislosti na pocitech, emocích) a položit tak základ pro *novou metodu* systematického zkoumání světa na pevném (objektivním) základě. O tom, zda se mu to podařilo, bude ještě řeč.

Důslednější autoři jako skutečného zakladatele moderní vědy uvádějí biskupa Mikuláše Kusánského. První oddělení „moderní filosofie od scholastické“ bývá datováno rokem 1450, kdy Mikuláš z Cues napsal své hlavní dílo *Idiotu* – dokončení a vyvrcholení tohoto procesu „přerodu“ pak nastává právě vydáním Descartových *Principů filosofie* v roce 1644. (Falcenberg, R.: *Dějiny novověké filosofie*, str. 27.) Více také viz Rádi, E.: *Dějiny filosofie – novověk*, str. 29-38, a to paradoxně v kapitole Staronový mýtus.

„Veškerý aparát kartesiánského deismu, substančního materialismu a koncepce zákona uloženého zevnějšku, spolu s redukcí fyzikálních vztahů na teorii odpovídajících pohybů, majících časoprostorový charakter, tvoří ono zjednodušené pojetí přírody, jímž Galileo, Descartes a Newton vybavili moderní vědu na cestě k jejímu triumfálnímu vzestupu. Pokud je úspěch zárukou pravdivosti, žádný jiný myšlenkový systém se od doby, kdy se lidstvo vydalo na cestu teoretického myšlení, netěšil takovému úspěchu. Během tří staletí změnil celý lidský život, jeho nejvnitřnější, myšlení, technologické postupy, sociální chování a cíle.“ (A. N. Whitehead).

Mini, P.: *Philosophy and Economics*. str. 10.

Za druhé, po relativně aristotelsko-tomistickém středověku znovu oživil antickou *dualistickou* představu polarity hmoty a ducha - jen ducha do jisté míry nahradil intelektem, a tak dualismus již není chápán tolik eticky, jako je viděn epistemologicky. Jediným pojítkem mezi hmotou a intelektem je člověk, stejně jako ve starších dualistických představách. I zde ovšem platí nadřazenost intelektu nad materiálem, tedy racionalistická pozice, která dodnes ekonomům umožňuje vytvářet své modely, aniž by nutně měly pevnou návaznost na empirickou realitu.

Za třetí, fascinován tehdejšími technickými pokroky, zavádí představu *matematické mechaniky jako ontologického přediva reality*. Mechaniku tedy z relativně úzkého strojího užití povyšuje na nejvyšší metu v ontologickém žebříčku. Byla-li tedy v představách Hebrejů hlavním předivem reality morálka, u křesťanů milosrdenství a u Augustina láska, stává se v rukou Descartových tímto předivem mechanika. K úskalím tohoto pojetí se ještě vrátíme, zde jen uveďme pozoruhodný postřeh P. Miniho: „*Přestože Descartes kladl na první pohled velký důraz na rozumové zkoumání, ve skutečnosti určil rozumu jen velice marginální roli. Je mnoho cest k poznání, ale on uznával jen jednu - matematickou.*”

S redukcí intelektu na matematiku souvisí i redukce antropologie člověka. A to přímo v jeho ekonomickém smyslu. „*Zde leží kořeny homo oeconomicus, co nejužšího vymezení člověka, jaké si jen můžeme představit*” (P. Mini). V takovémto světě není místo pro emoce, náhodu či jakýkoli nevyplněný prostor. Vše na sebe navazuje s determinací tvrdostí a přesností mechanických hodin. Descartes a jeho následovníci „*pohlíželi prakticky na vše v matematickém smyslu - vesmír, politiku, lidské tělo, dokonce i na lidské impulsy a morálku*” (P. Mini). Kartesiánskou mechaniku příkladně shrnuje vlastní Descartův příklad, když nevnímá tělo jako „*nic jiného než sochu nebo stroj z hlíny*” a jeho funkčnost odvozuje od jednoduchých principů mechanických, stejných, „*jakých se používá při výrobě hodin, umělých fontán, mlýnů a jiných podobných přístrojů*”. Tento princip údajně umí vysvětlit všechno - i to, o co se lopotně snaží psychologie do dnešního dne, tedy „*pochody nejvnitřnějších pohnutek a emocí*”.³⁷² Tato víra je až dodnes v ekonomii stále při síle - člověk ekonomický je mechanický konstrukt, kte-

³⁷² Vše z Descartes, R: *Tract on Man* převzato z Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 20.

rý funguje na neomylných principech matematických a čirou mechanikou jsou ekonomové schopni vysvětlit i jeho nejniternější pohnutky.

Descartes v duchu jónských filosofů převádí veškerý svět najeden základním parametr principu vlastního bytí, které pro něj představuje rozproštěnost v prostoru, tedy *res extensa*, jakýsi společný jmenovatel všech hmotných věcí. Pro Descarta platí, že existuje pouze jeden jediný svět: „*hmota nebe i země je stejná*“.³⁷³ Jeho metodologický monismus (snaha převést či odvozovat vše z jednoho jediného principu) a principiální ekvivalence duchovna a materiálna hraje dodnes v ekonomii přední roli. Jednotícím, základním a vševysvětlujícím principem, který se v ekonomii skloňuje téměř při každé příležitosti, je pochopitelně sebezámek.

Cogito ergo sum

Jelikož René Descartes měl vskutku přelomový vliv na ekonomickou antropologii, bylo by vhodné jeho myšlenky alespoň stručně shrnout. Descartes se snaží odhodit cokoliv, o čem bylo možné jen trochu pochybovat. Za tímto účelem zapomíná na vše, co znal a co mu říkají smysly, a soustřeďuje se pouze na logické uvažování. Posléze dochází k přesvědčení, že cosi myslícího, vnímajícího - tedy on sám, který vede tyto myšlenky, musí nutně existovat. Dospívá ke svému slavnému závěru *cogito ergo sum*. Na tomto novém, dle jeho přesvědčení pevném základu poznání, staví svou filosofii. Dostává se k důkazu existence Boha - protože nalézá jeho představu v mysli - a pokračuje dál, až se v druhé části knihy dobere k principu hmotných věcí a prostoru.

Jelikož lze hmotné věci, a tedy i prostor zdánlivě vnímat pouze smysly, dostává se do sporu empirismus s racionalismem. Descartes se však snaží pevně držet racionalistické metodologie, jíž sám prokopává cestu. Smyslové zkušenosti sice existují a umožňují nám poznat, *Jak [nám] mohou vnější tělesa prospět či uškodit, ale jen zřídka a náhodně nás poučují o tom, jaká je jejich podstata*. Tvrdí-li ovšem smysly něco jiného nežli rozum, má pravdu rozum. I když onu skutečnost nevidíme, je rozumnější důvěřovat logické-

³⁷³ Descartes, R.: *Principy filosofie*, odstavec 22, případně odstavec 23: „Ve vesmíru tedy existuje jen jedna a ta samá hmota, kterou poznáme jen podle toho, že je rozprostřená,“

mu vysvětlení. Existují totiž i věci skrze naše smysly neuchopitelné - v některých oblastech jsou slepé a mlčí, a kam nemohou, tam se dostane rozum. I když „ve skutečnosti“ není možné dělit částice do nekonečna, jsme tohoto úkonu schopni v naší mysli (představivosti): „*Co totiž můžeme v mysli rozdělit, je i dělitelné.*“ Reálný svět se tedy spíše podobá světu racionálnímu nežli světu, jež známe z „pouhé“ zkušenosti.

Jak si ale můžeme být jisti, že vnější jevový svět (a tudíž i prostor) vůbec existuje, pokud nemůžeme věřit svým smyslům? Jak víme, že se nám jen nezdá? Jak můžeme vědět, že nás Bůh neklame a že vše, co „vidíme“, není jen iluzí o prostoru, hmotě a čase? Descartes místy uvažuje o vnějším světu jako o souvislém snu, který objektivně neexistuje. To ovšem, píše Descartes, předpokládá Boha, který by nás chtěl klamat. To je pro něj nepřijatelná představa. Kde bere svou jistotu, to již nerozebírá a opírá se jen o jakýsi teologický důkaz, který vychází z křesťanského chápání Boha jako dárce světla. Je-li totiž Bůh nanejvýš pravdivý a dokonalý, nemůže nás chtít klamat. Budeme-li předpokládat, že Bůh nás neomamuje snovým opiem, dojdeme k závěru, že vnější hmotný svět reálně existuje a můžeme jej zkoumat.

Ze všech materiálních věcí se Descartes nejdříve pozastavuje u našeho těla. Náleží sice do materiálního světa, ale vyjímá se tím, že je jakýmsi způsobem *spjato* s naším intelektem, jenž prostoru nepodléhá. Hmota přebývajíc v prostoru působí na naše tělo, které funguje jako *médium*, a materie tak skrze smysly komunikuje s naším rozumem. Další krok vede ke zkoumání podstaty věcí, které působí na naše tělo - hmotných předmětů, jejichž princip Descartes hledá. Nenachází jej v ničem smyslově vnímatelném (např. barvě, tvrdosti, teplotě, hmotnosti), nýbrž pouze v rozprostřenosti, kterou lze popsat třemi matematickými vlastnostmi: rozprostřenosti do šířky, délky a hloubky (v kartesiánské soustavě reprezentované osami x , y a z). Proč za přirozenost hmotných věcí určuje právě rozprostřenost, ukazuje na příkladu s kamenem. Můžeme si představit, že mletím kameni odebereme tvrdost; můžeme si také vybavit kámen, který nemá barvy, je průhledný; můžeme oddělit váhu, pocit chladu a tepla i všechny podobné vlastnosti. Jediná substance, kterou již od kamene oddělit nemůžeme, je jeho rozprostřenost do tří rozměrů (*res extensa*). Tato substance je totožná s prostorem.³⁷⁴

³⁷⁴ Anzenbacher, A.: *Úvod do Filosofie*, str. 79.

Modely a mýty

V rukou racionalisty Descarta utrpěly empirické vjemy (které byly v době pozdně středověké scholastické tradice vnímány v souznění s rozumem) porážku, v boji „o realitu“ vyhrál rozum. Descartes jako by rozvíjel Platónovo podobenství o jeskyni, když píše: „*Všechny věci, které vidíme, považujeme za falešné [fikce]; nebudeme věřit, že žádné z těchto předmětů, které naše pomýlená paměť reprezentuje, vůbec kdy existovaly.*“ V pozdějších dobách se bitva racionalistů a empiriků odehrávala znovu a výsledky zápasů se různily, historicky klíčový zásah do nedokonalosti našich smyslů však uštědřil právě Descartes.

Našemu pohledu se na všech stranách objeví předsudky a smyslové klamy; snažíme-li se je napravit rozumem, ocitáme se nepozorovaně v hrubých paradoxech, nesnázích a nedůslednostech, kterých je čím dál tím více a vzrůstají, čím dále se dostáváme v uvažování. Až konečně, když jsme bloudili mnoha oklikami, shledáváme, že jsme tam, kde jsme byli, anebo, což je horší, upadáme v zoufalou skepsi. (George Berkeley)³⁷⁵

Nová [kartesiánská] věda provedla znásilnění na vjemech. (Galileo)³⁷⁶

Navzdory chybám ve svých základech se kartesiánská vědecká metoda stala hlavním *modem operandi* dnešní antropologie. Podobných momentů jsme se dočkali i v ekonomii. Systémy, které obsahují vnitřní nenkonsistence, z části odporují realitě a často ryze vycházejí z vědomě nerealistických předpokladů, jež v extrémech docházejí k absurdním závěrům, jsou přesto úspěšně aplikovány. Systém, zdá se, má svou životnost nikoli kvůli své bezchybnosti či logické konsistentnosti, ale kvůli neexistenci konkurenčního systému (těmito otázkami se podrobněji zabývá T. S. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend a koneckonců i K. Popper).³⁷⁷ Ekonomické modely tedy nejsou přijímány na základě větší či menší pravdivosti (i když korespondence s realitou jim jistě přidává na atraktivitě), ale spíše na základě větší či

Berkeley, G.: *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 33-34.

Citováno viz Mini, P.: *Philosophy and Economics*. str. 16 - převzato z Arendt, H.: *The Human Condition*, str. 274
článek n31 z Galileových *Dialogues concerning the Two Great Systems of the World*.

Vynikající sekundární literatura z této oblasti pochází z pera českého autora B. Fajkuse *Současná filosofie a metodologie vědy* nebo Mini, P. V: *Philosophy and Economics, The Origins of Development of Economic Theory* či Caldwell, B. J.: *Beyond Positivism, Economic Methodology in the Twentieth Century*.

menší *uvěřitelnosti* či *vhodnosti*, *přesvědčivosti* nebo *korespondenci s naší internalizovanou vírou o chodu světa* (tj. přejatými paradigmaty, předsudky). Vědecké a ekonomické modely tedy sehrávají podobnou roli jako mýty, kdy jeden systém nahrazuje či boří druhý. Tak se stalo, že teologický mýtus byl vyklínován mýtem vědeckým. Všimněme si při čtení Descarta, jak nenápadně a opatrně nahrazuje teologický mýtus mýtem vědeckým a jak při tom postupuje.

Pochyby o pochybování

Je paradoxní, že Descartes, který se chtěl oddat čisté logice a racionalitě, nás ve své knize vystavuje plejádě logicky neodůvodněných představ, představů a ideologií, kterým sám věřil. Jeho cesta „čistou racionalitou“ pak překvapivě vede zpět k afirmaci jeho předešlých výchozích představ (představů), tedy světa takového, jaký jej Descartes viděl předtím, než vůbec začal pochybovat (i když bezpochyby pochyboval upřímně).

Jako příklad může posloužit Descartův „důkaz“ Boží existence, který staví na tom, že v mysli si neseme (rozuměj Descartes nesl) představu Boha, kterou by podle něj nebylo možné mít, kdyby nebyla reálná. Descartes si s sebou na všechny cesty brával Bibli a Tomášovu *Sumu teologickou*, psal také o svých mystických zjeveních, ovšem pokud by nebyl křesťanem, těžko by k tomuto podle něj obecně platnému závěru někdy došel. Ještě absurdnějšího úsudku se dopouští v důkazu existence externích věcí, tedy věcí nacházejících se mimo intelekt - v empirickém, „jevovém“ světě. Zjednodušeně řečeno, není myslitelné, že nás smysly klamou, a z toho dovozuje závěr, že nás neklamou. Descartes, který svou metodu vyvinul právě a hlavně proto, aby se zbavil tradic a předsudků, je sám etabluje.

Stejně procesy důvěrně známe rovněž v ekonomii, kdy na základě pečlivě zvolených předpokladů docházíme k závěrům, které jsou (pochopitelně) v předpokladech již obsaženy. Antropologický rozdíl mezi člověkem vědeckým a člověkem předvědeckým spočívá ovšem v tom, že člověk předvědecký zmíněné předpoklady (artikly víry a mýty) explicitně znal a aktivně je přijímal (či odmítal). Oproti tomu člověk moderní v sobě nosí svá (vědecká) vyznání víry nevědomě. Náboženství provází explicitní vyznání

víry, vědu nikoli. Jako by se moderní člověk za víru styděl: dost možná proto, že ji nelze vědecky dokázat, což jaksí neodpovídá naší moderní antropologii. Předvědecký člověk si s vědeckými důkazy hlavu nelámá, a tudíž se za své předsudky (axiomy, které jsou postulovány, nikoli dokazovány) stydět nemusel. Vědecký člověk moderní ano. A. N. Whitehead tyto Descartovy postupy odsuzuje jako „*zdroj všech neuvěřitelných abstrakcí, které zruinovaly moderní filosofii*“.³⁷⁹

Skrze *strojené* (ano, strojené) *pochybování* o existenci reálného světa se Descartes kruhem vrací zpět k (tentokrát „vědecky dokázané“) existenci reálného světa. Kdyby *skutečně pochyboval*, nemohl by přece (ani ve *snu*) pronést, že *věří* v empirický svět, jenž má být skutečný a neklamavý, a na základě této přesmyčky provést svůj „důkaz“. Lze tedy pochybovat o ryzosti Descartova pochybování. Musíme pátrat po smyslu jeho tázání, neboť k čemu by nám bylo ono cvičení, pokud by pouze utvrdilo vše, čemu jsme již dříve věřili? Navíc je vlastně ironické a paradoxní, že Descartes základ vědecké metody a vědeckého diskursu počal a porodil v hájemství tajemných snů.

Inflační racionalita v kruhu

Kant později vyzdvihl tezi, že čistý rozum potřebuje externí, empirický svět, aby byl vůbec schopen *uvažovat*. Jinými slovy k tomu, aby byl rozum schopen fungovat, potřebuje operovat s *externími* podněty, tedy jejich pojmy. Samotný jazyk je síť abstrakcí, jež jsou sama o sobě bezvýznamná. Smysl nabývá ve své abstraktní rovině, jež referuje ke konkrétnímu empiričnu. *Racionalita sama o sobě* se jen inflačně točí v kruhu, racionalita je sama o sobě dutá. Na druhou stranu empirično samo o sobě postrádá interpretaci, chybí mu význam, je bez s-myslu, je /bez-významné, a tudíž neexistuje. Fakta nefungují bez racionálně vnímajícího, tedy jistého racionálního rámce, ve kterém získávají interpretaci, jméno a smysl. Jak píše Caldwell „*nic takového jako syrová fakta*“³⁸⁰ *neexistuje*“.³⁸¹

³⁷⁸ Např. Apoštolské vyznání víry: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země,..."

³⁷⁹ Mini, P.: *Philosophy and Economics*. str. 15.

³⁸⁰ Rozuměj fakta bez interpretačního rámce, tedy bez vysvětlující teorie.

³⁸¹ Caldwell, B. J.: *Beyond Positivism*. str. 48.

Pro ekonomy má Descartova redukce člověka další klíčové důsledky. Od jeho dob člověka nedefinují emoce, nýbrž logika uvažování. Cítící jedinec zapadá a ztrácí se v obecnosti objektivní a pro všechny shodné racionality. Co nelze spočítat nebo alespoň aproximovat matematikou, jako by nebylo reálné či alespoň správně pochopené. Ideálem pravdy se stává matematický vzoreček - chladný, pro všechny jedince stejný, dějinně a prostorově neměnný. Člověk i realita se redukuje na mechanicko-matematický kalkul, bez újmy na obecnosti. Pokud tuto redukci učinit nelze, jako by to jen svědčilo o nedostatku poznání a o ignoranci - takové hájemství zůstává zemí neprozkoumanou, mytickou a opovrhovanou.

Snít budeš vždy sám

Tím se dostáváme k dalšímu závěru, který je pro ekonomii důležitý. Descartes tímto učinil i méně obecně známý krok, a to směrem k individualizaci jedince. Descartův člověk se nedefinuje v kontextu společnosti - nepřijímá společenské impulsy. Descartes zůstává ve svém vysněném světě zcela sám. I Platon, když tisíce let před Descartem prováděl podobné cvičení s klamáním smyslů, došel posléze k bodu, kdy člověk, jenž celý život žil v jeskyni zdání (*sesvými druhy*, které se později snažil vysvobodit!), nakonec odhodil pouta a vyšel z jeskyně pohlédnout na holou realitu. Až rozpomenutím se na své bližní a návratem k nim vrcholí celé Platonovo podobenství o jeskyni. Descartes se však uzavírá ve svém světě zcela sám. Racionalita přece nepotřebuje druhá. „Vskutku, Descartes nastoluje filosofii zcela nového druhu: při změně svého celkového stylu provádí filosofie radikální obrat od naivního objektivismu k transcendentálnímu subjektivismu.“ (Edmund Husserl)³⁸²

Právě z této sociálně-psychologické pozice můžeme napadnout i Descartův první meditační krok, kdy dochází ke svému slavnému *cogito, ergo sum*. Lze přece stejně tak dobře a možná přesvědčivěji říci, že člověk veškeré své *cogitos* získal na základě sociální interakce (jak napovídá již Platonův příběh).³⁸³ Na tuto stranu se stavějí filosofové jako Kant, Buber a další, kteří naopak *definují* lidskou existenci na základě setkání jedince s jedin-

³⁸² Husserl, E: *Kartesianská meditace*, str. 10.

³⁸³ Srovnej s Marxovým postojem viz Mini, P.: *Philosophy and Economics*, str. 174.

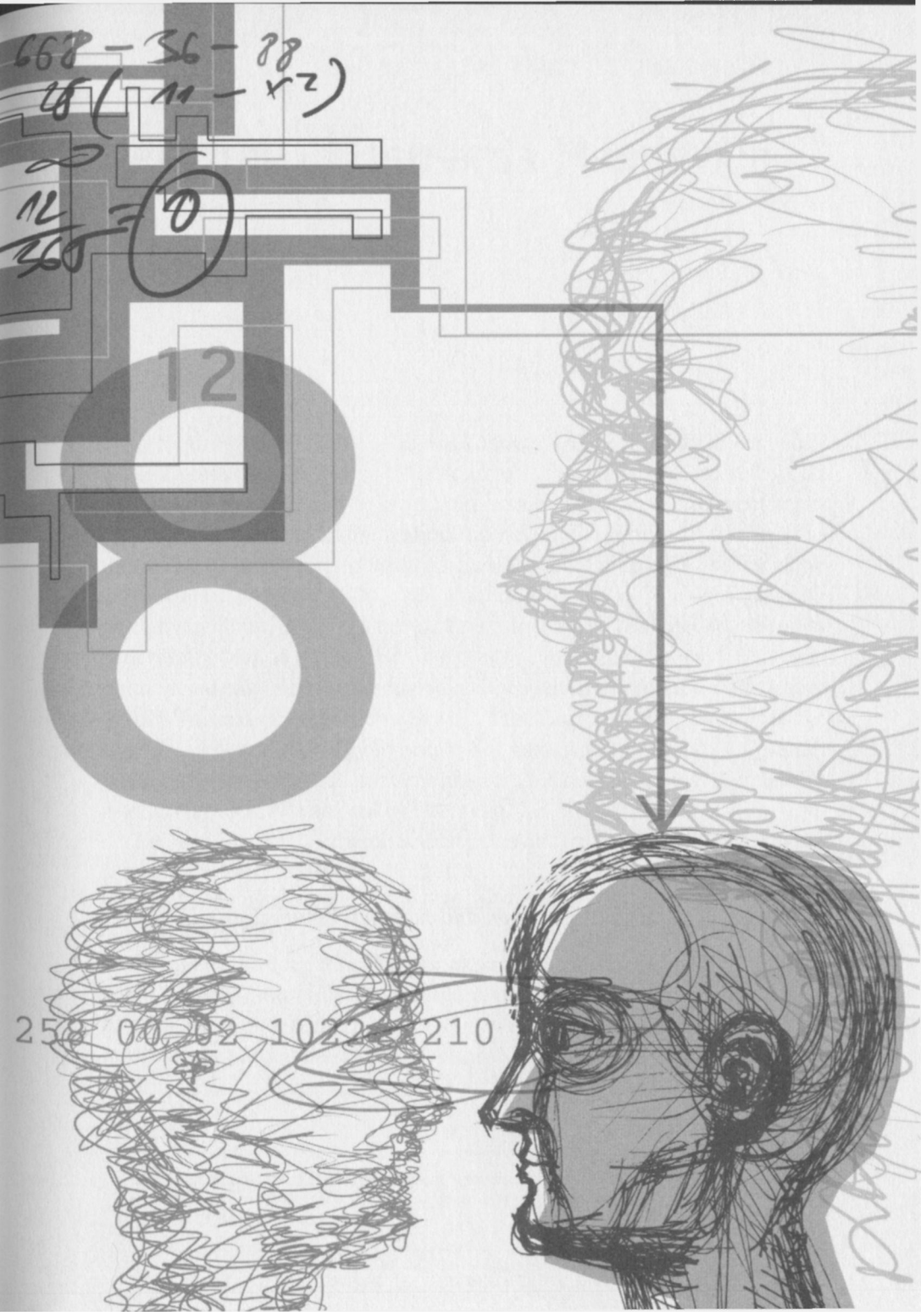
cem druhým. Teprve skrze setkání s druhým podle nich u člověka vzniká představa ega.

Objektivita a mnoho barev

Na závěr zmiňme ještě jeden Husserlův postřeh. Descartes usiloval o postavení nových, neotřesitelných základů vědy. Také proto, aby vědecká poznání zanechal jednotná, všem zřejmá a nerozporná. Stručně řečeno, snažil se o objektivitu (tedy jednotu, neboli sjednocenost pohledů), aby zbavil novou filosofii (vědu) rozporů, pochybností, subjektivity a z ní pramenící nejednoty výkladu. Jeho nová věda měla být takovou, na které se všichni shodnou - objektivní. Jinými slovy chtěl odstranit všechny pochybnosti.

Pokud se rozhlédneme kolem sebe, přesvědčíme se, že ke sjednocení vědeckých pohledů - ani metod - nedošlo a názory jednotlivých filosofů (nebo vědců, mezi něž může spadat ekonom, sociolog či lékař) se liší. Konkrétně v ekonomii nepanuje shoda ani nad nejzákladnějšími modely, stejně tak metodologie není zdaleka jednotná. V dané souvislosti vtipně poznamenává Bertrand Russell: *„Pořádáme sice ještě filosofické kongresy - filosofové se scházejí, filosofie bohužel nikoliv.“*

Vědu se nepodařilo postavit tak, jak si Descartes přál. Věda překypuje pochybnostmi. Nacházíme se tedy v obdobné situaci, jaká platila před Descartem, kdy světonázor určovalo náboženství. Pouze s rozdílem, že z vědy se stalo náboženství moderní doby. Po exkursu do oblasti (více či méně zdařilého) přerodu mýtu ve vědu se nyní obraťme k hlavnímu dějišti ekonomického uvažování. Začneme mužem, který ovlivnil ekonomické myšlení až do dnešních dnů, ačkoli v učebnicích dějin ekonomických teorií mu bývá věnováno jen pár vět.



668-36-88
18(11-x2)

12/25 = (10)

12

258 00 02 10 22 210

/ ten nejhorší z celého zástupu pomáhá ekonomickému vzestupu.

BERNARD MANDEVILLE

Neřestný úl Bernarda Mandevilla

Není tomu tak dávno, kdy se mezi ekonomy o etice jednoduše nehovořilo. Etika byla považována za jakousi luxusní třešničku na dortu ziskovosti a bohatství. Pro ekonomy byla nezajímavá a irelevantní. O etice nebylo potřeba mluvit - stačilo se spolehnout na neviditelnou ruku trhu, která automaticky transformuje soukromé neřesti (např. sobectví) v obecné blaho (např. nárůst efektivity). Opět se nám nabízí pohled na historickou ironii: jak záhy uvidíme, myšlenka neviditelné ruky trhu se ve skutečnosti zrodila z morálního tázání, ale zhruba sto let poté se morální otázka vytrácí a ekonomie se od etiky zcela emancipovala. Dochází k zvláštnímu obratu. Adam Smith, Thomas Malthus, John S. Mili, John Locke - velcí otcové klasické liberální ekonomie - působili především jako morální učitelé.³⁸⁴ O století později se ekonomie stala matematizující a alokativní vědou, plnou grafů, rovnic a tabulek, kde pro etiku není místo.

Jak je to možné? Významnou část odpovědi musíme hledat u Bernarda Mandevilla, kterýje sice méně známým, ale skutečným otcem myšlenky neviditelné ruky trhu v podobě, jakji známe dnes.

Teorie neviditelné ruky trhu, dnes mylně přisuzovaná Adamu Smithovi, zanechala v morálce ekonomie hlubokou rýhu: na soukromé etice nezáleží, cokoli se děje, ať morálně či amorálně, přispívá k obecnému blahu. Není obtížné nabýt podezření, že právě v momentu trivializace principu neviditelné ruky se ekonomie s etikou nadobro vypořádala a odmítla ji jako irelevantní. Původní obecná představa o vztahu etiky a ekonomie, na niž jsme

³⁸⁴ Tématem se zabývá i Amartya Sen, nositel Nobelovy ceny za ekonomii. V knize *On Ethics and Economics* upozorňuje, že na University of Cambridge byla ekonomie donedávna vyučována v rámci morálních věd: Sen, A.: *On Ethics and Economics*, str. 2.

narazili již ve Starém zákoně, byla postavena na hlavu. Odvážně se spolu s Mandevilem začalo tvrdit, čím více neřesti, tím více materie pro generování obecného dobra. Je jistou ironií dějin, že se Adam Smith od myšlenky neviditelné ruky trhu, jak ji představil Bernard Mandeville, ostře a zcela jednoznačně distancoval.

Dnes se pozornost ekonomů začíná opět obracet k hájemství etiky a internalizace norem se stává lákavou oblastí, v níž se hledají odpovědi na mnohé základní ekonomické otázky. Začíná se obecně uznávat, že ekonomice se daří lépe v etickém prostředí, kde aktéři dodržují pravidla hry. K výzkumům vlivu etiky na hospodářství se začínají pod různými rouškami (kvalita podnikatelského prostředí, corporate governance, transparence, zkoumání neformálních institucí atd.) věnovat respektované světové instituce. Pozornost se vrací zpět k počátku. A na tomto počátku figuroval provokativní básník Bernard Mandeville.

Zrození člověka ekonomického

I když Mandeville zůstal poněkud ve stínu jiných, zvučnějších jmen, byl to právě on, kdo se jako první explicitně zabývá ekonomikou, blahobytem a jejich navázáním na morálku. Jako první si všímá nezamýšlených blahodárných společenských dopadů jednání jednotlivce a otevřeně postuluje, že společenské blaho může a musí (!) být postavené na egoismu.

Své myšlenky prosazuje naprosto odvážným, provokativním a originálním způsobem. Přestože lze z retrospektivního pohledu náznaky některých jeho tezí nalézt i v mnohem starších záznamech (jak jsme si již ukázali u Sumerů, Hebrejů i v učení Tomáše Akvinského), byl to on, kdo myšlenku morální neřesti v jednotlivostech, které ústí v ekonomické blaho celku, zcela jednoznačně uvedl do dějin myšlení západní civilizace. Z tohoto pohledu musíme za vůbec prvního ekonoma považovat Mandevilla, a nikoliv Adama Smitha.

Jeho výjimečnost spočívá i v tom, že jako jediný pojal ryzí ekonomické téma ve verších. V krátké a svižné básni vytváří originální myšlenkový komplex, jenž se zcela vymyká všem morálním i společenským konceptům publikovaným před ním i po něm.

D poctivých lotrech

Jen stěží lze narazit na velké myšlenky bez doprovodné kontroverze. Povídka Bernarda Mandevilla vyvolala ve své době prudké pohoršení - mezi notně pohoršené, jak ještě uvidíme, patřil i samotný Adam Smith. Tentýž Adam Smith, jehož ekonomové obecně považují za pokračovatele myšlenky Bernarda Mandevilla.

Mandeville se původně živil tím, že překládal a psal pohádky. Svou slávu získal jediným dílem, které vzbudilo ohlas, *Bajkou o včelkách aneb Soukromé neřesti, veřejné blaho*. Veršovanou bajku publikoval poprvé v roce 1714, rozruch ale vyvolala až reedice v roce 1723. Rázem se ocitl v centru jedné z nejžhavějších diskusí osmnáctého století. Počet Mandevillových kritiků rychle narůstal a přidala se i uznávaná jména jako George Berkeley, Francis Hutcheson, Archibald Campbell, John Denis a v neposlední řadě Adam Smith. Ten Mandevilla označuje za „*zcela pomýleného*“.TM Anglický teolog John Wesley připodobňuje Mandevilla v jeho zvrácenosti k Machiavellimu. Mandevilloho myšlenky si vysloužily soudní zákaz a ve Francii byla jeho kniha pálena katy na ulicích. Mnozí jej považovali za antikrista a k jeho odpůrcům se připojil i David Hume a Jean-Jacques Rousseau.

Báseň začíná popisem prosperující společnosti, která svými charakteristikami odpovídá společenskému systému tehdejší Anglie. Pod maskou zdánlivě pokojné společnosti však bují neřest. Není řemesla bez podvodů, není úřadu bez úplatku a korupce:

*Každá část celku kypěla neřestí,
však celek sám se topil ve štěstí.*

Včelky si ale stěžují a mají za to, že ve spravedlivé a poctivé společnosti by se jim žilo lépe. Včelí bůh Jove jejich žádost vyslyší a promění včelky v poctivé a ctnostné tvory.

*Vězení od těch dnů zela prázdnotou,
dlužníci spláceli hned a s ochotou.
A to i dávno zapomenuté splátky,
i ti, na které byl zákon krátký.*

³⁸⁶ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. str. 451.

Co se však nestane: místo aby prosperita včelího hnízda vzrůstala a včelkám se lépe žilo, dochází k pravému opaku. Mnoho včelek přichází o své zaměstnání, neboť pouze hrstka kovářů se užívá ve společnosti, kde není potřeba mříží do oken ani železného kování dveří. O práci přichází soudci, právníci i advokáti, úředníků dohlížejících na vymáhání práva rovněž přestává být třeba. Jelikož zmizel přepych, obžerství a luxus, za sníženou potávku po zboží pykají i obyčejní lidé, zemědělci, poddaní, ševci a švadleny. Včelí národ se stal mírumilovným, přestává i zbrojit. Bajka končí neslavně. Včelí úl vymírá, přežívá pouze jeho malá část, neboť ostatních včelek nebylo potřeba a ony se neuživily. Nakonec je vyžene z hnízda jiný roj a včelky nacházejí útočiště ve zbytcích vyvráceného stromu.

Chvalozpěv na neřest a bohatství národů

Mandeville staví trpké zrcadlo své době, a to za jediným účelem - dle vlastních slov - aby poukázal na naše pokrytectví.³⁸⁶ Láteříme na neřest, za každou cenu se ji snažíme vymýtit - přitom z ní plyne náš prospěch. Žil-li Mandeville ve společnosti, kde se hodilo spílat neřestem, pak sám poukazuje, že stejným neřestem za mnohé vděčíme. Proto se neřestem rozhodl místo zatracení věnovat chvalozpěv. Včelí bůh sesílá počestnost jako trest za pokrytectví včelího hnízda, protože hříchem včelek nebyla neřest, nýbrž pokrytectví.

Přitom se Mandeville neobrací k apologii neřestí - nadále považuje neřesti za neřesti. Poukazuje však na některé detaily. Neřestí se společnost nezbaví, přes všechny pokusy, nikdy:

... může se lidstvo snad stát ctnostnějším na základě toho, co se řekne či napíše? Lidstvo zůstává stále stejné, po všechny věky. Nepodařilo se jej změnit ani přes veškeré poučné a elegantní spisy, které byly sepsány za účelem uzdravení neřestí lidstva. Ani já nejsem tak domýšlivý, abych si myslel, že bych byl schopen lidstvo polepšit touto nevýznamnou bajkou.³⁸⁷

³⁸⁶ Mandeville, B.: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. str. 55.

³⁸⁷ Mandeville, B.: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, str. 56.

Neřest je tedy „neoddělitelná od velkých a mocných společností“. Neřesti přirovnává k odpadkům na ulicích - ano, je to nepříjemné, špiní to boty a oblečení, zdržuje v cestě a kazí estetiku města, ale jde o neoddělitelnou součást každého města. „Špinavé ulice jsou nutným zlem "z „každý nový moment nutně vytváří novou špinu. "Pokud by se však někdo rozhodl k vymýcení zla (Mandeville si změnu není schopen představit bez zázraku a přímého - dlužno podotknout zlomyslného - zásahu božstva), pak musí zaplatit vysokou cenu. Neřesti jsou totiž pro ekonomiku výhodné.

*A takové bylo požehnání onoho milého státu:
ze zločinů a křivd plynula všem řeka dukátů.*

Za plnou zaměstnanost, svižný obchod a de facto základ bohatství národa dle Mandevilla vděčíme neřestem, amoralitě. Řeceno modernějším jazykem, neřest násobí efektivní poptávku, která se stává hybnou silou ekonomiky. Hledal-li Adam Smith příčinu bohatství národů, Mandeville ji nalézá v napojení našich neřestí na ekonomický systém.

*Tak tedy stává se ona zvrácená neřest,
hybným kolem všech obchodních cest.*

Kdybychom připustili existenci poctivé společnosti, musela by se rozloučit s ekonomickou prosperitou a rezignovat na významné postavení v dějinách. Mandeville sám nedává přednost jednomu ani druhému zřízení, pouze upozorňuje, co každý režim obnáší. „Náboženství je jedna věc a obchod druhá.“ Pokud by se ideály náboženství realizovaly v konkrétní společnosti, vznikla by chudá a „stupidně nevinná“ pospolitost. Lidé si musí vybrat mezi moralitou a prosperitou, dle básníka-ekonomy zde panuje trade-off: „Je to rozšířený blud, myslet si, že bychom bez pýchy nebo honby po luxusu mohli jíst stejné potraviny, oblékat stejně kvalitní oblečení a zaměstnat stejný počet řemeslníků a tovaryšů; že by národ vzkvétal stejně jako tam, kde dominantně panuje neřest.“ Bohatství národů Mandeville skutečně přiřítá neřesti:

Zkoumejme nyní podmínky bohatství národa. Prvním z žádoucích požehnání pro jakoukoliv společnost je úrodná půda, vlídné podnebí, umírněná vláda a více půdy než obyvatel. Tyto dary vytvoří klidné, mírumilovné, láskyplné, poctivé a čestné obyvatele. V takovém stavu mohou žít počestně, jak jen

dokážou, aniž by komu uškodili, a nakonec žít tak šťastně, jak jen dokážou. Ale nebudou znát ani umění, ani vědu, ani dlouho nepřezijí, pokud je jejich sousední národy nechají na pokoji. Takový národ bude muset být chudý, hloupý a téměř zcela prost všeho, čemu říkáme vymoženosti života - všechny tyto nádherné ctnosti totiž nejsou s to vyprodukovat ani slušný kabát nebo míru ovesné kaše. Protože v apaticky líném státě plném stupidní nevinnosti se nebudete muset bát žádné neřesti - stejně tak se nedočkáte žádné velké ctnosti.

... pokud chcete mít lidskou společnost, která je silná a mocná, musíte zapojit její tělesné touhy [passions] (...) pýcha ji zapojí do nevidané pracovitosti; naučí lidi obchodu a řemeslu a přinese mezi ně závist a řevnivost (...) zaměstnej a dobře využij jejich strach; rozmazli jejich marnivost uměním a neúnavnou pílí (...) pomocí toho, co nazývám dobrým řízením [management], mohou politici ze svého lidu vychovat mocný, respektovaný a prosperující národ.

Ve své bajce Mandeville vykresluje svérázně fungující ekonomický cyklus. Včelí úl nechává jejich bůh sklouznout do recese, protože se včelky staly poctivými. Dostává se tak na úplně opačný pól myšlení, než jaký jsme popsali u Hebrejů, a sice že národu se daří ekonomicky lépe, pokud jedná poctivě.

Vymýcení zla v jednotlivostech má podle Mandevilla za následek mnohem větší zlo - vymření převážné části úlu a obecný úpadek celku. Odstranění parciálního zla ústí v ještě větší zlo, neboť:

*/ ten nejhorší z celého zástupu,
Pomáhá společenskému vzestupu.³⁸⁸*

Jak je u bajek zvykem, v závěru najdeme „morální poučení“:

*Zanechte reptání: To jen blázni sní,
Že mocné hnízdo postaví bez hřešení,
Že užít budou moci všech darů života,
A po vyhraném boji pokojně uléhat do kouta,
To vše bez podvodů a neřestí!
Kdo si toto myslí, sní a šlape všem jiným po štěstí.*

³⁸⁸ Mandeville. B.: *The Fable of the Bees: or, Private Vices. Publick Benefits.* str. 68.

*Neřesti, obžerství a pýcha musí nadále žít,
 Kdo chce z života něco mít, musí pochopit
 Že tak, a ne jinak, to musí být.
 Že neřest jest užitečná,
 Pokud je zákonem svázaná,
 Ano, tam, kde veliké věci mají se stát,
 Je potřeba mít takový stát.
 Jako jídlo nechutná, nemáme-li hlad,
 Tak samotná ctnost ztrácí svůj klad.
 Chceme-li na zemi mít Zlatý věk,
 Nemůže jen ctnostný být člověk.*

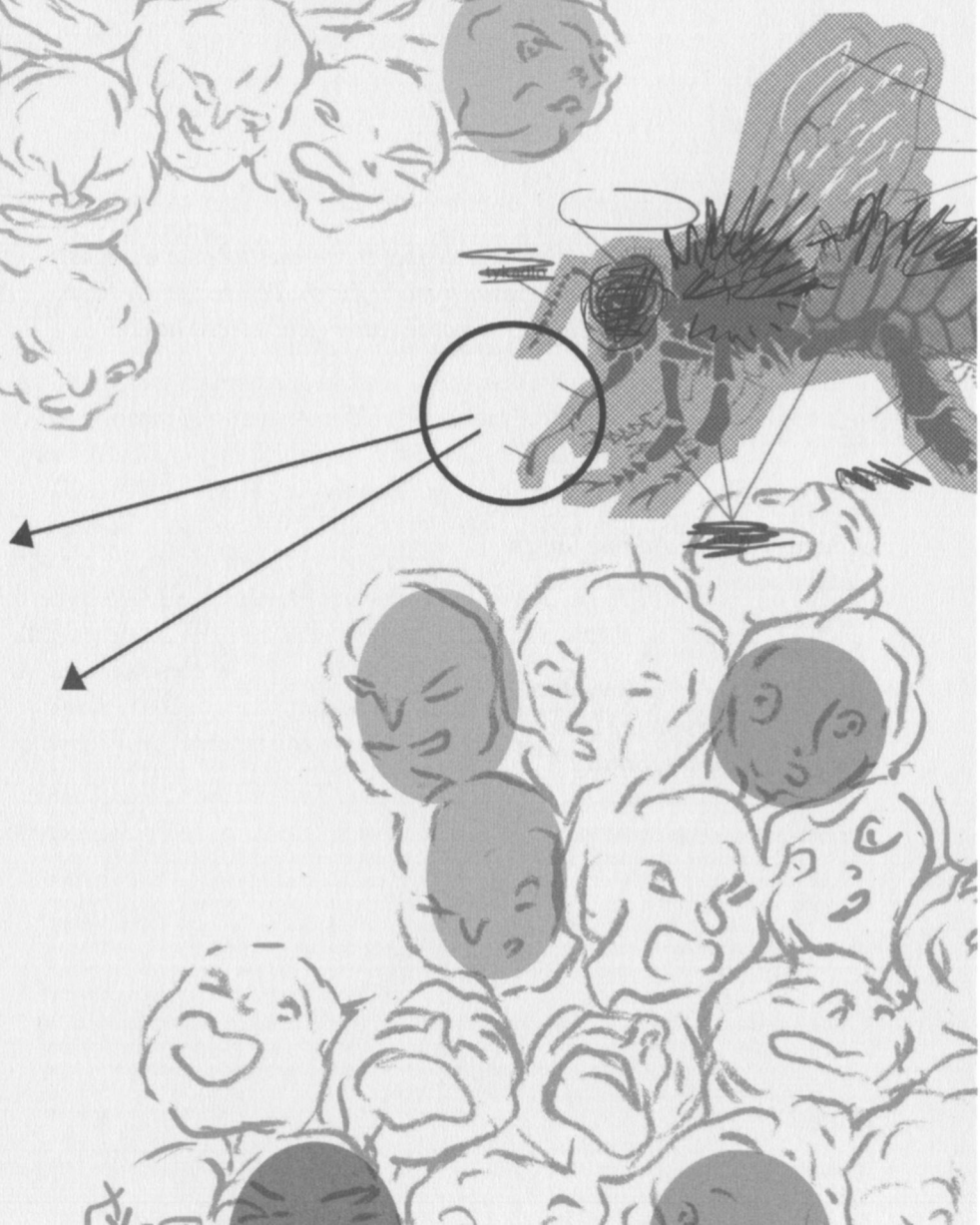
Neviditelná ruka trhu a její předobrazy

Mandeville zakládá svou filosofii společenského zřízení explicitně na principu sebelásky, egoismu. Tedy přesně na tom, od čeho se hned v první větě své knihy distancuje Adam Smith (jak záhy uvidíme). Pokud bychom odstranili zlo z nás samých (naše sobectví), tvrdí Mandeville, blahobyt by brzy skončil. Mechanismus je následující. Každá neřest znamená zároveň efektivní poptávku buďpo zboží (luxusní oblečení, jídlo, stavby atd.), nebo službě (policii, regulaci, právnících atd.). Vyspělá společnost, tvrdí Mandeville, převážně žije z ekonomického uspokojování těchto potřeb.

Samotné Mandevillovy myšlenky nejsou originální, nová je ale jejich kompilace a způsob podání. Zároveň se poprvé zamýšlí nad tímto tématem ekonom a činí z něj základní kámen svého myšlenkového systému. S tezí, že zlo v jednotlivostech přispívá dobru celku, a proto není radno jej odstraňovat, jsme se opakovaně setkali v mnohem starších spisech. Již víme, jak si Gilgameš i svatý Prokop spřátelili sílu, již nelze zkrotit, a transformovali nespoutané přírodní zlo v něco společensky prospěšného. Hédonisté spatřují v (zlém) egoismu jediné vodítko svého chování. Ježíš odrazuje své učedníky od trhání plevele, neboť „*mnoho dobrého by tedy bylo ztraceno, pokud by se zlo jednotlivin vymýtilo*“. A Tomáš Akvinský připomíná: „*Bylo-li by zabráněno všemu zlu, z vesmíru by se vytratila mnohá dobra*.”

Je možná škoda, že Mandeville o těchto pramenech nevěděl, neboť odvoláním se na ně by si jistě ušetřil mnoho kontroverze, kterou jeho bajka vyvolala.

A+B > 124



Ar' považujeme člověka za sebe sobečtějšího, zjevně existují jisté vlastnosti jeho přirozenosti, které jej interesují v osudu jiných. Těší se z jejich štěstí, aniž by se na něm sám podílel, a samotné vědomí jejich štěstí ho činí šťastným.

ADAM SMITH

*Adame, Adame, Adame Smithi,
žalobu mou ted' vyslechni si!
To tys to byl,
kdo prohlásil,
sobecký čin že se vždy vyplatil!
Že platí to dnes stejně jako kdysi,
není to tak? Není, Smithi?"*

STEPHEN LEACOCK

Kovář ekonomie Adam Smith

Za duchovního otce moderní ekonomie je všeobecně považován Adam Smith, jenž jako by byl k této roli předurčen již svým jménem. Smith v angličtině znamená kovář a v starozákonní hebrejštině se kovář překládá jako Kain. Naopak Abel v hebrejštině znamená vánek, dech nebo též marnost. Kovář a zemědělec Kain tedy zabíjí neukotveného pastevce „do větru“. Adam v hebrejštině neznamena nic jiného než jméno prvního člověka, Adama (Adam v hebrejštině znamená člověk). Adam Smith, *člověk kovář*, tak ve svém jménu bezděky etymologicky spojuje vzácnou kombinaci významu.

Dva výše uvedené citáty postihují problém, kterým se budeme v této kapitole zabývat, v celistvosti jeho paradoxu a ironie. Adam Smith totiž nikdy nevyslovil, co mu Stephen Leacock (a s ním celé historické povědomí o Smithovi) přisuzuje. Adam Smith své jméno do dějin ekonomie zapsal díky principu, jež sám nevynalezl, nepopularizoval ho a obecně se od něj *de facto* distancoval.³⁹¹

Jakže všeobecně známo, Adam Smith nenapsal pouze jednu knihu; vedle kultovního *Bohatství národů* (1776) sepsal již dříve *Teorii mravních citů*

Podobné hry se jmény jsou v příbězích relativně časté. Speciálně v Bibli bylo na význam jména kladeno mnoho důrazu. Moderní příběh z filmu Matrix rozehrává podobnou slovní hříčku. Hlavní hrdina filmu se jmenuje Neo (anagram slova One, tedy narážka na Mesiáše, přičemž Neo v řečtině znamená nový). V iluzorním Matrixu se stejná postava jmenuje Thomas Anderson. Příjmení Anderson je velice časté příjmení (v USA deváté nejfrekventovanější) a stojí tak v přímém rozporu k originálnímu a novému jménu Neo. Anderson má svůj původ jako *Andrews son*. Andrew znamená řecky totéž co hebrejsky Adam, tedy člověk. Anderson tak znamená *Syn člověka*, což je označení, jaké sám pro sebe často volil Ježíš. A jsme-li u Matrixu, připomeňme, že úhlavním nepřítelem Nea nebyl nikdo jiný než (agent) Smith.

Milan Kundera fenoménu nesmrtelnosti velkých osobností, jejichž nesmrtelná legenda zcela opomíjí hlavní poselství a soustředí se na (často pomýlené) podružnosti, věnuje svou knihu *Nesmrtelnost*. Tak se například stalo, že to hlavní, co si každý pamatuje o známém astrologovi Tychonovi de Brahe, nejsou jeho objevy, nýbrž jeho prasklý močový měchýř. Tato podružná a podle všeho nepravdivá historka zcela převládala jeho skutečné *nesmrtelné* poselství.

(1759). Jeho dvě knihy se nemohou vzájemně více lišit. První kniha udala počátek celé ekonomické disciplíny a druhá značí morální veledřlo, které se předkládá studentům etiky dodnes. V první knize se Smith od konceptu neviditelné ruky, jak jej nastolil Mandeville, ostře distancuje. Hned první větou své čtyřsetstránkové knihy se jednoznačně ohrazuje proti jakýmkoli pokusům převést veškeré lidské jednání na (více či méně skrytý) egoismus, jakje patrné z úvodního citátu této kapitoly i z četné literatury.³⁹²

První věta úvodní citace Adama Smithe běžného konzumenta dějin ekonomických teorií jistě notně šokuje. A nutno říci, že za současnými metodologickými zmatky mezi jednotlivými školami do jisté míry stojí právě nejasné dědictví Adama Smithe, všeobecně uznávaného jako zakladatele ekonomie. Jeho dva koncepty jsou tak odlišné, rozporuplné a těžko smířitelné, že od této doby vznikla v ekonomii schizofrenní konfrontace, která pod termínem Das Adam Smith Problém existuje dodnes.

Smíchova etika

Kdo si spojuje Smithe jen s neviditelnou rukou trhu, mohl by jej snadno považovat za pokračovatele hédonistů stavějících na rozumu, kalkulaci a vypočítavosti. Připomeňme si, že hédonisté spatřovali veškerý smysl pozemské činnosti v užitku, který odvozovali výhradně z tělesného potěšení. Pokud bylo nutné si potěšení odříci či podstoupit bolest, pak jen kvůli větší „utilitě“ (nebo menšímu zlu), které následuje. Zdaje náš čin dobrý či zlý, nenese vlastní inherentní hodnotu, čin je posuzován z hlediska svých důsledků a dopadů na utilitu, na užitek. Dobro nemá mimo následnou utilitu žádnou vlastní hodnotu. Dobro není cílem jednání, představuje pouze prostředek k užitku. Tento systém předcházel utilitarismu a stal se i základem současné ekonomické věrouky.

Smith rozděluje morální školy do tří proudů, které definuje (anglickými) termíny *propriety*, *prudence* a *benevolence*. O Epikurovi se rozepisuje v souvislosti s pojmem *prudence* (*prozíravost*, *vypočítavost*, *rozumnost*)

Viz Kerkhof, B.: „A Fatal Attraction? Smiths Theory of Moral Sentiments and Mandevilles Fable“ v *History of Political Thought*, edice 16 kniha 2 (1995), str. 219-233, Force, R: *Self-interest before Adam Smith*, str. 14, dále Hurtado-Prieto, J.: *Adam Smith and the Mandevillian Heritage: The Mercantilist Foundations of „Dr. Mandevilles Licentious System“*, str. 5.

a jeho dědictví jednoznačně odsuzuje: „*Tento systém je bezpochyby zcela v rozporu s tím, co se zde snažím postavit.*” Pokračuje: „*Tím, že se snažil všechny různé ctnosti shrnout do jednoho druhu prozřetelnosti, se Epikuros oddával tendenci, která je přirozená všem lidem, ale kterou zejména filosofové pěstují s velikou oblibou - tendenci vysvětlit co možná nejvíce jevů co možná nejmenším poetem základních principů.*”

Větší prostor (i uznání) mají u Smithe stoikové, zařazení pod pojem *propriety* (správnost, vhodnost, slušnost). Přestože je podrobuje kritice a nepovažuje jejich učení za schůdné, zůstává mu tato škola zřejmě nejbližší a jeho obdiv je často patrný přímo z jeho textu: „*Mužný duch jejich učení [stoiků] stojí v krásném kontrastu s malomyslným, naříkavým a kvičivým tónem některých systémů moderních.*” Na stoické škole, přestože vyzdvihuje její přednosti a hrdost, ovšem Smithovi vadí její netečnost, odtažitost a nezájem o cokoli. Rovněž si uvědomuje, jak složité je dosáhnout stoického ideálu - a komu se to „*nepovede zcela, je stejně nešťastný, jako by se mu to nepovedlo vůbec.*” Rovněž se není schopen zcela ztotožnit s myšlenkou, že v přírodě nelze vypozařovat žádný vztah mezi příčinou a důsledkem, jak věřili stoikové.

Inspirativnější je pro Smithe morální učení založené na vzájemné laskavosti (*benevolence*) jakožto hlavním předivu společnosti. Odkazuje se na Augustina a Platona, na církevní učení Dr. Hutchesona, do stejné kategorie by patřil i Tomáš Akvinský. Dle této školy jakýkoli užitek ničí moralitu. Jinými slovy, pokud jsme za svůj dobrý čin odměněni, ztratil daný čin svou morální dimenzi a stal se, zjednodušeně řečeno, nástrojem zisku. „*Pokud by se zjistilo, že náš čin, který měl vyvěrat z vděčnosti, ve skutečnosti vznikl v očekávání nějakého zisku (...) takový objev by zcela zničil jakoukoli hodnotu nebo ctnost jakéhokoli činu.*” Do krajnosti tuto přísnou školu dovedl Kant a podobným směrem se ubírá i M. Buber, když píše, že v čistém vztahu „*každý prostředek je překážkou.*”³⁹³ Tato škola věří, píše Smith, že „*sebeláska je princip, který nikdy nemůže být ctnostný v žádném smyslu ani směru.*”³⁹⁴ Přestože Smith hodnotí tento proud příznivě („*tato školapodpo-*

³⁹³ Buber, M.: *Já a Ty*. str. 13: „Vztah ‚Ty‘ je bezprostřední (...) mezi ‚Já‘ a ‚Ty‘ není žádný účel (...) Každý prostředek je překážkou.”

³⁹⁴ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. str. 445.

ruje a žijí v lidském srdci to nejnoblesnější a nejlepší ze všech citů ³⁹⁵), v jeho izolované podobě s ním nesouhlasí: motiv laskavosti a dobročinnosti lásky nepovažuje za dostatečně silný na to, aby udržel pohromadě celou společnost a vysvětlil naše nejnižší pudy.

Klíčem ke správnému pohledu je podle Smithe kombinace motivů. I proto kritizuje Epikura. Smith se vzpírá snahám hledat za vším lidským jednáním jediný vysvětlující princip a namísto toho navrhuje principy dva. Laskavost na jedné straně představuje nejjemnější a nejkrásnější princip, sám o sobě však není dostatečně silný. Není nic špatného na tom smísit laskavost se sebeláskou, na níž Smith nevidí nic hříšného ani opovrženého.

Je pravda, že příměsí sobectví se často poskvíní krása některých činů, které by se měly rodit z ryzí laskavosti (benevolence) (...) Laskavost však může dost dobře tvořit jediný motiv, pokud se jedná o jednání Božstev (...) Nedokonalé stvoření, jakým je člověk, potřebuje ke své obživě tolik externích věcí, že musí do svého jednání zahrnout i jiné."

Přestože se obě velké emoce - láska a sebeláska - občas objevují ve své ryzí podobě, většinou se v našich motivech mixují. Zajímavě tuto myšlenku rozvinul Martin Buber ve svém pojetí dvou rovin lidských vztahů Já - Ty a Já - Ono (k čemuž se ještě podrobněji vrátíme).

Smith a neviditelná ruka

V *Teorii mravních citů* Smith věnuje kromě třech hlavních škol popsaných výše speciální pozornost také „prostopášným učením" (Of Licentious Systems), charakterizovaným tím, že smazávají rozdíly mezi neřestí a ctností. Právě sem Smith řadí Mandevilla.

Existuje však i jiný systém, který zcela stírá rozdíl mezi neřestí a ctností a jehož vliv je pohříchu naprosto zhoubný: mám na mysli systém doktora Mandevilla. Ačkoliv jsou názory tohoto autora téměř ve všech ohledech chybné, v lidské povaze se vyskytují některé projevy, které je na první pohled potvrzují, vyložil-li se jistým způsobem. Tyto projevy, popsané a zveličené živou

³⁹⁵ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, str. 445.

³⁹⁶ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, str. 446-448.

*a žertovnou, ale také neotesanou a křupanskou mluvou doktora Mandevilla, vrhají na jeho doktríny zdání pravdivosti, které snadno obalamutí leckterého nedouka.*³⁹⁷

Adam Smith se ostře se staví proti myšlence, kterou dnes mylně připisujeme právě jemu. Bavíme-li se o počátcích ekonomie a o tezi, podle níž bohatství národů stojí na sobectví a sebezájmu, většina z nás by bez váhání za otce tohoto učení označila Adama Smithe. Přitom vidíme, že Smith se od (Mandevillova) pokusu redukovat vše na (neřestný) egoismus výslovně a opakovaně distancuje. Adam Smith v žádném případě nepřijal za svou tezi, že není rozdíl mezi neřestí a ctností (což ale netvrdil ani Mandeville, jak mu vkládá do pera Smith).

Další zvláštností je, že ač byl Adam Smith s Mandevillovým dílem podrobně seznámen, v *Bohatství národů* jej nikde necituje. Opak platí pro *Teorii mravních citů*, kde se v celé knize od nikoho jmenovitě nedistancuje - od nikoho kromě „prostopášného“ Mandevilla, jehož zpochybňuje hned na několika místech. Občas tím budí dojem, jako by celá kniha vznikala s úmyslem argumentovat proti Mandevillovi. Smith se tedy v žádném případě nepovažuje za Mandevillova pokračovatele, za něhož jej naopak považuje historie.

Tiché predefinování hříchu v ctnost

Smith se především nebyl ochoten smířit s tezí, že není rozdíl mezi neřestí a ctností. To ovšem netvrdil ani Mandeville, byť ho za to Smith kárá. Ve skutečnosti jsme spíše svědky toho, že definice dobrých a špatných vlastností se u Smithe mírně posouvá. Mandeville považuje sobectví, sebelásku za neřest, na níž (vedle plejády dalších neřestí) stojí prosperita vcelého království. Proto došel k závěru, že *neřesti* vedou k blahu. Adam Smith však sebelásku za neřest *nepovažuje*. Sebelásku přejmenovává na sebezájem (self-interest;

³⁹⁷ „There is, however. another systém which seems to take away altogether the distinction between vice and virtue, and of which the tendency is, upon that account, wholly pernicious: I mean the systém of Dr Mandeville. Though the notions of this author are in almost every respect erroneous, there are, however, some appearances in human nature, which, when viewed in a certain manner, seem at first sight to favour them. These, described and exaggerated by the lively and humorous, though coarse and rustic eloquence of Dr Mandeville, have thrown upon his doctrines an air of truth and probability which is very apt to impose upon the unskillful.“ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*, kapitola IV *Of Licentious Systems*, str. 449-461.

oba termíny libovolně zaměňuje), a přestože na něm nestaví *princip fungování společnosti*, považuje jej za důležitý v obchodním styku. Tím se může postavit proti (ve své době tolik opovrhovanému) Mandevillovi a zároveň svou ekonomickou teorii postavit na podobném základě. Tichým předefinováním neřesti na ctnost se Smithovi podařilo vytěžit logiku Mandevillova argumentu, aniž by též musel čelit posměšné kritice. Z Mandevillovy opovržlivé sebelásky se u Smitha stává ctnostný sebezájem (self-interest) - slovo, které (na rozdíl od termínu egoismus) nalezneme v *Bohatství národů* či *Teorii morálních sentimentů* mnohokrát a vesměs v pozitivním světle.

Odučitele mravů je to překvapující postup. Můžeme se jen divit, jak mohl Smith mlčky předefinovat neřest na ctnost bez patřičného diskursu a jak mohl opomenout přiznat Mandevillovi alespoň trochu uznání. Zároveň musíme poznamenat, že si Adam Smith nedělal moc velkou hlavu s přesnými citacemi či odkazy na původní intelektuální zdroj. V *Dopisech o soudnictví* (Letters on Jurisprudence) si ve středu 13. dubna 1763 poznamenal:

... z toho plyne pravidlo, že cokoli je spotřebováno v zemi původu, nemůže snížit obecné neboli národní bohatství. Z tohoto vyvozuje (sir John Mandeville, autor Bajky o včelkách) svou teorii, že soukromé neřesti jsou veřejným blahem. Domníval se, že žádný luxus či marnivost, ani ta nejzbytečnější extravagance nemůže být škodlivá, pokud je utracena v zemi původu. Mnohé takovéto útraty dokonce považoval za blahodárné. (...) at' si každý utrácí kolik chce, daný národ je stejně bohatý jako předtím; peníze nejsou posílány do zahraničí, ani do Francie, ani do Holandska, ale zůstávají v zemi původu. Je to jako by pravá ruka platila levou - takovou transakcí přece daný člověk nemůže zchudnout (...) my ovšem ukážeme, že kdokoli tímto způsobem utrácí peníze, nutně snižuje bohatství ve stejném poměru (...) pokud utratím 1000 liber na blbostech [follies] a zbytečnostech, oněch 1000 liber sice v království zůstane, ale sníží se objem zboží. Je totiž celé zničeno, promarněno a není z něj nic vyrobeno. Pokud bych stejné zboží poslal kupci nebo zemědělci, kteří by zboží využili, mohlo by se bohatství dále zvýšit o 75 liber ročně, z čehož by mi dali 50 liber a 25 by si mohli nechat (...) pokud projím oněch 1000 liber, aniž bych cokoli vyrobil, země je chudší o 1000 liber...^m

³⁹⁸ Smith, A.: *Lectures on Jurisprudence*, odstavce 169-171.

Na okraj je třeba poznamenat, že John Mandeville sice byl spisovatelem (ve čtrnáctém století napsal cestopisnou knihu), ale s *Bernardem* Mandevillem, autorem *Bajky*, nic společného neměl.

Za důležitější však na tomto místě považuji následující: z citátu je patrné, že Smith nepovažoval *libovolnou* spotřebu za blahodárnou. Rozlišoval mezi produktivní spotřebou (obchodníka či zemědělce), kterou je třeba podporovat a chválit, a spotřebou neproduktivní (marnotratností), kterou opovrhuje. Připomeňme, že Mandeville považuje konkrétně právě marnotratnost za stěžejní a silný motor ekonomie. Ale Smith se na věc dívá jinak: Marnotratností národ nejen přichází o oněch 75 liber, o které mohlo být navýšeno národní bohatství, ale přichází i o původních 1000 liber, které byly dle Smithe promarněny. Tímto se skutečně lišil od Mandevilla, který (spolu s většinou současných ekonomů) spotřebě nedodával kladné ani záporné znaménko.

Das Smithproblem

O problematice „dvou Smithů“ byla vydána celá knihovna publikací. Joseph Schumpeter toto téma pojmenoval *Das Adam Smith Problem*³⁹⁹ a přes veškerá řešení (jejíchž hlavní linie shrneme) se dodnes nenašla uspokojivá odpověď na otázku, jak to vlastně Smith se sebezájmem myslel. Ať je antropologické vnímání ekonomického člověka u Adama Smithe jakékoli (ať jde o jedince či společnost, ať staví na sebelásce či nikoli), jisté zůstává jen to, že otec ekonomie dal mladému oboru do vínku velice rozporuplný, nejasný a nejednoznačný pohled.

S jistou mírou nadsázky by se dalo říci, že se spor táhne do dnešní doby a v mnohém rozděluje i současné ekonomické školy. Například spor metodologického individualismu s kolektivismem se do jisté míry týká nejasného vymezení problematiky „dvou Smithů“. Adam Smith nerozhodl, jaká bude ekonomická antropologie nastávajících věků. V knize *Bohatství národů* se člověk jeví jako individualista, jehož pohnutky jsou dané sebe-

³⁹⁹ Například Heilbroner. R. L.: *The Worldly Philosophers*. Simon and Schuster, New York 1953, Schneider, H.W.: *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, Hafner Publishing Company, New York 1948, Morrow, G. R.: *Adam Smith: Moral and Philosopher*. The University of Chicago Press, Chicago 1982, Gaede, E. A.: *Politics and Ethics. Machiavelli to Niebuhr*, University Press of America, Lanham, London 1983.

zájmem. Smith - byť profesor etiky - na tomto místě morální otázky vůbec neřeší a nezabývá se ani tím, jak člověk ve společnosti funguje mimo hájemství obchodního styku. Jediným a zdá se dostačujícím pojítkem mezi členy společnosti je sebeláska, o nutnosti vzájemné sympatie nepadá ani slovo. Člověk jedná racionálně a v zájmu vlastního užitku. „*Vítězně obstojí jen člověk, kterému se podaří zapřáhnout sebelásku ostatních ve svůj prospěch a ukázat ostatním, že vykonat pro něj přesně to, co po nich chce, je pro jejich vlastní dobro.*“¹⁰⁰ Známý citát s řezníkem⁴⁰¹ nás poučuje o neviditelné ruce, která vše harmonicky, elegantně a nenásilně řídí, a zdá se, že žádnou další pomocnou ruku nepotřebuje.

Oproti tomu lidská bytost v knize *Teorie morálních citů* vypadá zcela jinak. Řídícím principem lidského jednání je laskavá benevolence, náklonnost; člověk není racionálním činitelem, ale primárně jej vedou emoce. Člověk není individuálním aktérem odtrženým od společnosti, ale je naopak její nedílnou součástí. Školy, které učí jinak, podrobuje Smith ostré kritice. Nejostřejší slova má vyhrazena právě pro systém Mandevilla, který mu navíc pozdější badatelé mylně přičítají jako jeho (největší?) příspěvek do dějin ekonomického myšlení. Adam Smith v *Teorii mravních citů* září jako filosof a velice schopný (a dodnes uznávaný) morální učitel, nikoli jako ekonom. Vytváří velice odvážné, originální a složité psychologicko-společenské konstrukty, jen aby dal zcela najevo, že přístup, který za vším hledá skrytý sebezájem, je pomýlený. Místy jako by Smith schizofrenně konfrontoval sám sebe jako by jedna kniha zpochybňovala druhou.

Smith. A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* str. 343.

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their self-love. and never talk to them of our own necessities but of their advantages (...) He [the butcher] generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value. he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases. led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good. It is an affectation, indeed, not very common among merchants, and very few words need be employed in dissuading them from it.” Smith. A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* str. 266.

Mezilidská „empatie“ jako předivo vztahů

V *Teorii mravních citů* Smith předkládá velmi „nesobeckou“ tezi, podle níž jednotlivce spojuje přirozená vzájemná „empatie“. Smith používá anglický pojem *sympathy*, který není totéž co české slovo „sympatie“ či „sympatický“. Smith má na mysli všeobecnou lidskou náklonnost, sounáležitost a schopnost pochopit pohnutky druhého, empatii.⁴⁰² Spoléhá na to, že lidé mají v sobě zakódovanou schopnost vcítit se jeden do druhého a díky tomu se chovat a priori slušně. Aby se Adam Smith vyhnul námitce, že ochota respektovat pohnutky jiných je vlastně jen převlečenou sebeláskou (např. bojíme se, aby se podobná bolest nestala nám), vytváří svůj vlastní systém: člověk si podle něho nepředstavuje, že se daný stav přihodí jemu samotnému, ale vžívá se do role druhého člověka. Jako příklad udává muže vatujícího se do porodních bolestí ženy, ač ví, že jeho nikdy taková bolest nepostihne a nemusí se jí ani bát. V tom spočívá důležitý rozdíl a Smith na tomto zdánlivém detailu trvá. Tráví s ním mnoho času a energie, aby jej vyzdvihl nade vší pochybnost. V případě neúspěchu by totiž nemohl čelit argumentu, že soucit (nebo spoluúčast na utrpení či radosti jiných) se jen převtělil do pojmu sebezájem. Pomocí „vžití se do situace jiného“ vytvořil Smith psychologickou obranu proti individualismu své doby. „*Empatie nemůže být v žádném případě považována za sobecký princip.*“⁴⁰³

Smith zároveň staví na tomto principu základ své morálky - na rozdíl od svého učitele, doktora Hutchesona, který přišel s teorií, že k cítění etiky máme v těle zabudovaný zvláštní, šestý smysl. Podobně jako vnímáme barvy a harmonii, vnímáme i dobro a zlo.⁴⁰⁴ S argumentem, že Příroda je co možná nejúspornější, nepovažuje Smith za nutné uvažovat vlastní morální „šestý smysl“. K dosažení téhož stačí vycházet z principu soucitu.

Smithův člověk společenský

Vzájemná náklonnost zároveň podle Smithe slouží (alespoň v *Teorii mravních citů*) jako předivo společenských vztahů. Člověk je tvor společenský

⁴⁰² Podobně tak Mick Jagger v písni „*Sympathy for the Devil*“ nežádá o sympatie, nýbrž o pochopení.

⁴⁰³ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 465.

⁴⁰⁴ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 473.

a v jeho přirozenosti tkví potřeba soucítit a být částí svého okolí. Jako příklad uvádí sympatie či rozhořčení nad situacemi, které nemohou žádným myslitelným způsobem přinést užitek či bolest někomu dalšímu. Dobrým příkladem může být soucit muže s rodící ženou, přestože muž sám podobnou bolest nikdy nepodstoupí.

*Pokud autoři z principu sebelásky vyvozují důvod zájmu, který projevujeme nad blahem společnosti a obdiv, který cítíme vůči ctnostem, nemyslí tím, že když v našem věku tleskáme ctnostem Catovým a opovrhujeme malostí Catilina, že bychom byli ovlivněni pocitem užítku, který těžíme z prvního a nebo škody z jednání druhého... Můj smutek se rodí zcela pro druhého, není ani v nejmenším smutkem kvůli mně samotnému*⁴⁰⁵

Celou debatu Smith uzavírá na ekonomu velice překvapivě: „Celá teorie lidské přirozenosti, která odvozuje pocity a soucit ze sebelásky, teorie, která kdysi nadělala tolik rozruchu, ale která, pokud vím, doposud nebyla zcela ani řádně vysvětlena, vznikla zdá se ze zmateného nepochopení vlastnosti soucitu.

Moralita má pro Smithe vzácnou celospolečenskou roli: „Ctnost je velkou posilou a neřest velkým ničitelem lidské společnosti.“ Nedokázali bychom si asi představit větší rozpor mezi Smithem a Mandevilem, který naopak neřesti považuje za zdroje bohatství společnosti, a v momentě, kdy se společnost stává ctnostnou, upadá v chudobu a je brzy zničena. Pro Smithe je „lidská společnost, pokud se nad ní zamyslíme filosoficky a abstraktně, velkým a neuvěřitelným strojem, jehož pravidelné a harmonické pohyby mají za následek kýžené výsledky (...) ctnost je jako lesk ozubených kol společnosti (...) na druhé straně neřest je jako rez, díky níž se kola zasekávají a drhnou; neřest je nutně škodlivá. (...) Ctnost je tedy příjemná a neřest protivná a to pro každého člověka. Z prvního totiž plyne blahobyť, z druhého zmar a chaos.“⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 464, 466.

⁴⁰⁶ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 466.

⁴⁰⁷ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 464.

Společnost jako racionální volba?

Drží tedy společnost pohromadě něco víc než individuální racionální důvody, o něž se opírá moderní ekonomie? Jinými slovy je člověk (dobrým) členem společnosti, protože se mu to vyplácí, anebo je ve hře něco dalšího?

K hledání odpovědi na tyto otázky a k pochopení ekonomické antropologie vůbec přispěl velkou měrou Smithův současník David Hume. Ten se vyjadřoval ke klíčovým tématům ekonomického zájmu, jako je původ společenského řádu, teorie užitku a sebelásky, a také vztahu racionality a extra-racionality. Smith a Hume si ostatně v mnohém rozuměli, byli to velice blízcí přátelé.

Hume se staví proti pojetí společenské smlouvy, která popisuje racionální jednání aktérů. Dle této teorie člověk „směňuje“ své svobody za společenský řád tím, že se dobrovolně (racionálně) poddává společenským pravidlům a zároveň očekává, že ostatní učiní to samé. Společnost tedy drží pohromadě na základě principu sebelásky, nejde tedy o nic víc než o hédonistický kalkul. Hume s touto teorií nesouhlasí a píše: *„toto odvozování [společenské] morálky z principu sebelásky, nebo na základě soukromého užitku je intuitivní domněnkou (...) přesto hlas přirozenosti a zkušenosti jednoduše protiřečí takovéto sobecké teorii.“*⁴⁰⁸ Zde používá argument, který později použil i Adam Smith. Podle Humea je v naší přirozenosti chválit činy, kterým *„ani nejdivočejší úlet fantazie nemůže přiřknout sebemenší náznak sebelásky nebo najít jakékoli spojení s mým současným užitekem.“*⁴⁰⁹ Ze své přirozenosti oslavujeme skutky, které nemají vůbec žádný vztah k naší osobě nebo úrovni našeho užitku, a to jak v čase, tak prostoru. Důvod, proč takové činy považujeme za morální a dobré, přestože nemají žádnou návaznost na náš užitek, je podle Humea jednoduchý: tyto činy rezonují s naším morálním *cítěním* (nikoli tedy kalkulem). Soukromý užitek, argumentuje Hume, nemůže sloužit jako stavební kámen společnosti - a to ani teoreticky. Můžeme přece uvést mnoho příkladů, kde *„soukromé zájmy jsou zcela odlišné od zájmů společenských, v řadě případů jdou dokonce zcela proti-
chůdným směrem. A přesto: shledáváme, že naše morální cítění přetrvává,*

⁴⁰⁸ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*. z David Hume Selections, str. 213.

⁴⁰⁹ Tamtéž.

přestože je zcela odloučeno od jakéhokoli osobního zájmu." Co se týče sebelásky a soukromého užítku, nepovažuje ji za výlučnou a vše vysvětlující emoci, ale do svého užítku zahrnuje širší užitek, užitek společnosti: „*Užitečnost je dobrá věc a jistě si zaslouží naše uznání. To je jistě zřejmá skutečnost, denně potvrzovaná zkušeností. Ale užitečná? Pro co? Jistě pro čísi užitek. Ale čí užitek? Jistě nikoli pouze náš: naše uvažování je přece často mnohem širší. "**"

Toto je klíčová myšlenka a pomůže nám pochopit Smithovo pojetí společenského soužití. Hume věřil, že lidské morální *cítění* je silnější a hlubší vjem než princip užítku. Normy lidského chování existovaly *před* vznikem státu (stát je hobbesovsky nevytvořil) a není možné vysvětlit z pozice teorie společenské smlouvy. „*Z těchto důvodů musíme odmítnout teorii, která za každým morálním cítěním vidí princip sebelásky,*" uzavírá Hume.⁴¹² Společenská morálka je cit, tedy doména vjemů, cítění - nikoli racionality.

V následujícím kroku sestavuje Hume svou vlastní teorii původu společenských mravních norem, díky kterým společnost drží pohromadě. Hume považuje, stejně jako Aristoteles a Akvinský, lidskou bytost za *zoon politicon* a argumentuje, že je pro člověka *přirozené* být částí společnosti. Jinými slovy, jedinec si racionálně „nevybírám" členství ve společenském zřízení, protože by mu to přinášelo kalkulatelný užitek, ale protože je to v jeho přirozenosti. Lidská bytost má přirozenou tendenci k dobru a silné inherentní *společenské* cítění. „*Vše, co prospívá blahu společnosti, si vyžaduje naše uznání a souhlas. A zde máme princip, který vysvětluje z velké části původ morálky. "**" David Hume tuto myšlenku dále nerozvíjí a neptá se, proč má jedinec tendenci svazovat své city se svým okolím a spolucítit se svými spoluobčany. Tuto vlastnost jednoduše považuje za „*princip lidské přirozenosti*". "*)

„*Lidské srdce (...) nikdy nebude zcela lhostejné k veřejnému blahu. "*)*" a jinde píše: „*Žádná lidská bytost mi nemůže být natolik odtahovaná či vzdá-*

⁴¹⁰ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 215.

⁴¹¹ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 214.

⁴¹² Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 215.

⁴¹³ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 215.

⁴¹⁴ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 216.

⁴¹⁵ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z David Hume Selections, str. 229.

lená, že by se pro mne stala (...) zcela lhostejnou. To, co je prospěšné pro společnost nebo pro tohoto jedince, musí být upřednostňováno. "⁴¹⁶ Snad nejlépe tuto myšlenku shrnuje Hume v následující citaci: „Zdá se, že tendence k veřejnému dobru, k prosazování míru, harmonie a řádu ve společnosti (...) v nás vždy zapojuje naše sociální ctnosti (...) A tyto principy lidskosti a soucítění s druhými vstupují tak hluboko do našeho cítění a mají na nás tak silný vliv, že jsou nás schopny vybudit k tomu nej radikálnějšímu odsouzení či naopak kplnému souhlasu s daným činem. "⁴¹⁷ Zde se opět vynořuje motiv, který známe od Adama Smithe, totiž motiv jedince, kterému záleží nikoli jen na něm samém, ale jeho nejsilnější emoce jej vážou k druhým a k celé společnosti. Je na místě opět poznamenat, že Hume nemluví o racionálním kalkulu, ale o *citu*, který nás vede k *společenským ctnostem*. Dle Humea tyto ctnosti nejsou racionálně zdůvodnitelné, jak tvrdí teorie společenské smlouvy.

Adam Smith právě na tuto myšlenku navazuje a rozebírá ji v kapitole Of the Propriety of Action v *Teorii mravních citů*: „*Atpovažujeme člověka za sebesobečtějšího, zjevně existují jisté vlastnosti jeho přirozenosti, které jej interesují v osudu jiných. Těší se z jejich štěstí, aniž by se na něm sám podílel, a samotné vědomí jejich štěstí ho činí šťastným.* "⁴¹⁸ Právě na této vlastnosti *spolucítění* je postavena základní logika jeho *Teorie mravních citů* a rozvíjení této teorie věnuje značnou část své knihy.

Smith ani Hume by nesouhlasili s tím, že společnost je založena na hédonistických principech a na principu racionální volby, jak postulují racionalitě a Russeova teorie společenské smlouvy. Lidská antropologie je jiná - člověk se sdružuje na základě vrozeného citu.

David Hume a rozum jako otrok vášní

Zajímavý se jeví také Smithův pohled na racionalitu lidského jednání. Zde jej silně ovlivnil jeho přítel David Hume. Adam Smith píše: „*Přestože je rozum bezpochyby zdrojem obecných pravidel morality a všech morálních*

⁴¹⁶ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*. z David Hume Selections, str. 230.

⁴¹⁷ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*. z David Hume Selections, str. 219.

⁴¹⁸ Smith, A.: *The Theory of Moral Sentiments*. str. 3.

soudů, které z nich vyvozujeme, je zcela absurdní a nerozumné přepokládat, že prvotní vjemy dobra a zla by vůbec mohly být vyvozeny z rozumu... tyto prvotní vjemy (...) nemohou být objektem rozumu, ale jsou vnímány a cítěny bezprostředně. (...) Rozum samotný nemůže označit žádný předmět ani za vhodný ani za nevhodný (...) Rozum nám může leda ukázat, že daná věc je prostředkem k dosažení čehosi jiného, co může samo o sobě být vhodné nebo nevhodné (...) ale nic nemůže být považováno za vhodné či nevhodné samo o sobě, leda by to bylo osvětleno bezprostředním vjemem či pocitem."

Protože v této otázce hraje pohled Davida Humea klíčovou roli, bude dobré si jeho učení shrnout. Hume se proslavil citátem, který staví racionalistickou antropologii na hlavu: „rozum je otrokem vášní“ (Mimochodem se v tomto bodě dostává velice blízko myšlence Bernarda Mandevilla,⁴¹⁹ kterého spolu se Smithem tak srdečně kritizuje.) Citát víceméně shrnuje jeho filosofii - rozum a cit spolu nebojují a jedno nestojí proti druhému. Neleží totiž na stejné úrovni, aby spolu mohly soupeřit. Lidské jednání vedou city, vášně, afekty (passions) a rozum sehrává svou roli až na sekundární úrovni, při procesu racionalizace.⁴²¹ John Locke používá podobný argument: „Rozum ve skutečnosti neustanovuje ani neformuluje přirozený zákon, jen jej vyhledává a objevuje ... rozum se vlastně nepodílí na vytváření zákonů, spíše je interpretuje.“^{*21} Podobný iracionální charakter má i Keynesův *animal spirit*.

Naše jednání není výsledkem opatrné kalkulace výhodnosti či nevýhodnosti, užitků a nákladů. Naše jednání se spíše nechá vést silami, kterým nerozumíme. Emocemi, které nás motivují k činu. Skoro by se na tomto místě chtělo parafrázovat Sartrův známý výrok: Nikoli my činíme činy, ale činy činí nás.

Filosof David Hume by se vzepřel současné antropologii homo oeconomicus z následujícího úhlu: cítění, nikoli racionalita je hybnou silou lidského jednání. Řečeno jednoduše, samotná racionalita nepostačuje k tomu, aby motivovala lidské bytosti k činu. Podle Humea je rozum „*pouhým nástrojem; sám o sobě není schopen morálně odsoudit či schválit daný*

⁴¹⁹ Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*. str. 470.

⁴²⁰ Mandeville, B.: *The Table of the Bees: or. Private Vices. Publick Benefits*. str. 56.

⁴²¹ Rawls. J.: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, str. 29, 30.

⁴²² Citace z Hayek, F. A.: *Právo zákonodárství a svoboda*, str. 40.

čin. *Užitečnost je pouze tendence k jistému cíli; pokud by byl daný cíl zcela indiferentní, měli bychom cítit stejnou lhostejnost (indiferenci) k prostředkům [k dosažení daného cíle].* ^m Samotný rozum neumí seřadit naše preference tak, abychom byli s to jednat, rozum nás neumí motivovat k činu. ⁴²⁴
„Co je čestné, co je spravedlivé, vhodné, co je ušlechtilé, šedré – to se zmocní našeho srdce a animuje nás k tomu, abychom [čin] uchopili a udržovali jej. Co však je srozumitelné, zřejmé, co je pravděpodobné, co je pravdivé – to vytváří jen chladně souhlasné pochopení; a uspokojení naší spekulativní zvědavosti a ukončení našeho pátrání (...) fakta neplodí žádost či odpor, nemají žádný vliv na naše chování či postoje.“ ^{m25}

Podobný postoj zaujímá i Immanuel Kant: *„Čistý rozum ovšem nemůže a priori pracovat s žádnými cíli.“* ^{42 B} Rozum hraje pouze sekundární roli, kdy nalézá nejlepší cestu k cíli, a to v konfiguraci (obrácení prostředků k cíli), korekci (korekci vjemů), specifikaci, rozvržení a vážení. ⁴²⁷ V našich činech spatřujeme součinnost rozumu a citu. ⁴²⁸ Jsou to však pocity, které jsou *sine qua non* jakéhokoli činu.

Co se týče užitku, *„utilita je pouze tendence k jistému cíli (...) je však potřeba citu, aby se projevil v tom smyslu, aby nám určil preferenci (...) je to však lidskost, která provádí výběr, co je užitečné či prospěšné (...) samotný rozum by nic nenamítal proti tomu, abych preferoval zničení celého světa před poškrábáním mého prstu.“* ^{m29}

⁴²³ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z *David Hume Selections*, str. 239.

⁴²⁴ Antická škola by s tímto nesouhlasila (Platon, Aristoteles a Zenon), alespoň tak si to vysvětluje Adam Smith. Její myslitelé upřednostňovali dokonalou souhru lidských ctností a věřili tomu, že „rozum velí a vášně (passions) musí poslouchat“. Viz Smith, A.: *Theory of Moral Sentiments*, str. 397.

⁴²⁵ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z *David Hume Selections*, str. 197, zdůraznění autorovo.

⁴²⁶ *The Metaphysical Elements of Ethics*. kapitola IX. What is a Duty of Virtue?

⁴²⁷ Rawls, J.: str. 31-32.

⁴²⁸ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z *David Hume Selections*, str. 198.

⁴²⁹ Hume, D.: *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, z *David Hume Selections*, str. 239 „Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. 'Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me. 'Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledge'd lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the latter. A trivial good may, from certain circumstances, produce a desire superior to what arises from the greatest and most valuable enjoyment; nor is there any thing more extraordinary in this, than in mechanics to see one pound weight raise up a hundred by the advantage of its situation.“

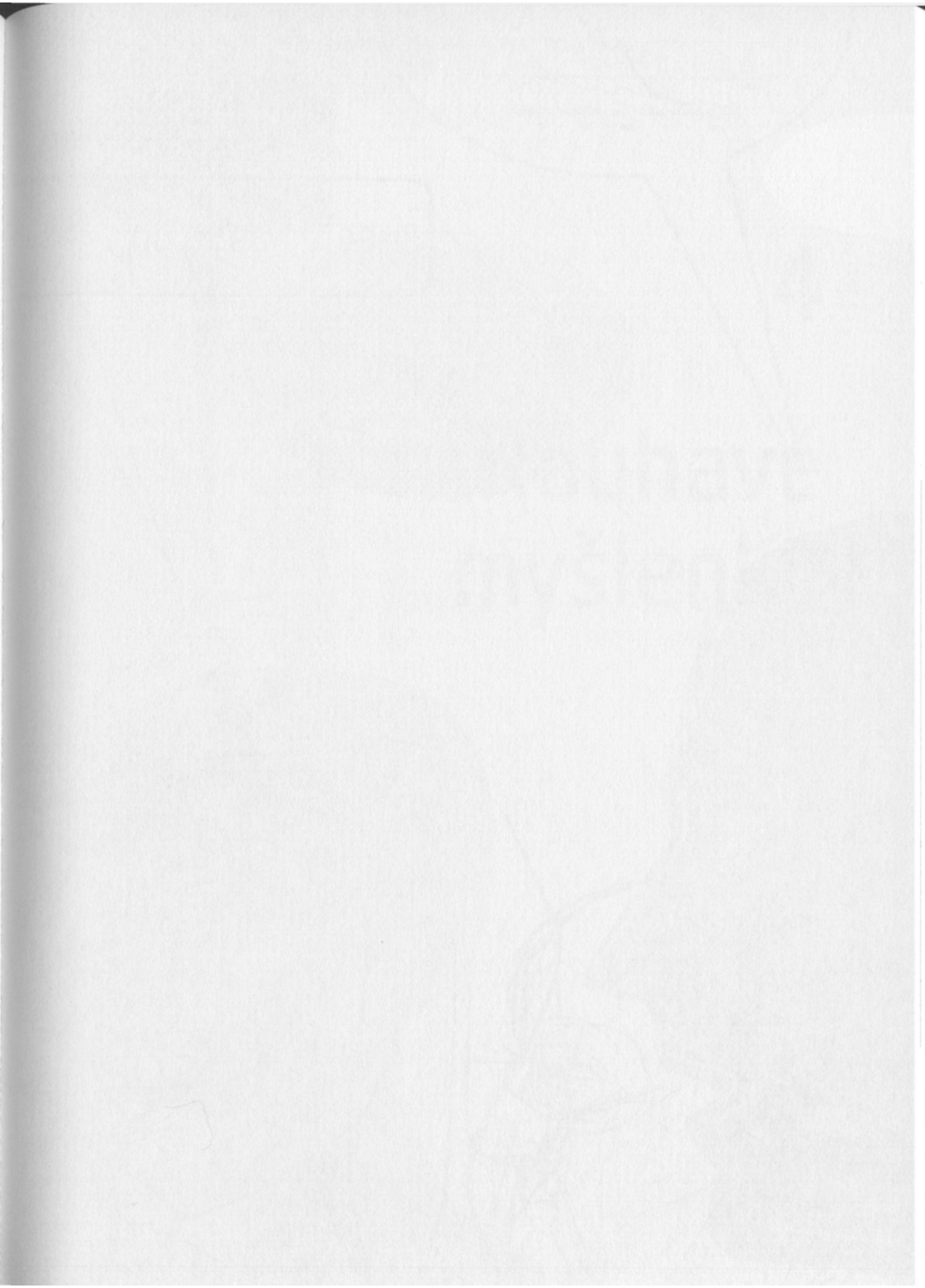
Konsolidace dvou Smithů

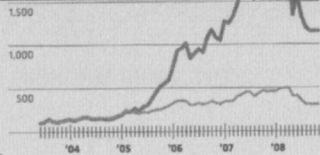
Snah o řešení a konsolidaci na první pohled schizofrenního postoje Adama Smitha najdeme celou řadu. Od přístupu, který zcela otevřeně přiznává nesklobitelnost obou teorií stejného autora, až po návrhy, jak oboje (někdy více, někdy méně elegantně) navázat a spojit.

Jedno z řešení lze nalézt v samotném textu *Teorie mravních citů*:

„Všichni členové společnosti se navzájem potřebují a zároveň jsou vystaveni možnosti vzájemných zranění. Kde potřebná pomoc vyvěrá z lásky, vděčnosti, z přátelství a vážení si sebe navzájem, tam se společnosti daří (...) pokud se lásky a soucitu nedostává, ještě to neznamená, že se společnost nutně rozpadne. Společenství může fungovat mezi různými lidmi, stejně jako mezi obchodníky, a to ryze na základě principu užitečnosti, zcela bez jakékoli vzájemné lásky nebo soucítění (...) společnost bude stále udržována skrze námezdní výměnu zboží dle vzájemné dohody. Společnost však nemůže fungovat, pokud jsou její členové neustále připraveni se navzájem zraňovat (...) Spravedlnost tedy představuje základní pilíř, který drží pohromadě celou konstrukci.“

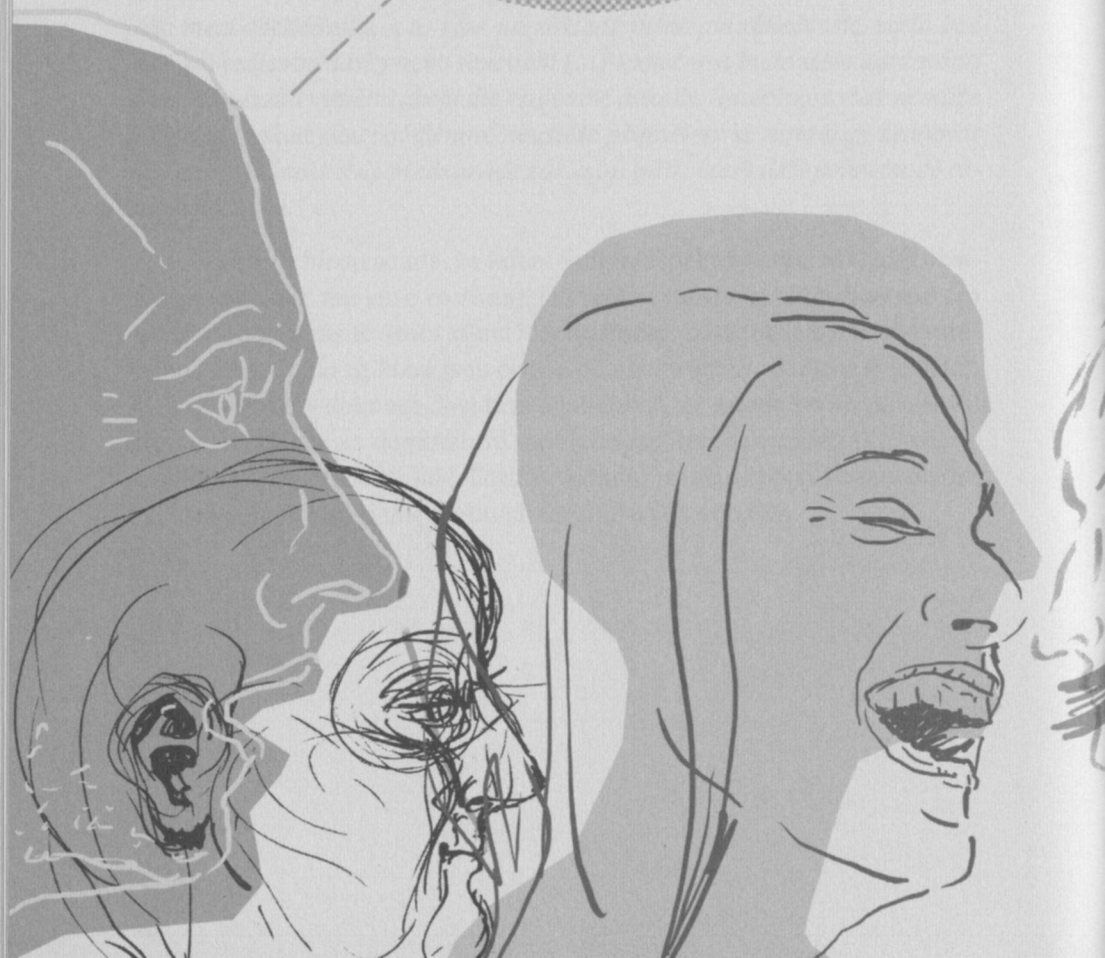
Z tohoto pohledu se zdá, že Adam Smith respektoval oba základní principy a jednalo se mu jen o rozlišení, jak velkou váhu v každém činu měl ten či onen motiv. Krásně o tom mluví Martin Buber, když rozděluje lidské vztahy na účelové a na ty, které jsou čisté a od užitku zcela oddělené (viz dále). Je tedy možné, a dokonce dost pravděpodobné, že Adam Smith považoval princip sebelásky za dominantní motiv celospolečenských vztahů, kde se propojují zcela neznámí lidé. Druhý základní princip laskavé benevolence nachází domov zejména v osobních mezilidských vztazích.





66

8956 00 548> 2





4

Rouhavé myšlenky

*Snaha dnešní ekonomie převést vše na sebelásku a kalkulje tak silná,
že podobné úvahy se neodvážil ani Epikuros.*

AUTOR

Dsa dobra a zla

V předchozí části práce jsme se věnovali vybraným kapitolám z vývoje ekonomické antropologie. Přitom byly vybírány zejména oblasti nebo úhly pohledu, kterým ekonomie zatím nevěnovala příliš velkou dávku pozornosti. V části následující se pokusíme nové oblasti zkonsolidovat do koherentnějšího celku. Začneme krátkým shrnutím ekonomických systémů dobra a zla, tedy otázkou ekonomické odplaty morality⁴³⁰. Následné kapitoly se pak budou věnovat vztahu mýtů a ekonomie, mysticismu a vědy, matematiky jako čisté abstrakce a dopadu matematizace na ekonomii. V poslední kapitole se pokusíme o nový pohled na vztah racionality a /-rationality (emocí) a nástin metodologických postupů v ekonomii. Poslední kapitoly znamenají pokus o originální příspěvek, jsou tedy spekulativní a nebude v nich využíván odkazový aparát tak hojně jako v kapitolách předchozích.

Viděli jsme, jak klikatě a překvapivě se dějinami naší civilizace vine příběh ekonomie. Její prapočátky můžeme najít velmi hluboko - záleží jen na tom, jak moc otevřeme oči a jak dobře se dokážeme vymanit z mantinelů, v nichž je dnes obvykle ekonomům dovoleno se pohybovat.

Jedním z cílů této knihy bylo ukázat i oblasti a úhly pohledu, kterým se v souvislosti s ekonomikou v dnešním slova smyslu obvykle nevěnuje příliš velká pozornost. Na zbývajících stránkách se pokusíme tyto střípky zkonsolidovat do soudržnějšího celku.

Profesor Mlčoch vydal v roce 2006 knihu *Ekonomie důvěry a společného dobra*, která se věnuje institucionálním ekonomickým školám vycházejícím z etických kategorií. Na základě analýzy klasické i moderní ekonomické literatury týkající se vztahů ekonomie, řádu a morálky s klíčovými pojmy obecného dobra a důvěry, se autor snaží najít mimo jiné odpověď na to, jak naplnit výzvu druhého vatikánského koncilu a „rozvíjet důstojnost lidské osoby (...) která je přece původcem, středem a cílem veškerého hospodářsko-společenského života“.

Na naši dějinné pouti jsme se opakovaně setkávali s kardinální otázkou, zdali se vyplácí konat dobro; zdali je „ekonomické“ chovat se slušně a zdali z toho člověku plyne nějaký užitek. Začneme tedy krátkým shrnutím ekonomických systémů dobra a zla. Mezi hlavní morální školy, které se kdy zabývaly „ekonomií“ (tedy odplatou) za dobro či zlo, zapracujeme i současnou veřejně akceptovanou ekonomickou antropologii hlavního proudu, neboť i ji můžeme považovat za svérázný morální směr či školu. I když se budeme pohybovat na samé hranici přípustného zjednodušení, seřadíme si pro lepší názornost jednotlivé školy na pomyslné ose podle toho, jak moc se podle nich dobro vyplácí. Začneme od těch myšlenkových proudů, které nejvíce oddělují moralitu a užitek a jsou k ekonomii dobra a zla nejvíce skeptické. Skončíme u těch, které mezi moralitu a užitek kladou rovnítko.

Přísný Immanuel Kant

Začneme nejextrémnější morální školou. Kant chce morálku, v níž se jakákoliv (ekonomická) odměna na tomto světě odsuzuje a považuje se za degradaci morality daného činu. Kant považuje za morální pouze čin, který *není* odměněn. Pokud někomu zachráníme život s nasazením života vlastního a náš čin dochází odměny nebo je činěn s vidinou zisku či jiného užitku, anuluje se moralita našeho činu. Kant se tím přibližuje obecnému křesťanskému chápání odměny za morálku, který nejlépe vystihuje podobností o Lazarovi: boháč se dostává do pekla, protože si na tomto světě již užil, kdežto chudák přichází do nebe, protože na zemi trpěl.

Pro Kanta je morálním činem jediné akt vykonaný nezištně, tedy z čisté povinnosti vůči morálnímu imperativu. Kantova etika je zcela protiutilitární. Morální člověk podle ní nesleduje zvýšení užitku; naopak, pokud chce vykonat morální čin, musí tak říkajíc jít proti svým indiferenčním křivkám, musí slovy I. Kanta „překonat sám sebe“ a jít proti diktátu „zvířecí“ honby za maximalizací užitku. Tím se Kant stává nejpřísnějším morálním učitelem.

Qdtažití stoikové

Kant se tváří ještě přísněji než stoikové, kteří neodmítají odměnu za dobrý čin - odměna pouze nesmí být *motivem* činu. Stoikové zůstávají indiferent-

ní vůči výsledkům svých činů; nedbají na to, zda za ně budou odměněni či potrestáni. Jejich povinností je jednat dle pravidel, padni komu padni, a de facto se ani o výsledek svých činů nezajímat. Jdejm o motiv, o čin samotný. Ekonomický dopad na jednotlivce, zvýšení či snížení utility, zůstává mimo herní plochu stoiků a nemá se o něm vůbec uvažovat. U stoiků nenalezneme indifferenční křivky, existuje jen morální omezení.

Velmi trefně stoiky popisuje Mandeville: „*Většina antických filosofů odsoudila tělesné touhy (passions) jako zdroj nespokojenosti a hledali pravou spokojenost v klidných vodách (serenity) a spokojenosti mysli, oproštěné od viny a všech ambicí; mysli, která poté, co pokořila všechny sensuální choutky, pohrdá úsměvy, stejně tak jako nepřízní osudu.*“⁴³¹

Křesťanství

Ke stoickému ideálu netečnosti vůči užitku, radostem a zármutkům má blízko i křesťanství ve svém asketickém podání. Také pohrdá sensuálními pohnutkami a požitky a vykresluje je jako vlastnosti padlého lidského těla - jako tělesnosti, které je třeba zkrotit, podmanit a (řečeno křesťanským slovníkem) ukřižovat. Se stoiky se ovšem křesťanství rozchází v receptu, jak na to. Křesťanství postuluje, že člověk sám není tohoto ideálu schopen dosáhnout. Křesťanský ideál je totiž zároveň náročnější než ideál stoiků, neb křesťanství nachází hřích i v myšlenkách, a nikoli jen v tělesné exekuci, jak je tomu u stoiků. K ctnostnému životu proto potřebuje nejen silnou vůli a sebezapření (potud shoda se stoiky), ale i pomoc shůry. Oproti stoikům se tedy objevuje nový transcendentální rozměr.

„*Všechny naše mocné a nespořádané tělesné touhy, které jsou tajnou zbraní hříchu a d'ábla, musejí být drženy na uzdě a v poslušnosti silným, ale jemným a pokorným řádem rozumu a náboženství.*“⁴³² Tuto větu napsal biskup Halí, přezdívaný anglický Seneka, jedno století před Mandevilem. Podobnou roli přiřkl rozumu i Tomáš Akvinský, koneckonců byl to právě on, kdo postavil do té doby emotivní křesťanství na racionální základ. Rozum postavil Akvinský do rovnosti s ctností („*vzpouzením se rozumu se člověk*

⁴³¹ Mandeville, B.: *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, str. 30.

⁴³² Kirk, R.: *Heaven upon Earth and Characters of Vertues and Vices*. New Jersey, 1948 str. 100 a 154. Převzato z úvodu k Bajce od Philliba Heartha, str. 30.

vzpouzí Bohu"). Božstvo pojímá jako ryzí inteligenci.⁴³³ Člověk je natolik ctnostný, do jaké míry je schopen svému rozumu naslouchat a posléze podle něj jednat. „*Když člověk hřeší, klesá pod úroveň rozumu a ztrácí důstojnost vnitřně svobodné lidské bytosti. Klesá do otrockého postavení zvířete,*“ píše Akvinský a výslovně kárá každého, kdo by se zdráhal svůj rozum používat, neboť „*nevědomost je hřích (Ignorance is sin)*“.

Jiný, emotivnější směr křesťanství vede věřící k hluboké vnitřní přeměně, po níž se veškeré pohnutky a tužby automaticky dostávají do souladu s dobrem. Dobře tento ideál vystihuje známý citát Augustinův: „*Miluj Boha a vše je povoleno.*“ Bible v této souvislosti hovoří o „*změněném srdci*“ a „*novém člověku*“. I v tomto směřuje hledání vyššího užitku a obchodování s dobrými skutky tabu. Kdo miluje Boha, koná výhradně z dobrých důvodů; žádný jiný než dobré pohnutky neexistují.

S oběma těmito směry zajímavě polemizuje „kacíř“ Mandeville, jehož argumenty stojí za zmínku hlavně proto, že křesťanské učení rozebírá jako ekonom (a sehrává pro nás užitečnou roli ďáblova advokáta zpochybňujícího křesťanské ideály z pozic blízkých hlavnímu ekonomickému proudu). Proti křesťanům-racionalistům Mandeville namítá, že rozum nebude nikdy dostatečně silnou pohnutkou, aby byl s to postavit se mocným hnutím tělesných tužeb: „*Soudím, že lidské jednání sestává z kombinace mnoha tužeb, že všechny z nich, podle toho, jak je která kdy vyvolána a která získává vrch, střídavě řídí lidské jednání, ať se to člověku líbí nebo ne.*“ Mandeville nemá pochopení ani pro křesťany, kteří chtějí spolu s Augustinem konat dobro skrze lásku v Boha. Mandeville soudí, že pro člověka není možné stát se „*přirozeně dobrým bez jakéhokoli překonávání se a násilí na sobě vykonaném*“⁴

Taková představa ovšem není pro Mandevilla možná, protože předpokládá, že všichni lidé musí být nutně neřestní – jsou přece vždy a všude motivováni sobectvím. Zde se tedy Mandeville dopouští závažné chyby. Pokud předpokládá egoismus a vidí ho za vším a všude, pak mu přirozeně vychází jiný výsledek než těm, kteří věří, že lidské touhy a motivy jsou jádru dobré.

⁴³³ Archibaid, K.: *The concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas*. vydáno v sborníku Paula Sigmunda, str. 136.

⁴³⁴ Mandeville, B.: *The Table of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. str. 33.

Hebrejské učení

Z pohledu utility a morálky se zdá, že se učení starých Hebrejů nalézá někde mezi učením stoiků a utilitaristů. Je více spřízněno s pozitivním vnímáním užitku než křesťanství. Starý zákon přikládá požitku jednoznačně pozitivní znaménko, člověk se má „radovat ze svých dnů“. Učení Starého zákona nenamítá nic proti maximalizaci užitku jako takového. Tato maximalizace však nesmí jít za mez jistých (Hospodinem daných) pravidel. Hebrejové tedy věřili v maximalizaci užitku v rámci jisté omezené množiny. Krásně to vystihuje (již jednou uvedený) citát z knihy Kazatele: *„Radujse, jinochu, ze svého mládí, užívej pohody ve svém jinošství a jdi za cestami svého srdce, za vidinou svých očí. Věz však, že tě za to všechno Bůh postaví před soud.“*

Hebrejům se tedy požitek nepřičítá. Zdaleka neodsuzují dobrý skutek proto, že byl odměněn. Nesdílejí se stoiky (více či méně upřímnou) indifferenci k utilitě. Tělesné touhy na rozdíl od mnohých křesťanů nepranýřují, ale berou je jako přirozenou část Božího požehnání. Odměnu za své činy (tedy i požitek z utility) nestěhují až na onen svět, jak to dělají křesťané, ale umísťují je na svět tento. Na rozdíl od hédonistů však požitek podřizují pravidlům, a tak honba za utilitou má svéjasné hranice.

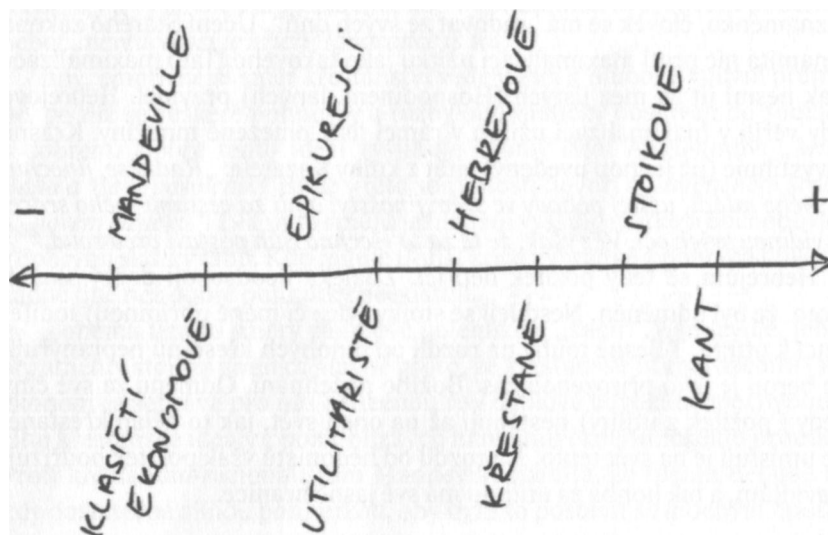
Utilitarismus

Dříve než se na naši pomyslné ose dostaneme k Epikurovi, musím před něj zařadit utilitarismus. Ten sice vychází z podobných základů, ale v podání J. S. Mílie se snaží překonat lidský egoismus zavedením institutu nezúčastněného pozorovatele.

Skutečný utilitarianismus nemsobedřý, *upřednostňuje dobro celku* a staví jej (nezúčastněně) nad dobro jednotlivce. Pokud se snížením užitku pro jedince Y více než úměrně zvýší užitek celku (nebo druhého jedince), pak jedinec Y sám (radostně a dobrovolně) přistoupí na snížení svého vlastního užitku v zájmu celku (nebo druhého jedince). To by Mandevillova včelka nikdy neudělala.

Nicméně Milí je mnohem méně sobecký ve svém hledání morality užitku než hédonisté. Rozdíl je jednoduchý. Hédonisté považují za summum bonum maximalizaci *osobního* užitku, kdežto Millova maximalizace je maximalizace *celého systému*. Jedinec, dle Mílie, při daném činu nesmí uvažo-

vat o maximalizaci *svého* užitku (jak to činí realismus hédonistů, který se zrcadlí v učení Machiavelliho), ale o maximalizaci užitku celého systému.



Epikuros

Epikurejci (hédonisté) coby úhlavní intelektuální rivalové stoiků hodnotí moralitu svých činů výhradně podle dosaženého užitku, stali se tedy průkopníky známého kréda „účel světí prostředky“. Na pomyslné ose dobra a zla tedy vstupujeme do teritoria, kde lze zlo a neřest tolerovat. Hříšný prostředek ovšem u epikurejců potřebuje pro své posvěcení účel. Je-li účel dobrý, maximalizuje-li blaho celku více než jakákoliv jiná alternativa, stává se prostředek legitimním. Epikurejci jsou - v našem seznamu - první školou, která se vyhýbá potřebě externě, exogenně daných pravidel. To je nemalá argumentační výhoda, protože obhájit obecnou platnost abstraktních a pro všechny a vždy stejných pravidel znamenalo úskalí pro každou školu, stoiky počínaje, Kantem konče. Hédonismus (stejně jako jeho mo-

děrní forma - utilitarismus) žádných abstraktních systémů nepotřebuje. Dobro je zjistitelné, doslova vypočitatelné, endogenně, tedy ze systému, situace samotné.

Epikurovi a jeho následovníkům bychom ale křivdili, pokud bychom nezduřaznili, že i oni se snažili o minimalizaci zla - na rozdíl od Mandevilla, který považuje zlo za nutné, a to v takovém stavu, jakýje daný. Nesnaží se je minimalizovat, protože by tím ohrozil stabilitu a prosperitu svého hnízda.

Ekonomie

Pokud do našeho seznamu zařadíme i ekonomické učení hlavního proudu, pak musíme moderní ekonomii zařadit až za hédonisty. I Epikuros totiž uznával, že *nikoli veškeré naše počínání je vedené sebeláskou*. Jako příklad uvádí přátelství, které považuje za nesobecké. Moderní ekonomie je ochotna vidět sebelásku i v lásce mateřské, v partnerských vztazích atd.

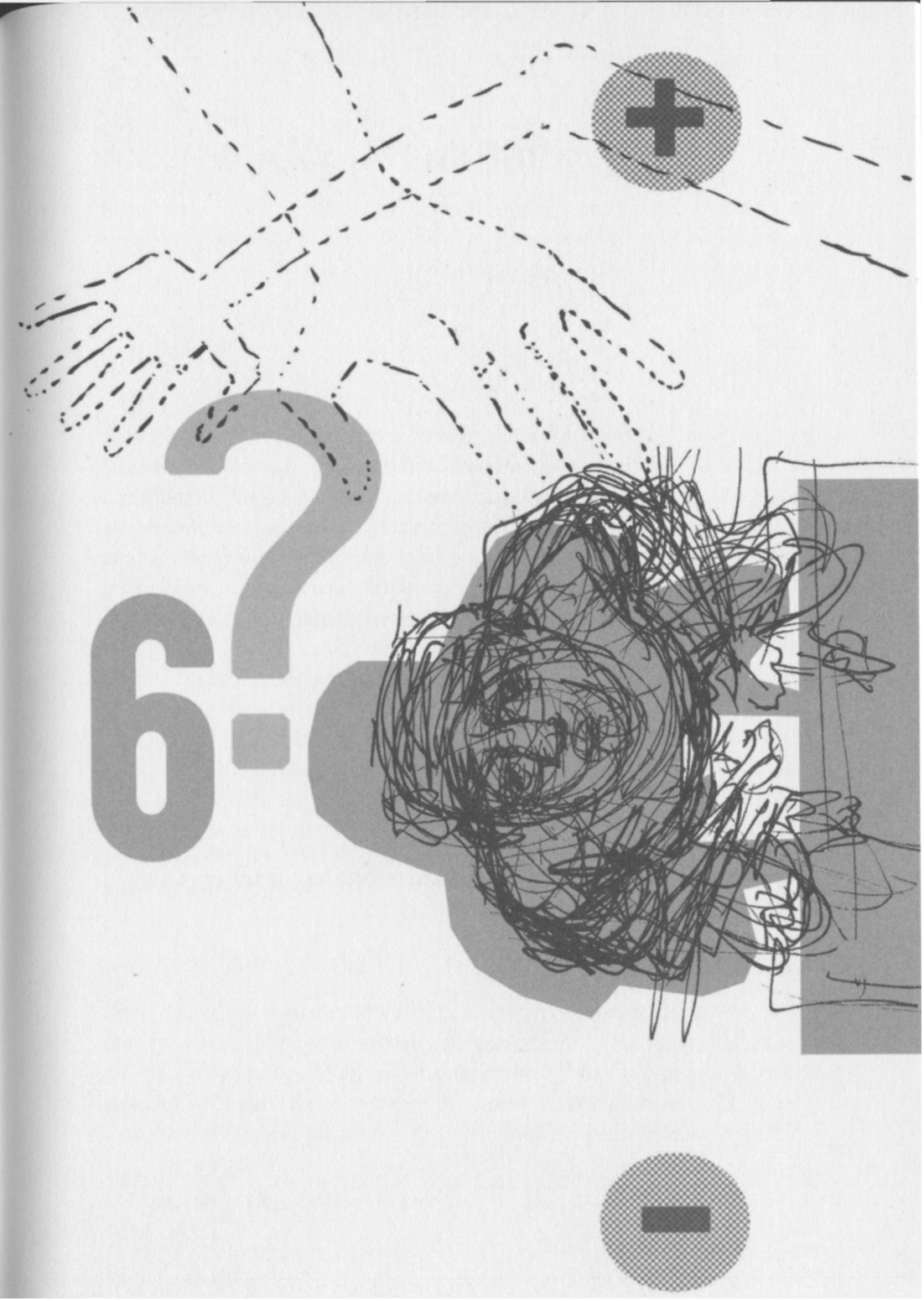
Snaha dnešní ekonomie převést vše na sebelásku a kalkul je tak silná, že podobné úvahy se neodvážil ani Epikuros. Navíc moderní ekonomické školy sice převzaly Miliův utilitarismus, ale nepřistoupily na jeho hlavní princip osobní morality, totiž nezúčastněného pozorovatele. Princip dobrovolného vzdání se utility (což je pravověrný Millův utilitarista povinen učinit) ve prospěch celku je dnešní ekonomii zcela cizí. Dnešní ekonomická antropologie je zvláštní směsicí. Nezabývá se osobní moralitou, protože neviditelná ruka trhu přetavuje osobní neřesti v obecné blaho. Adam Smith ovšem hovořil o řezníkovi, nikoli o neřestném hříšníkovi, když ukazoval, jak jeho činy přispějí k veřejnému prospěchu. Teprve Mandeville hovořil vysloveně o neřestech, které vytvářejí obecné blaho.

Mandeville

Mandeville provedl odsunutí morálky na - v lepším případě - irelevantní kolej. Provedl však i něco více: zavedl implicitní reverzní, tedy nepřímou úměrný vztah mezi morálkou a ekonomikou: čím méně poctiví budou jedinci v daném státě či systému, tím lépe se bude dařit celku. Jde o nejextrémnější pohled na vztah ekonomie a etiky. Soukromé neřesti působí obecné blaho. Z tohoto pohledu tedy Mandeville věří, že sice platí závislost prospěchu

a etiky, ale ten považuje za nepřímý, tedy na rozdíl od jiných škol, čím více neřesti, tím větší štěstí celku.

Tím se uzavírá naše pomyslná osa tážení se po ekonomii zla: od Kanta, který od lidí požaduje nezištné dobro, až po Mandevilla, pro něhož všudepřítomné dobro vede leda ke společenskému úpadku.



Doufat, že zmnohonásobením nebo zdokonalením svých analytických schopností budeme s to poznat ducha jako trojúhelník, je tak absurdní, jako kdybychom doufali, že uvidíme zvuk.

GEORGE BERKELEY

Mechanický pomeranč

Matematika se bezesporu stala hlavním jazykem moderní ekonomie. Není složité vypořádat, jak se dnešní ekonomické myšlení rodilo z lůna determinismu, kartesianismu, matematizujícího racionalismu, hédonismu a zjednodušeného individualistického utilitarismu. Vyústění těchto vlivů znamenalo zrod ekonomie v takové podobě, jak ji známe z učebnic plných grafů, čísel, vzorečků a matematiky.

Přestože se mechanistické myšlení objevuje často i v psychologii a sociologii, za svou si vzala mechaniku především ekonomie a dovedla se do exaktní matematizace. Počet vzorečků v ekonomii nelze se sociologií či psychologií vůbec srovnávat.

Ekonom Piero Mini si všímá pozoruhodné skutečnosti. Newton potřeboval řešit fyzikální problém, a tak si sestavil vlastní kalkulus. Vynalezl svou matematiku tak, aby jako nástroj vyhovovala pozorovaným faktům, aby si zjednodušil práci a aby se mu s fakty dobře pracovalo. Ekonomie se, zdá se, občas dopouští pravého opaku. Tvoří si svět (a člověka) tak, aby vyhovoval matematice.⁴³⁵

Matematicky bydlí člověk

Skrze Descarta se matematika stala zosobněním rozumu, a co víc, dokonalé pravdy. „Zákony“ se stávají *pravdou* přírody. Dokonalé exaktní vzorečky jako by platily všude, jsou božsky nezávislé na čase, prostoru, našich emocích či čemkolik jiném vratkém. Jsou pevné. Jakékoli modely, které nelze matematizovat, jsou považovány za nedokonalé a nedostatečně vědecké.

⁴³⁵ Mini, R: *Philosophy and Economics*, str. 84 a 88.

I v dnešní ekonomii platí, že modely společnosti se musí tkát především matematiky. Ekonomický člověk je modulem, který nepřetržitě kalkuluje marginální užítky a náklady, vyhodnocuje ušlý zisk při odpočinku a dbá na optimální alokaci svých zdrojů. Toto matematické chápání sice nena-
chází domov jen v hájemství ekonomie, lze ale bez rozpaků říci, že v oblasti společenských věd je ekonomie jednou z nejvěrnějších žaček matematiky. V tomto světě již dávno neplatí Heideggerovo „*básnický bydlí člověk*“ (ač-
koli první ekonomické dílo psal Mandeville jako báseň...). Člověk dnes bydlí matematicky.

Za matematizací lze jednoznačně vidět touhu po exaktní jistotě. Mezi přednosti matematiky vždy patřilo, že jedna je vždy přesně a právě jedna (není to tedy ani 0,99999 ani 1,00001). Matematika je jednoznačná - není fuzzy. Její proklamovaná výhoda spočívá v tom, že poskytuje jednoznačné výsledky, není obtěžkána názorovými rozdíly, je nerozporná a univerzální. Matematika dokáže procházet abstraktními oblastmi myšlení, kam naše smysly nestačí. Jelikož je přísně exaktní, tříbí naši mysl. Panuje implicitní přesvědčení, že čím je daná problematika matematictější, tím je exaktnější, skutečnější a na jakémsi piedestalu poznání „lepší“ - a tím pádem „pravdivější“. Fascinace elegancí matematiky se zabydla v ekonomii jako v bezpečném přístavu.

Na druhou stranu nic z výše uvedeného není překvapující ani zázračné, uvědomíme-li si, že matematika je ryze lidským výtvozem a ve skutečnosti neexistuje. Nemá žádnou spojitost s externím světem - ta se jí musí dodat externě, například fyzikou nebo stavebním inženýrstvím. Matematika je ryzí abstraktní výplod naší mysli, nic více, nic méně. Je tak elegantní a dokonalá, protože *defacto* není skutečná.

Matematika je čistou tautologií. Jeden výrok se definuje druhým a jiný obsah postrádá.⁴³⁶ V tomto smyslu není vědou, ale abstraktním konstruktem, jazykem, systémem vypracovaných (užitečných) formulí, které na sebe navzájem navazují. Proto může Ludwig Wittgenstein, jeden z největších logiků minulého století, říci, že „*logické výroky jsou tautologiemi*“

Máme-li například už zavedenou jedničku a dvojku vhodným způsobem zavedeme jako $1 + 1 = 2$, můžeme na-
véky dvojku s $1+1$ ztotožnit. Dvojka už nikdy nebude ničím jiným než *zkratkou* $1 + 1$ a nikdy se nám nestane,
že by se dvojka součtu dvou jedniček nerovnála.

a že „logika je transcendentální. Matematika je logickou metodou.“ Ano - matematika zůstává jen metodou, čistá matematika (pure math) je bezobsažná. Bertrand Russell, jeden z nejznámějších myslitelů v oblasti logiky, matematiky a filosofie, to vystihl nejlépe: „*Matematiku lze definovat jako předmět, ve kterém nikdy nevíme, o čem vlastně hovoříme, ani zda je dané tvrzení pravdivé.*“⁴³⁷

Z matematického aparátu nemůže nikdy vyjít více než to, co do něj bylo vloženo. A je-li matematika základním jazykem ekonomie, pak do ní ekonomové musí do vzorečků vložit nějaký vlastní ekonomický obsah, jinak se jejich nauka stává jen prázdným cvičením, kdy po matematickém *abrakadabra* vyjde z axiomatických předpokladů kýžený výsledek. Každý jazyk sám o sobě je tautologií, což je patrné při jakémkoli pokusu o rigorózní jazykovou definici. Ad absurdum, ani pojem jako „červená barva“ není nijak definovatelný (a tudíž ani pochopitelný), dokud neukážeme prstem na skutečný svět a dokud nespojíme tautologický termín „červená barva“ s empirickým výskytem. Ekonomům nelze upřít, že pro abstraktní matematický jazyk našli řadu praktických a živých aplikací; ovšem dobrý sluha může být také špatným pánem, a tak bohužel i zde platí Wittgensteinův výrok: „*hranice našeho světa jsou hranicemi našeho jazyka*“. Pokud se matematika stala jazykem ekonomů, musíme také počítat s důsledkem, že se tím náležitě omezil náš svět.

Matematika je neuvěřitelně mocný nástroj, je ale též dominantní a imperiální. Jak si všímá Piero Mini, matematika má tendenci vytlačovat jakoukoli mentální konkurenci a být nezřízená, není-li hlídána. Jestliže se tvrdé matematice nepostaví empirično, má tendenci svádět nás z cesty. Musíme si dávat pozor, aby abstrakce byla konfrontována s realitou, idea omezována hmotou a obecné konkrétním. To bývá v teoretické ekonomii často téměř nemožné. Jak například empiricky testovat model homo oeconomicus? Pokud se ekonomie dostává tak blízko k lidskému srdci se skalpelem matematiky, pak je třeba mít na paměti to, před čím varuje George Berkeley: „... doufat, že *zmnohonásobením nebo zdokonalením svých [analytických] schopností budeme s to poznat ducha jako trojúhelník, je tak*

⁴³⁷ Wittgenstein, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*. odstavec 7.

⁴³⁸ Russell, B.: *Mysticism and Logic*. str. 76.

absurdní, jako kdybychom doufali, že uvidíme zvuk." Přehnaná aplikace matematiky má paradoxně tendenci zamlžovat realitu. Jak píše nositel Nobelovy ceny za ekonomii Wassily Leontief, „*nekritický entusiasmus matematického formulování má často tendenci zakrývat klíčové obsahové nuance argumentace, která probíhá za fasádou algebraické symboliky a Jistoty'(...) v žádné jiné oblasti empirického výzkumu [jako v ekonomii] nebyl použit tak masivní a sofistikovaný statistický aparát s tak irelevantními výsledky. (...) většina z nich [ekonomických modelů] je jen bezmyšlenkovitě hromadně produkována bezjakékoliv praktické aplikace.*"⁴⁴⁰ V praxi tak sledujeme vyprázdnění obsahu ve prospěch formy.

Nejen že má matematika tendenci svádět z cesty, navíc z definice není schopna postihnout celou realitu.⁴⁴¹ Abstrakce paradoxně neumí zacházet s nejjednoduššími operacemi. Výstižně to vyjádřil například George Berkeley: „*Nejjednodušší věci na světě, s nimiž jsme nejvíce obeznámeni a jež dokonale známe, jeví se kupodivu nesnadné a nepochopitelné, uvažujeme-li o nich abstraktně.*"⁴⁴² O abstraktní nepostihnutelnosti skutečného světa hovoří i Kierkegaard, který pouze jinými slovy říká totéž, co výše citovaný Wittgenstein: „*Je možné vybudovat logický systém, vybudovat existenciální systém je nemožné.*"⁴⁴³ Z toho plyne smutný paradox života a vědy, kterého si existencialista Kierkegaard všímá: „*Životu lze porozumět jen zpětně, ale musíme ho žít hledíce dopředu.*"

Aplikační schopnosti matematiky jsou často přeceňovány. Matematici ani fyzikové například neumějí přesně propočítat pohyb tří navzájem se ovlivňujících těles. Dokážeme sestavit rovnice popisující jejich pohyb, ale nedokážeme je analyticky vyřešit a dráhy pohybu těles vypočítat. Příkladem může být gravitační působení tří navzájem propojených celků, u nichž známe polohu, hmotnost a rychlost. Nezbyvá než polohu jednoho z objektů zafixovat, umrtvit, a počítat pohyby ostatních dvou, následně fixovat polohu jiného a tím se řešení více či méně přibližovat. S rostoucím počtem

⁴³⁹ Berkeley, G.: *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 162.

⁴⁴⁰ Leontief, W.: *Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts*, v Mini R: *Philosophy and Economics*, str. 6.

⁴⁴¹ Ze zobecnění 1. Gbdelovy věty plyne, že ani teorie množin - jeden z nejsilnějších důkazních prostředků současné matematiky - není (a žádné její rozšíření nikdy nebude) úplná. Tedy nikdy v ní nedokážeme vše, co je v ní pravdivé.

⁴⁴² Berkeley, G.: *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 127.

⁴⁴³ Mini, R: *Philosophy and Economics*.

těles je vše samozřejmě ještě komplikovanější. Matematika se prostě pro zkoumání života nehodí a může být nápomocna, pouze pokud jsme si vědomi jejích limitů. Předměty matematického zkoumání se musí často nejprve znehybnit či usmrtit.

Smrtící ránu snahám popsat *vše z něčeho* (tj. popsat celou realitu pouze pomocí několika obecně přijatelných axiomů a pravidel, jak s nimi nakládat) zasadil v roce 1931 brněnský rodák Kurt Godel. Ve svých slavných větách o neúplnosti dokázal, že v žádné bezesporné teorii obsahující elementární aritmetiku nikdy nedokážeme všechna pravdivá tvrzení. Jinými slovy, pokud v teorii chceme mít možnost počítat (byť jen) s přirozenými čísly, nikdy v ní nedokážeme vše, o čem *víme*, že je pravdivé. Matematika, jak ji známe, se bez počítání s přirozenými čísly obejde jen stěží, a tak nezbyvá, než se smířit s tím, že v ní nikdy nedokážeme vše. Naše mysl má zřejmě buď širší škálu možností, jak se dobrat (ne)pravdivosti vět, než postupy zachytitelné formálně, nebo je alespoň námi doposud používaný způsob formalizace k tomuto účelu nepoužitelný a je potřeba jej pozměnit. Godelův výsledek je jedinečný tím, že něco takového nikdo nečekal, a s důsledky jeho vět se matematici i filosofové vyrovnávají dodnes. Doba dnešní se tedy ve svém poznání zmateně vrací zpět ke kombinaci rozumu a citu, nebo alespoň k nutnosti naše pojetí rozumu přehodnotit.

Půvab Gódelových vět pěkně vystihl Jaroslav Peregrin:

*„Nezdá se být pochyb o tom, že tento výsledek je relevantní z mnoha filosofických hledisek –jakým způsobem je relevantní, je však otázka velice netriviální, která nemůže být zodpovídána bez hlubokého porozumění nejenom matematickému formalismu, ale i jeho roli v neformálním kontextu.“*⁴⁴⁴

Chrást z lešení

Pokud tak často hovoříme o fyzice, ve které ekonomie často vidí svůj vzor, bude na místě si povšimnout zásadních metodologických rozdílů mezi oběma naukami. Fyzika používá zcela jinou předpokladovou logiku: ve fyzice se předpoklady staví jako lešení, které *pomáhá stavbu konstruovat*, a poté, co se pomocí těchto umělých vodítek a pomůcek chrám vystaví, le-

⁴⁴⁴ Peregrin, J.: *Logika 20. století: mezi filosofií a matematikou*, str. 330.

šení se strhne. Například odmyšlení tření vzduchu a posuzování rychlosti pádu pouze na základě času, tedy nikoli hmotnosti či tvaru (pírko versus kámen) padajícího předmětu, bylo geniálním krokem směrem k abstrakci, jenž mnohé zjednodušil. Při *skutečném* výpočtu však již *musíme* tření vzduchu zohlednit, chceme-li se *skutečně* dopátrat toho, zda k zemi spadne rychleji pírkó nebo kámen. Při skutečné aplikaci je nutné odhlížet od zjednodušujících předpokladů a vrátit se zpět na zem. Při konstrukci modelu musíme trochu odhlédnout od reality a při aplikaci tohoto modelu na realitu zas musíme odhlédnout od modelu.

V ekonomii se však předpoklady strhnout nedají, a to ani *ex post* - rozbořila by se celá stavba. Budujeme tak chrám z lešení, který zůstává uvnitř *de facto* dutý. Co by se stalo s hlavním proudem teoretické ekonomie, kdyby se modelové předpokladové lešení homo oeconomicus strhlo? Co by zbylo z ekonomie? Co by zbylo z mikroekonomie, kdybychom přestali trvat na postulátu o klesajících marginálních výnosech z rozsahu (který od určité úrovně přestává platit)? Celá teorie dokonalé konkurence by konvergovala k monopolům. Pokud strhneme naše předpokladové lešení, celý náš chrám se ihned rozpadá.

O lešení (tedy jakémsi *nástroji*, který nám může umožnit dostat se výše) hovoří i Wittgenstein: „*Předpokladová logika staví svůj svět pomocí logického lešení, takže je z propozice samotné ihned zřejmé, jak je vše logicky postaveno, pokud je to pravdou. Můžeme dojít k závěrům, které vycházejí z chybného předpokladu.*“⁴⁴⁵ A dále „*předpokladová logika popisuje lešení světa, nebo je de facto sama reprezentuje. Samy o sobě nemají žádný obsah. Předpokládají jen, že jejich symboly mají vztah k reálnému světu, a to je spojuje se světem (...) platí tedy, že v logice se nebude nikdy skrývat žádné překvapení.*“⁴⁴⁶ Jedná se jen o lešení, nikoli tedy o samotnou stavbu. Záleží pouze na tom, jak toto lešení použijeme. Samo o sobě je bezvýznamné.

Teoretická ekonomie má jen dva možné „záchytné body“ v realitě. Tím prvním je předpokladový mechanismus, druhým empirické testování výsledku modelu. Školu, která se soustředí na empirické testování výsledků či predikci modelu (v tomto smyslu na předpokladech nezáleží), nejlépe

⁴⁴⁵ Wittgenstein, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.023.

⁴⁴⁶ Wittgenstein, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.124,6.1251.

reprezentuje M. Friedman, který obhájí testování modelu na jeho „empirickém konci“. Samotné jádro modelu je matematicko-abstraktní a nemá samo o sobě žádný smysl, je jen (jakkoli propracovaným) systémem tautologií. Realita, která by měla fungovat jako kýžený test a „hlídač střízlivosti“ dané teorie, k tomu většinou ani nemá co říci.

V ekonomii se však často stává nemilá věc. Model nemá ani realistické (či alespoň testovatelné, natož popperovsky falsifikovatelné)⁴⁴⁷ předpoklady a často se ani jeho výsledky neshodují s realitou. Co tedy v tom případě zbývá z ekonomie? Pouze střed, úsměvná podmnožina matematiky a vysoké statistiky.⁴⁴⁸

Tento efekt lze často spatřit na modelech, jejichž závěry se *de facto* shodují s předpoklady (jak jinak...). Podle toho, k jakému výsledku chceme dojít, volíme i předpoklady, axiomy. I zde platí Wittgensteinovo: „*Většina tvrzení a otázek, které lze nalézt ve filosofických pracích, není falešná, nýbrž nesmyslná.*“ Velkou část z filosoficky nejzajímavějších otázek tak podle Wittgensteina nemá vůbec smysl pokládat, neboť odpověď na ně nedokážeme často uspokojivě formulovat. Modely a tautologie jsou pro něj pouze žebříkem k rozšíření poznání a samy o sobě nemají význam.

Tauto-ekonomie

Podobně tomu je s tautologií v základních ekonomických termínech, jejichž vrcholným příkladem je termín *užitek*.

Co znamená slovo užitek, utilita? Za prvé, naše rigorózní učebnice zapomněly v záplavě všech matematických definic a důkazů definovat, co se pojmem užitek míní. Není divu, neboť dobře vědí, co dělají: kdyby ho definovaly, studenti by rychle ztratili o učebnici zájem. Zjistili by, že nedávají smysl. Je lépe toto zamlčet a strhnout pozornost na definice matematického aparátu. Ve slovníku *Collins Dictionary of Economics* pak nalézáme:⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Sir Karl Popper navrhuje rozpoznávat vědecká tvrzení podle toho, zda jsou její postuláty falsifikovatelné. Co by se muselo stát, aby daná teorie byla prokázána za nepravdivou? Pokud takové realistické varianty existují, ale přesto nebyly prokázány, může být daná teorie považována za vědeckou. Pokud naopak daná teorie vysvětluje veškeré možné chování, pak se stává pavědou.

⁴⁴⁸ Viz také Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 8.

⁴⁴⁹ Ve jmenném rejstříku Holmanových učebnic se termín užitek ani nevyskytuje. U Mankiwa se objeví až na straně 426 - užitek je úroveň štěstí či uspokojení, kterého se člověk dostává s ohledem na jeho životní situaci.

Utility: satisfaction or pleasure that an individual derives from the consumption of good or service.

Ovšem utility, satisfaction nebo pleasure jsou synonyma, což poznáme mimojiné z toho, že ve výše citované definici je lze volně přehodit. Jedná se tedy o definici typu $A=A$, kdy užitek je uspokojení nebo štěstí nebo radost. Proto, pokud tuto větu přepíšeme, dostáváme:

Užitek je užitek, který jedinec získává spotřebou statku nebo služby.^m

Pak ovšem není pravda, že jedinec neustále maximalizuje svůj užitek, neboť občas také zahálí, například spí déle, než je regeneračně nutné, baví se s dětmi a kamarády - nic z toho by snad rozumný člověk nepovažoval za spotřebování statku nebo služby. V tomto momentě se většinou stane pozoruhodná věc: definice užitku se rozšíří i na spánek, mluvení s dětmi atd. Chceme-li zůstat consistentní v tom, že člověk neustále, ať dělá cokoli, maximalizuje svůj užitek, musíme se vzdát jednoznačné „úzké“ definice. Dostaneme:

Užitek je užitek (satisfaction or pleasure), který jedinec získává spotřebou statků a služeb, odpočinkem, prací atd. (rozuměj čímkoli, co mu subjektivně dělá radost, neboli zvyšuje užitek).

Jiné řešení je rozšířit pojem spotřeba i na jakékoli další aktivity, které zvyšují spotřebitelův užitek. Výsledek je ovšem stejný:

Užitek získává jedinec spotřebováním takového statku, který mu zvyšuje užitek.

V tomto cvičení není třeba dále pokračovat - je zřejmé, že jakákoli věta o maximalizaci takového užitku je samosebou platná. Získáme tautologii:

Člověk vždy maximalizuje užitek. Užitek je spotřeba statku, který mu zvyšuje užitek.

Užitek je měřítkem blahobytu. Jedná se opět o definici synonymy, neboť je stejně dobře možné říci, že štěstí je úroveň užitku či uspokojení nebo uspokojení je úroveň štěstí a užitku.

Pokud „spotřeba statku nebo službu“ přeložíme do normálního jazyka, dozvíme se, že užitek je užitek, který jedinec získává spotřebou.

A protože každý má užitek v něčem jiném, získáváme:

Jedinec dělá to, co chce dělat.

Tímto způsobem je možné pokoušet se ekonomicky vysvětlit například lásku matky k dítěti a říci, že matka má užitek z milování dítěte. A cokoli pro dítě obětuje, protože tím maximalizuje svůj užitek - proto například kojí dítě, protože z toho má užitek. To ovšem znamená totéž jako říci, že matka kojí dítě, protože ho kojit chce. Ekonom se tím ale zamotá v kruhu, aniž by cokoli nového řekl. Kdyby matka dítě nekojila, ekonom dokáže stejně obratně vysvětlit, že „matka dítě ne-kojí, protože i z toho má užitek“.

Buď definujeme užitek úzce, jako například užitek pramenící z obchodovatelných statků - pak však dojdeme k závěru, že model homo oeconomicus neumí vysvětlit *veškeré* lidské chování. Ekonomové se však s tímto (testovatelným) závěrem nespokojili a předefinovali termín užitek tak, aby zahrnoval vše - včetně (domnělého, očekávaného) užitku z odměny posmrtného života. Tímto zahrnutím všeho pod termín užitek se i z Jana Husa nebo sv. Františka stává sobecký maximalizátor vlastního (byť posmrtného) užitku. Ekonomie se tím propadla do marxistických tenat popperovské nefalsifikovatelnosti a netestovatelnosti modelu,⁴⁵¹ který *de facto* říká, že člověk dělá to, co dělat chce (maximalizuje užitek, který si každý definuje sám).

Další slabinou pojmu užitek je, že v ekonomii nelze kontemplovat: homo oeconomicus není ani schopen si uvědomit úroveň svého užitku. Tu pozoruje, cítí (hle, užitek musíme cítit, nemůžeme jej racionalizovat, viz David Hume) pouze tehdy, když se mu užitek mění a zejména pokud se snižuje. Aktuální stav užitku si ovšem může uvědomit jen ten, kdo se dokáže zastavit na cestě a meditoval - což je přesně to, co ekonomie nezkoumá. Přitom vděčný člověk může být spokojenější s nižší úrovní užitku než člověk, který si užitek není schopen uvědomit. Pokud má být ekonomie vědou o maximalizaci užitku, proč se nikdy nehovoří o spočinutí a umění reflexe? Vždyť vděčnost za to, co máme, sama o sobě užitek zvyšuje.

Karl Popper popisuje, proč mu přišel marxistický přístup k dějinám jako nevědecký: svou teorii je totiž schopen Marx vysvětlit úplně vše - a to i zdánlivě protichůdné situace. Pokud daná teorie dokáže vysvětlit všechny představitelné situace například v kontextu teorie třídního boje, pak je někde něco špatné. Pokud teorie dokáže vysvětlit vše, není to její síla, ale slabost.

Jak poznamenává Hutcheson, „*ekonomie obsahuje dva druhy tvrzení, jeden z nich je myslitelně falsifikovatelný empirickým pozorováním a druhý není. Ty z nich, které nejsou falsifikovatelné, jsou tautologiemi a jsou prosty jakékoli empirické hodnoty. Z toho vyplývá, že čistě teoretické výroky nemají žádnou empirickou hodnotu (...) Cenou za bezpodmínečnou platnost a jistotu výroků čisté logiky a matematiky (a výroků čisté teorie) je tedy naprostá vyprázdněnost empirické hodnoty.*“ Dále pak Caldwell píše: „*Model sledování vlastního užítu je nepoužitelný, pokud jej definujeme příliš úzce (...) a prázdný, pokud jej definujeme příliš široce, protože v takovém případě se stává veškeré jednání jednáním maximalizačním*“. Sir Popper by se ihned zeptal: Jak by jedinec musel jednat, aby nemaximalizoval užitek? Jinými slovy: Lze jít proti směru svých vlastních optimalizačních křivek? Pokud není možno uvést žádný příklad, pak tato teorie není falsifikovatelná a *de facto* postrádá smysl.

Z chyb se poučit můžeme, z tautologií nikoli. Tautologie jsou užitečným cvičením v logické metodě. Tautologie totiž žádné chyby z definice nepřipouštějí. Tautologie jsou přece vždy platné a „pravdivé“. Nejsou *nesmyslné* (nejdou proti empirickým smyslům a má smysl matematiku provozovat, protože to je užitečná tautologie), ale jsou *bez-smyslové, bez-obsažné*. Skoro by se chtělo říci, že jsou mimo-smyslové. (Jsou mimo smysly, ve své racionalitě nemají empirický, smyslový protějšek, ten se jim teprve musí skrze aplikovanou vědu dodat.) Jinými slovy, matematiku může provozovat i člověk, který v životě svět neviděl ani necítil. To je její výhoda i nevýhoda. „*Tautologie nemá žádné podmínky pravdivosti, protože je vždy bezpodmínečně platná (...) tautologie a kontradikce postrádají smyslu (...) nejsou obrazy reality. Nepředstavují žádnou možnou situaci, protože tautologie zahrnuje všechny možnosti, kontradikce žádnou.*“⁴⁵² Chlouba ekonomů, že model homo oeconomicus „zahrnuje všechny možnosti“, a je tedy s to vysvětlit vše, by měla být ve skutečnosti naší největší hanbou.

Okleštěním reality od všech rušivých elementů se jednoduše vytvoří ony „*zrcadlové obrazy, které pomocí veškeré síly klamu, již používá magie, nám*

⁴⁵² Caldwell, B.: *Beyond Positivism*. str. 108.

⁴⁵³ Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 4.4611-4.62.

pak nabídnou odpověd na každou záhadu." Zde se ekonom již musí cítit jako doma: na jaké úrovni výroby bude firma vyrábět? Tam, kde se marginální náklady protínají s marginálními příjmy. Jak bude vypadat spotřební koš jedince, kolik bude pracovat? Přesně (na korunu a minutu přesně) tolik, aby vyrovnal váhy marginálních užitek a cen s marginálními náklady odpracované minuty. Není třeba podotýkat nic o magičnosti těchto formulek, není třeba opět zdůrazňovat neverifikovatelnost těchto tvrzení a jejich všeobíhající platnost, tedy tautologičnost.

Mimochodem: není pravda, že abstraktním myšlením věci vždy zjednodušujeme. Občas je tím komplikujeme. Toho si všímá Friedrich Nietzsche, který hovoří o tom, že teoretické poznávání nás často činí slepými k očividným věcem. To ilustruje například řeckým příběhem o Oidipovi. Přestože (či právě proto, že) byl Oidipus nejmoudřejším z lidí (dokázal vyřešit hádanku), zůstal zcela slepým k očividnému. Nejenže nevěděl základní věc, kterou zná každé dítě (kdo je otec a matka), ale dokonce se (nevěda!) dopustil otcovraždy a incestu. Skutečné poznání, tvrdí Nietzsche, a v tom se s ním shoduje i Kierkegaard a Popper, nastává v dynamice, nemůže být stacionární. Podobně jako skutečná realita spočívá v pohybu, stejně tak musí být v pohybu i poznání. V tomto smyslu neexistuje stacionární pravda. Jakákoli abstrakce bude jen abstrahováním, nebude věrným, jen zaokrouhleným popisem reality ve své existenční plnosti.⁴⁵⁵

Trpný svět a svět živých

Søren Kierkegaard kdysi napsal: „*Existence transcenduje logiku.*“⁴⁵⁴ Snaha modelovat realitu jako by nás utvrzovala ve vidění dvou světů. Jedním z nich je svět abstraktních (tedy ne-reálných) modelových konstruktů, skrze které svět vnímáme, druhým je svět *an sich*, *svět empirický*, nemodelovatelný (protože je skutečný a nedá se s ním hýbat jako s konstrukty). Stejný rozpor se promítá i do ekonomie. Na jedné straně stojí ekonomické modely, které se snaží popsat chování jednotlivce nebo celé společnosti a ve kterých do

⁴⁵⁴ Nietzsche, F.: *Vůle k moci*, str. 484, cituje Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 217.

⁴⁵⁵ Viz Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 217.

⁴⁵⁶ Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*, str. 1054 z Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 215. Možná tím myslel to samé, co se snažil ukázat L. Wittgenstein.

sebe vše krásně zapadá. Tyto modely však obvykle stojí na nerealistických základech, nebo vedou k závěrům, které nelze v praxi aplikovat. Nejčastěji se přihodí oboje. Jak tento rozpor vyřeší ekonomie?

Machlup šije tohoto problému vědom v celého jeho palčivosti: „*Ekonomická věda je systémem apriorních pravd, produktem čistého rozumu, exaktní vědou dosahující zákonů tak univerzálních, jako jsou zákony matematiky, je to čistě axiomatická disciplína, systém čistých dedukcí z řady předpokladů, není otevřená jakékoli verifikovatelnosti nebo vyvrácení na základě zkušenosti.*”⁴⁵⁷ Piero Mini jde ještě dále a tento abstraktně vědecký svět pojmenovává: „*celý svět idejí jako takových je mrtvým světem*”. O trpnosti a pasivitě vědeckého světa píše i Kierkegaard: „*V oblasti logiky neexistuje žádný pohyb, či uskutečnění; logika a vše logické může jen a prostě být.*” Svět logiky je mrtvým světem.⁴⁵⁸

Nepřekvapí nás, že to byl právě Descartes, kdo moderní vědeckou metodu postavil na mechanistickém předpokladu, že svět existuje jakoby bez života. Cokoli nejsme schopni zanést do kartesiánské soustavy či alespoň umístit do rovnic, jako by skutečně neexistovalo, nebo existovalo jen nedokonale, rozmazaně, matně. Cokoli nepochopitelného (rozuměj mechanicky tedy matematicky) ztratilo své právo na skutečnou (vědeckou) existenci.

Vědecky porozumět lze ovšem jen něčemu statickému, nespontánnímu, předvídatelnému, tedy ne-životnému. To je cena, kterou Descartes a s ním všichni vědci musí zaplatit za exaktnost. Daní za vědeckou přesnost a eleganci je fakt, že život vědě uniká. Náhražkou může být svět logiky a abstrakcí, které ve svém vlastním světě *fungují*. V tomto trpném světě funguje i matematika, stejně jako mechanika, kauzalita a všechny naše (interně konsistentní) konstrukty. (Jedinou hranicí tohoto světa zůstává hranice našeho jazyka, našeho přemýšlení.) Abstraktní modely mohou být elegantní a mohou do sebe zapadat. Mohou však být i na hony vzdálené skutečnému světu živých. Ekonomie provádí umrtvení světa například skrze zaklína-

⁴⁵⁷ Caldwell. str. 140.

⁴⁵⁸ Diem, H.: *Kierkegaard: An Introduction*. str. 75 v Mini, P: *Philosophy and Economics*. str. 213.

dlo „*ceteris paribus*” – kterým se odpojují modely od reality. V takovém umělém světě si můžeme vytvářet téměř libovolné modely. Ekonomii se tak často stává, že je spíše *vědou o ekonomii* než o ekonomice. Na trik s *ceteris paribus* koneckonců upozorňuje i Hutchinson, podle něhož jde o jeden ze dvou hlavních způsobů, jak se ekonomická teorie brání empirické verifikovatelnosti (druhým způsobem je již zmiňované odpojení logicko-deduktivních modelů od empirického obsahu). Protože v reálném světě *ceteris* není *paribus*, mají ekonomové mnoho prostoru pro fantazírování, aniž by jim v tom realita jakkoli kladla meze či stála v cestě.⁴⁶⁰

Středověk kypěl množstvím tančících andělů na špičce jehly, naši dobu ovládají marginální optimalizace. V tomto světle se však středověká diskuse o tom, kolik andělů se vejde na špičku jehly, zdá realističtější už jen proto, že oproti tajemným termínům teoretické ekonomie je špička jehly reálná a představa anděla pro každého dostupná. Nicméně oba způsoby teoretizování nejsou empiricky měřitelné a mimo svůj vlastní diskurs jsou nesmyslné a neaplikovatelné. Smysl dávají pouze uzamčené v daném diskursu – ve svém vlastním světě.

Druhý je svět, ve kterém věda mlčí. Nejlépe to vystihuje poslední věta Wittgensteinova monumentálního Traktátu, která se rovněž stává vyvrcholením celého jeho díla: „*O čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet*”.^{TM'} Wittgenstein se *de facto* dostává k paradoxu beze-smyslnosti (nikoli nesmyslnosti!) modelů (tedy i jazyka jako tautologického abstraktního systému, který pouze pomáhá k pochopení odpovědí, ale nedokáže je zachytit). Je bezobsažným, ale užitečným lešením, po kterém šplháme. „*Mystické není, jaký je svět, ale že je svět*.” Problémy světa se ukazují, ale nelze je vyslovit, nepřipouštět ani otázku, ani odpověď.

Stojí za to uvést celý citát z konce Traktátu.

Mé věty osvěćují tím, že ten, kdo mi rozumí, nakonec pozná, že jsou nesmyslné, jestliže skrze ně – po nich – vystoupil nad ně. (Musí, tak říkajíc, odhodit žebřík, když po něm vystoupil.)

⁴⁵³ Latinská fráze „ostatní stejné”, která označuje zjednodušující předpoklad, kdy ekonom zkoumá proměny jediného parametru, ostatní zafixuje a sleduje dopady. Tak například platí, že nižší cena „*ceteris paribus*” zvýší poptávané množství.

⁴⁶⁰ Viz také Caldwell, B.: *Beyond Positivism*. str. 114.

⁴⁶¹ Wittgenstein, L.: odstavec 7.

Musí tyto věty překonat, pak teprve vidí svět správně. „*O čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet.*“⁴⁶²

Skutečný svět živých nelze abstraktně uchopit. Není modelu, který by jej uměl pojmut neočištěný a nekleštěný. Bohužel, jak trefně podotkl Rudolf Carnap, právě tyto (neuchopitelné) věci jsou těmi, o kterých *mluvit chceme*. Řadu oblastí života (snad ty nejdůležitější) *musí* věda (je-li poctivá) přejít mlčením, ačkoli se jedná právě o ty zajímavé oblasti, kvůli nimž byla stvořena. Dávat jednoznačné (vědecké) odpovědi na reálné otázky je ovšem těžší, než se zdá. Konkrétně v ekonomii je to dobře patrné v praktických otázkách hospodářské politiky. Pokud se po ekonomovi žádají praktické rady, obrátí se k empirickým (např. historickým nebo komparativním) studiím nebo použije praktický rozum. Skutečné modely může často v otázkách hospodářské politiky použít maximálně jako okrasný prvek.

V této souvislosti se nabízí úchvatný citát z Wittgensteinova dopisu potenciálnímu nakladateli:

... o co v knize jde, je etika. Kdysi jsem chtěl do její předmluvy dát i větu, která tam nyní není, kterou Vám však zde napíšu, protože by pro Vás mohla být klíčem. Co jsem tenkrát chtěl napsat, bylo tohle: Moje dílo se skládá ze dvou částí - z té, kterou zde předkládám, a ze všeho toho, co jsem nenapsal. A je to právě ta druhá část, která je tou důležitou. Protože moje kniha dodává etice meze vytyčené jakoby zevnitř. A já jsem přesvědčen, že tohle je jedinou rigorózní cestou, jak tyto meze vytyčit. Zkrátka tedy věřím, že tam, kde mnozí jiní dnes jenom žvaní, mně se podařilo umístit vše tam, kam to patří, tím, že jsem o tom mlčel.“

Na myšlenku *mlčení* navazuje další velký filosof Martin Buber: „*Jsou okamžiky hlubokého mlčení, v nichž zříme světový řád - jako přítomnost. Tehdy slyšíme - ve vzletu - tón, jehož nejasným notovým obrazem je uspořádaný svět. Tyto okamžiky jsou nesmrtelné a zároveň nejpomíjivější: nelze si z nich uchovat žádný obsah, ale jejich síla vchází do stvoření a poznání člověka, paprsky jejich síly pronikají do uspořádaného světa a znovu jej roztavují.*“

⁴⁶² Wittgenstein, L: odstavec 7.

⁴⁶³ Citát nalezený v knize od Peregrina: *Kapitoly z analytické filosofie*, str. 124, kde se bohužel ale neuvádí přesný zdroj.

Buber zároveň nabídl snad nejlepší popis světa živých ve své knize *Já a Ty*. V Buberově světě existují dva mody bytí neboli vztahu ke světu, „svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý (...) a tak je i lidské já dvojitý.“⁴⁶⁴ Tato dualita spočívá ve vztahu Já - Ono a Já - Ty. Vztah Já - Ono funguje na principu kalkulace, analýzy, preferencí a racionality. Vztah Já - Ono je vztahem pro nějaký jiný cíl než vztah sám; vztah znamená v tomto procesu pouze prostředek, není tedy skutečným vztahem. Vztahy Já - Ono lze vědecky analyzovat. Naopak vztah Já - Ty se od všeho odlišuje, je to čistý vztah pro vztah samotný, který nemá žádnou jinou hodnotu či cíl než prožitek sám. „Svět jako zkušenost patří k základnímu slovu Já - Ono. Základní slovo Já- Ty ustavuje svět vztahu.“⁴⁶⁵ Nenajdeme zde místo pro kalkulaci, vztah Já - Ty probíhá vždy jen v bezprostřední přítomnosti a nelze jej analyzovat. „Mezi ‚Já‘ a ‚Ty‘ není žádná soustava pojmů, žádné předchozí vědění a žádná představivost (...) mezi ‚Já‘ a ‚Ty‘ není žádný účel, žádná chtivost a žádné předjímání (...) každý prostředek je překážkou. Jenom tam, kde se všechny prostředky hroutí, dochází k setkání.“ Buber popisuje chování, které přímo odporuje modelu homo oeconomicus, který může existovat pouze ve světě Já - Ono.

Immanuel Kant v jednom ze svých morálních imperativů zakazuje druhého člověka používat jako prostředek k dosažení cíle. Lidská bytost musí vždy sloužit jako cíl, nikdy jako prostředek k jinému našemu cíli. Kant tedy mezi lidmi zakazuje ekonomický vztah Já - Ono. Buber se staví (k homo oeconomicus) milostivěji a jednání Já - Ono připouští. Dokonce postuluje, že není možné žít pouze ve světě čistého vztahu Já - Ty, v čisté přítomnosti: „Nelze žít pouze v přítomnosti: strávila by nás, kdyby nebylo možno postarat se o to, aby byla rychle a důkladně překonána. Ale je možné žít v pouhé minulosti; pouze v ní lze organizovat život (...) A ve vši vážnosti pravdy poslyš: kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“⁴⁶⁶ Skutečný prožitek života a lidskosti umožňuje pouze čirá přítomnost, věda je pak možná pouze v minulosti, kdy prožitek „utvrdí“, byl racionálně a jazykově zařazen, a je tedy analyzovatelný. Ve vynikající knize

⁴⁶⁴ Buber, M.: *Já a Ty*. str. 7.

⁴⁶⁵ Buber, M.: *Já a Ty*. str. 9.

⁴⁶⁶ Buber, M.: *Já a Ty*. str. 29.

české autorky Jany Heffernanové *Tajemství dvou partnerů* opět do popředí vystupuje *mlčení*, ale tentokrát ve zcela psychologickém smyslu: Levá, racionální, část mozku je analytická, sídlí zde například jazykové i logické, lineární myšlení, kdežto „*pravá hemisféra jazyk nemá, hovoří v obrazech (...) pravá polovina je tvůrcem snů. Nemluví v nich slovy, ale prostřednictvím vizuálních obrazů a komplexních metaforických symbolů (...) Tyto dvě bytosti, tito dva partneři někdy spolupracují, někdy pracují každý zvlášť*“.⁴⁶⁷

Řečeno s Pascalem, „*srdce má své důvody, které rozum nepochopí*“^m, nebo je přinejlepším pochopí až *ex post*, kdy se čin stane předmětem minulosti a je analyzovatelný, protože již nežije, ale „*ztvrdnul v trpnou minulost*“.

K tomu, abychom byli s to pochopit živý svět, musíme jej zbavit jeho podstaty, tedy spontaneity a života, neboli - vrátíme-li se ke Keynesovi - jeho *animal spirit*. Vezměme si příklad ze světa biologie. K tomu, aby biolog mohl lépe *porozumět* životu motýlů, musí je často nejprve usmrtit. Svět vědecké logiky umí často operovat pouze s mrtvým světem.⁴⁶⁹ Předtím, než jsme schopni člověka vědecky zkoumat, musíme mu odebrat svobodu, spontaneitu, autentičnost, jedinečnost. Pokud chceme na člověka nahlížet vědecky, potřebujeme mu odebrat člověčenství. Teprve zkostnatělý „život“ lze vědecky „zkoumat“ a převádět na modelové konstrukty a hypotézy. *Přesně toto* dělá ekonomický model homo oeconomicus.

Ekonomové sice nepopírají, že emoce existují, ale nemohou již připustit, že hrají významnou roli v životě jedince či společnosti. Nemohou je zapracovat do svých modelů. Pokud by přiznali významnou roli emocím, které nelze ekonomicky (vědecky) zkoumat, silně by tím zpochybnili opodstatněnost modelů, které umějí operovat jen s racionálními pohnutkami. Jak bychom mohli veškerý čas trávit nad racionálními modely a přitom vědět, že „*nejsilnější vysvětlující proměnná*“ nám uniká? Emoce můžeme vědecky zkoumat, až když se přestanou chovat jako emoce a začnou vykazovat racionální pravidelnost. Tedy v momentě přesunutí ze světa Já - Ty do světa Já - Ono, řečeno s Martinem Buberem, v momentě, kdy přítomný prožitek (opakovaně) tvrdne v minulost.

⁴⁶⁷ Heffernanová, J.: *Tajemství dvou partnerů*, str. 61-64.

⁴⁶⁸ Pascal, B.: *Pensées*, odstavec 277.

⁴⁶⁹ Viz také Mini, R: *Philosophy and Economics*, str. 13, 213.

Existuje komunikace mezi živým světem živých a trpným světem vědy? Ano i ne: podstatě skutečného světa vědecky nikdy neporozumíme. Umíme jej pouze pozorovat v jeho ztvrdlých, trpných podobách. Ekonomie tedy zůstane navždy odkázána na ontologii *ex post*. Zároveň ani samotná přítomná realita živého světa není uchopitelná. Nejsme schopni nahlédnout živý svět z vědecké perspektivy logiky vztahů a kauzalit. Zde panuje vědecká Tma, zde by měla věda mlčet a otevřeně se k nutnosti mlčení přiznat.

Selský rozum a dvojí potíž ekonomů

V ekonomii tak panuje dvojí potíž: v teorii musí ekonom ignorovat valnou většinu skutečného života; v praktickém ekonomickém životě pak musí ignorovat valnou většinu teorií. Ekonomie žije ve zvláštním stavu schizofrenie. Teoretizující ekonom musí zapomenout na skutečný svět (musí snít, stejně jako Descartes), jinak se ve svých modelech daleko nedostane. Odměnou mu bývají závěry, které jsou stejně odtažitě a neaplikovatelné na reálný svět jako model samotný.⁴⁷⁰ Když má však ekonom hovořit o praktické ekonomii, například o hospodářské politice, zapomíná na modely (jsou mu v praxi k ničemu), odhazuje nepotřebný sofistikovaný teoretický aparát a hovoří ze zkušenosti. Používá logiku, jíž se dostává i (zkušenému) sedlákovi.⁴⁷¹

Aještě poslední implikace pro ekonomy. Ekonom by měl být pokorný - musíme si uvědomit, že ekonomiku nevymýšlíme ani nestavíme. Samotná ekonomika existovala mnohem dříve než nauka o ní. Je něčím tak archetypálním jako lidstvo samo. Mini má v tomto směru zajímavý postřeh (konkrétně hovoří o J. M. Keynesovi, ale platí to i obecně): „*Tvrdím, že Keynes považoval svou teorii za aproximaci komplikované reality plné paradoxů, nečekaných zvrátů, komplikovaných ekonomických a sociálních vztahů. Intelkt může postihnout jen povrchové jevy. Vývozuji z toho, že se Keynes musel cítit jako inteligentní psychiatr, který má co do činění s psychopatem: ví, že neexistuje žádný způsob, jak si být jist tím, jak bude pacient reagovat na léčbu, a nechává jej tedy tak, jak je, a pokouší se odstranit pouze ty nejzřejmější příčiny daného špatného stavu.*”

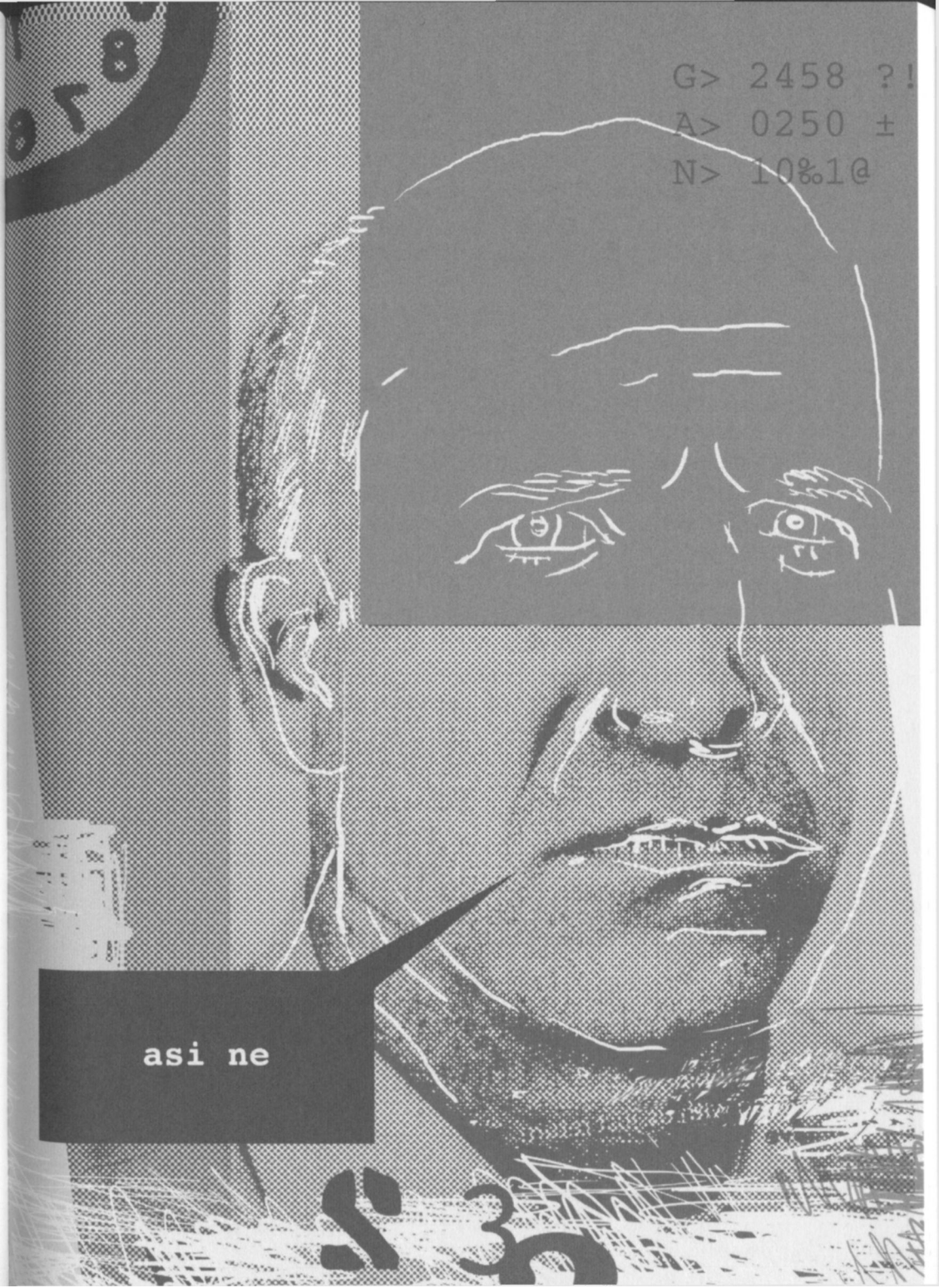
Wassily W. Leontief: „Pohybujeme se od celkem nepravděpodobných, zato vskutku náhodných předpokladů k elegantním a názorným závěrům, které jsou však zcela irelevantní.”

Viz Mini, P: *Philosophy and Economics*, str. 61.

Poznáváme velice staré a impozantní město, které jsme sami nepostavili, a musíme chápat, že ekonomika je tak archetypální jako lidstvo samo. Ekonomika existovala a žila svým vlastním životem mnohem dříve, než se vůbec narodila ekonomie jako disciplína. Nejsme architektky ekonomiky, jsme jen pouhými (více či méně zcestovalými) turisty. Jsme na tom podobně, jako kdybychom pozorovali ciferník a zkoušeli odhalit princip fungování hodinového stroje schovaného uvnitř. Po čase bychom dokázali předpovědět, kde budou ručičky v libovolném čase v budoucnosti (byť i zde bychom museli ignorovat a postavit před závorku možné nepřesnosti hodiněk či dokonce jejich zastavení, byť obojí se ve skutečném světě děje). Kdyby takové hodinky viděl mimozemšťan nebo člověk, který neví, jak fungují, mohl by si pro vysvětlení pohybu ručiček vytvořit libovolný počet teorií. Z nich by se na základě daných metod a akademických sporů vybrala ta nejlepší, ať už podle kritérií matematické elegance, jednoduchosti, uvěřitelnosti, politické výhodnosti, na základě vrozených představ o tom, jak by takový přístroj měl fungovat atd. (Lze přitom pochybovat o tom, že by právě teorie, která by navrhla vysvětlení pomocí složitých vztahů pružin a mnoha různých koleček, v této soutěži vyhrála.)

Pravda by se ukázala až v momentě, kdy by se tyto hodiny porouchaly a bylo by je třeba spravit. Dodnes není mezi ekonomy zřejmé, co ukončuje či způsobuje ekonomické krize (vezměme si například dodnes neukončenou diskusi o tom, zda *velkou depresi* ukončila aplikace keynesiánské ekonomie či zbrojení v souvislosti s druhou světovou válkou). Ekonomové nejenže neumějí opravit mechanismus, který přestal fungovat podle jejich představ, ale ani po osmdesáti letech se neshodnou na tom, co jej znovu uvedlo v řádný chod.

Jak však tedy poznávat onen skrytý princip, pokud nám není umožněno nahlédnout jej přímo? Budeme věčně tápat v pokoře před živým mechanismem, který jsme nezkonstruovali - jako nechápající žáci, kteří před tímto kolosálním zázrakem stojí v úžasu a doufají, že se nezastaví, neboť stejně jako v legendě o pražském orloji jej nedokáže spravit nikdo jiný než mistr Hanuš, který jej stvořil. Ekonomové umějí ekonomiku komentovat a jemně ladit, pokud vše funguje tak jako v nedávné (a chápané) minulosti.



G> 2458 ?!

A> 0250 ±

N> 10%1@

asi ne

S 3

Rozpor mezi rozumem a citem v praxi téměř neexistuje.

JANA HEFFERNANOVÁ

Teorie sítě a smír rozumu s city

Existuje způsob, jak přemostit propast mezi rozumem a citem? Jak překonat rozpor mezi subjektivními a objektivními fakty? Jak definitivně usmířit náboženství, víru a mýtus na straně jedné a vědu, důkaz a paradigma na straně druhé?

Měkké a tvrdé emoce

Prvním krokem naší závěrečné meditace (držme se Descartovy terminologie) je opustit jasný dualistický předěl mezi racionálním a emotivním. Opusťme Humeův diskurs, zda je „rozum otrokem emocí“ či naopak. Opusťme rovněž racionalistickou významovou konstrukci homo oeconomicus, kde subjektivní preference tvoří pouze velikost vah jednotlivých proměnných v rámci konstantní racionalistické optimalizace.

Lze totiž uvažovat systém, ve kterém nestojí rozum *proti* vjemům, citům a emocím, ale tvoří jednotný systém, kontinuum, které se navzájem potřebuje a doplňuje.⁴⁷² Ve skutečnosti totiž neexistuje nic jako čistý vjem bez rozumové abstrakce, stejně tak jako neexistuje racionální konstrukt bez vjemových podnětů. Vše tvoří jen části jediného, racionálně-citového kontinua. Jediný rozdíl mezi racionální částí přímky a jejím vjemovým protějškem je míra potvrzené rekurzivnosti, tedy jakési empirické potvrzení daného vjemu. Nové, netriviálně zařaditelné vjemy se nám tak jeví jako „měkké“ emoce, kdežto opakovaně úspěšně (společensky) potvrzené emoce se nám jeví jako racionální konstrukty.

Právě Descartes udělal z emocí nepřátele rationality, byl to právě on, kdo překřtil city, emoce, vášeň na arcinepřátele „jasnosti a jednoznačnosti“ myšlenek. Viz Mini, P: *Philosophy and Economics*. str. 212.

Vezměme si extrémní příklad matematiky jako obecně uznávaného vrcholu racionálna (které *de facto* nemá empirický obsah, protože matematika je koneckonců systém zcela abstraktních symbolů, postrádajících empirické protihráče; své reálné připoutání k realitě hledá až *ex post*). Rovnice, v níž se jedna plus jedna rovná dvěma, se nám v momentě naší první interakce s tímto faktem (v dětství, nebo při objevení tohoto konstruktů) jevila stejně emotivně neopodstatněná a nesrozumitelná jako jakýkoliv jiný vjem. / *matematika byla prvotně jen emocí*. Této emoci jsme se musili učit (stejně tak, jako se jí dodnes učí žáci v prvních třídách základní školy). Pouze skrze neustálé opakování a díky úspěšné společenské konfirmaci daného faktu (že jedna plus jedna se skutečně a stále rovná dvěma), tato *emoce* postupně *tvrdla*, až se z ní stala pevná, tvrdá, spolehlivá konstrukce, kterou jsme se naučili používat bezpečně a bez nutnosti opakovanější konfirmovat či ověřovat. Emocionální vjem *zracionálněl*.

Díky nastíněné (užitečné) abstrakci získal pojem jedničky, znaménka plus, rovnítka a dvojky reálný význam, který vidáme ve skutečném světě, svět sám však tyto termíny *an sich* neobsahuje (jako neobsahuje žádné jiné abstrakce).⁴⁷³ Skutečné podněty reálného světa vnímáme bezpečně v termínech abstraktních jednotek, plusů a rovnítek (počet hrušek či jablek a jejich výsledný součet). Vnímající subjekt si tak tvoří interpretační rámec (v našem příkladu matematický), skrz nějž je schopen svět vidět, zjednodušit a tím i *řešit*. Racionalita neznamena nic jiného než *ztvrdlou* emoci.

Příklad z opačného pólu zkušenosti představuje cosi bytostně konkrétního a jedinečného, subjektivního. Vezměme si jako ukázkou lásku či přátelství. V prvních momentech této silné emoce ji neumíme zařadit, protože prožíváme zkušenost čehosi *zcela nového a jiného*, nemáme pro ni v nejhlubším slova smyslu slov. (Slova jsou možná jen v systému obecně-spoločenského prožitku, který zažijí nejméně dva členové, přičemž zjistí, že jejich jedinečný prožitek je *podobný*.) Teprve později v našem prožitku nalézáme prvky, o kterých jsme slyšeli či četli, a jsme ochotni (či přinuceni) zobecnit náš individuální a neopakovatelný prožitek na úroveň termínu, který již existuje a se kterým se setkali i další členové společenství. Žádná láska

„Jedničku“ nebo „dvojku“ nikdo z nás neviděl. Viděli jsme možná dvě jablka a dvě hrušky a jedna z věcí, která tyto dvě množiny spojuje, je právě číselnost dvě. Ale dvojka sama ve světě neexistuje. Tím méně další matematická znaménka. Jsou to jen symboly, jejichž smyslu a pravidlům se musíme učit.

ani přátelství není stejné, nikdo z prožívajících subjektů nepřijímá shodné vjemy či pocity (nejsou ani srovnatelné - a to z definice). Nicméně pokud lidé prožívají pocity, ve kterých nalézají souzvuk s ostatními, dokážou pro své neopakovatelné zážitky najít abstraktní slova vyjadřující cosi obdobného. Ani jeden západ slunce se neshoduje s jiným, každý je jedinečný, náš prožitek jsme ovšem schopni označit jediným termínem, který vyjadřuje všechny lidským okem pozorované západy slunce. Četnost události spolu s potřebou prožitek komunikovat utváří *vjistých ohledech* (nikdy ne ve všech!) opakovanou zkušenost, která získává své vlastní jméno a stává se abstraktním pojmem. Tedy čímsi tvrdým, s čím je možno operovat. Dochází tak k abstraktnímu (protože jazykovému) zaokrouhlení singulární jedinečnosti prožitku. Dochází k objektivnímu zaokrouhlení jedinečně subjektivního. Náš jazyk není ničím jiným než gramatikou zaokrouhlenosti.⁴⁷⁴

I natolik emotivní zkušenost jako láska či přátelství časem ztvdne, po mnohonásobném vzájemném potvrzení zkušenosti se stává automatickou součástí našeho života, jež ztvdne do racionální podoby, se kterou prostě počítáme. Ekonom by mohl hovořit o *inflaci prožitku*, který již nevyvolává stejné emoce jako ve své počáteční panenské podobě. Myšlenku lze rozvést i buberovským směrem, a to v tom smyslu, že každý vztah Já - Ono byl prvotně vztahem Já - Ty.

Emoce je mladá zkušenost, která ještě nenašla svou racionální podobu, jež na ni čeká. Z čehosi, co se rodí z nevědomého vjemu a v původním okamžiku *neexistuje*, protože k tomuto prožitku neumíme nalézt odpovídající abstraktní termín, se později stává cosi, co umíme zařadit, komunikovat a s čím umíme operovat. Z těchto vjemů pak vzniká obecně (jedincem či společností) přijímaný konstrukt světa, síť, ze které se sprádá realita. Z chaosu nepojmenovaných jednodlostí se rodí řád, který se projevuje repetitivními vlastnostmi (jež označujeme nebo považujeme za racionální).

Co když rozum a cit mají stejnou podstatu (pralátku)? Co když nepočázejí ze dvou odlišných oblastí, které se kříží až v naší mysli a tvoří tak realitu? Znamenají jen různé projevy stejného kontinua. „*Rozpor mezi ro-*

ve 20. století jsme byli svědky několika neúspěšných pokusů o vytvoření exaktního jazyka, který by měl alespoň podobné vyjadřovací schopnosti jako jazyk přirozený. Neúspěšně skončil například pokus Vídeňského kruhu o převedení filosofie na (v jistém smyslu) exaktní vědu. Jejich snaha vybudovat celou filosofii z několika exaktních axiomů a zbavit ji tak jakékoliv závislosti na realitě skončila až smrt Moritze Schlicka v roce 1936.

zumem a cítem však v praxi téměř neexistuje; v životě totiž nevyslovíme žádný výrok, který by byl založen jen na rozumové úvaze a neměl žádný citový náboj; za každým seberoзумnějším výrokiem se skrývá nějaké cítění, nějaký postoj opředený pozitivními či negativními city, nějaké skryté přání (...) V denním životě stojí obvykle jen jeden cit proti druhému, např. strach proti soucitu, přičemž strach či nedostatek soucitu se maskuje, vysvětluje a obhájí rozumovými argumenty jako rozumný, správný a jediný možný. ⁴⁷⁵

Rozum a nové vjemy se přou jen zřídka. K tomuto momentu dochází v okamžiku, kdy se nové (nekonsolidované, nevysvětlené) prožitky dostávají do střetu s těmi (konsolidovanými a vysvětlenými) starými. Kdy naše subkognitivní vjemy a city nejsou s to vysvětlit viděné či cítěné existujícími, kognitivními představami. Pokud se nevysvětlené subkognitivní skutečnosti opakují, trvají v čase a my nejsme schopni je vysvětlit pomocí žádného stávajícího rámce, může dojít ke dvěma jevům. Buď náš kognitivní systém nový vjem potlačí (ať vědomě či nevědomě) do jakéhosi residua anomálií, o nichž víme, ale nejsme je ochotni či nuceni zapracovat do systému (tedy těmto deviacím věnovat pozornost), nebo dojde k totálnímu potlačení na ontologické úrovni, kdy *nesedící* skutečnosti vůbec nevnímáme. Může ovšem nastat i druhá varianta, kdy tyto „chyby“ rozbijí systém starý.

Chvála chybám

Malé chyby v pozorování či odchylky, které neodpovídají stávající teorii, mají někdy schopnost poodhalit roušku nedokonalosti teorie a zcela ji rozbít. Tak se například stalo, že při pozorování orbitální dráhy Merkuru byly ke konci 19. století objeveny v jeho pohybu drobné odchylky, které odporovaly newtonovskému svět názoru. Celá záležitost se vyřešila v roce 1915 pomocí Einsteinovy *obecné teorie relativity*, která dokázala tyto drobné diskrépance vysvětlit a která posléze Newtonův systém nahradila.

Chvála tedy chybám, odchýlkám a nepřesnostem, neboť tento komár dokáže porazit velblouda, tak jako David odzbrojil Goliáše. Model není nic jiného než příběh a v chybách stávajících (jinak však dobře fungujících)

⁴⁷⁵ Heffernanová, J.: *Tajemství dvou partnerů*, str. 61.

modelů a abstrakcí nalézáme cestu k příběhům novým. Rezidua nezapadající do rovnic stávajících teorií v sobě často drží schovaný klíč k novým horizontům. Vědec by tedy nikdy neměl chyby zaokrouhlovat, ale naopak jim věnovat maximální pozornost, neboť právě v nich jest možno nalézt zárodek zcela nového (lepšího) axiomatického systému.

Rezidua (ať již pojmenovaná či nevědomá) tvoří jakousi schizofrenní dialektiku vědeckého poznání (a s ním i lidské *psyché*). Nekonsolidovatelnost zážitků může v člověku vytvořit rozštěp osobnosti (to v jisté hladině platí obecně, neboť každá situace života si vyžaduje aplikaci jiného paradigmatického systému - a není žádným tajemstvím, že tyto systémy mohou být, a často bývají, inkonsistentní; v každé z životních rolí, jež se mohou střídát v rychlých časových intervalech, tak musíme aplikovat jinou představu sebe či světa⁴⁷⁶). Podobně je tomu i ve vědě. Žádný ekonomický model není aplikovatelný na všechny situace - pokud se kontrast ukáže jako axiomatický, vytváří se škola nová, která má se starou společný často jen objekt zájmu - ekonomické dění ve společnosti. Nová škola má pak potenciál přemoci tu stávající a etablovat se jako obecný mainstreamový interpretační rámec, jak si ještě blíže ukážeme v závěrečné kapitole.

Mod(e)ly jsme my

Zavedením jisté abstrakce (např. gravitace), která se stane obecně přijímanou, se mění i svět. Přesvědčivým zavedením konstrukce (abstraktu) začne být svět vnímán skrze toto prizma. Vědecká teorie, modelové vysvětlení světa, se stává nedílnou součástí „reality“ samotné. V tomto smyslu jsme dokonavatelí stvoření, podobně bylo již naznačeno v knize *Genesis*. Nejsme totiž ani schopni vnímat svět bez interpretačního rámce. Abychom použili Wittgensteinův příměr, i pozorující oko zůstává součástí světa, v našem významu je toto oko oním interpretačním rámcem, skrze který vidíme svět.

⁴⁷⁶ Pokud lidské psyché absorbuje (nebo je přinuceno absorbovat) příliš velké množství nekonsistentního a nekon-solidovatelného pozorování, které neumí vysvětlit či spojit do jednoho světa, brání se psychika tím, že vytvoří dvě postavy, nebo dva světy, které v každé z daných situací reagují (a jsou!) jiné. Kontrast ro//se stal tak radikálním, že již nejsou udržitelné a nestačí jen střídání rolí, ale je třeba vytvořit obranné střídání *osobností*-

Stávající rámec budeme používat s vědomím jeho nedostatků až do té doby, než se podaří koherentně zkonstruovat rámec nový. Po několik staletí se svět „choval“ gravitačně. Tato abstrakce nenacházela konkurenci ani zpochybnění, protože (na jisté úrovni potřebného zjednodušení) dostatečně fungovala. Zeptali jsme se reality, proč padají předměty směrem k zemi, a sami jsme si odpověděli termínem gravitace. Naše odpověď byla (pojistý čas) dostačující. Hegelovými slovy: *„Pro toho, kdo se dívá na svět skrze síto racionality, se realita bude racionálně tvářit. Ten vztah je vzájemný.“*⁴⁷⁷

Stejně zákonitosti platí i v ekonomii. Předpoklady či hypotézy (zde musíme podotknout, že drtivá většina našich vstupních předpokladů zůstane nevyřčená)⁴⁷⁸ jsou *de facto* jen způsoby myšlení nebo nazírání na svět. Teprve náš axiomatický svět dává světu řád tím, že na něj hledí. Svět je sám o sobě, bez pozorovatele, chaotický. Až naše schopnost modelového smýšlení, tedy modely v nás (nikoli ve světě), nám umožňuje na svět pohlížet rozumově. Konstrukt (matematický vzorec, princip, zákon), podle kterého se svět „chová“, nespočívá ve světě samotném, ale v nás. Je to právě naše mysl, naše imaginace, která organizuje svět do teorií a modelů. Každý velký model, systém, který si klade ambici stát se světonázorem (vysvětlit, jak a proč společnost funguje tak, jak funguje), vždy zůstane pouze konstruktem, úhlem pohledu, náhledem, názorem.

Dokud daný model (nebo světonázor, chcete-li) platí, jsou tyto modely pravdivé, jakmile je zamítneme, stanou se falešnými.⁴⁷⁹ V tomto smyslu si lze opět vzpomenout na již použitý příměr: dobu středověku plnily představy andělů tančících na špicích jehly, naši dobu ovládají marginální optimalizace – přestože ani ty nikdo nikdy na vlastní oči neviděl, jen jsme o nich hodně slyšeli a mluvili... Každá teorie je tedy více či méně užitečná fikce, nebo, chcete-li, příběh. Modely však nebývají obecně přijímány na základě užitečnosti. Oblíbenost modelu záleží na jiných faktorech.

Různé teorie jako by vedly evoluční boj o přežití, o formování a tvoření reality. Tento (chvályhodný) boj se však neodehrává na kolbišti reflexe re-

⁴⁷⁷ V Mini, P.: *Philosophy and Economics*, str. 40.

⁴⁷⁸ Např. předpoklad, že svět má řád, že se chová kauzálně, že minulost je extrapolovatelná do budoucnosti atd.

⁴⁷⁹ Viz také V Mini, P.: *Philosophy and Economics*, str. 220-221.

ality, ale na bojišti matematické elegance, lákavosti příběhu, souznění nového příběhu s příběhy starými. Nejsilnějším faktorem, který ovlivňuje *výběr či akceptaci modelu*, jenž má konstituovat náš ekonomický světónázor, je svobodná volba daného ekonoma či vědce. Modely *an sich* nejsou s to nás přesvědčit; každý světónázor disponuje svou vlastní legií dostatečně funkčních modelů. Model dokáže jen utvrdit. Výběr ekonomického modelu tedy záleží na apriorním světónázorovém vybavení jedince. To je dáno již tím, že paradigmata, východiska, axiomy daného modelu se *nedokazují, ale jedinec si volí* takový model, který nejlépe odpovídá jeho *světovíte* v předpokladech nebo závěrech daného modelu. Jeho volba bývá často zcela iracionální a emotivní, vychází z apriorních sympatií s předpoklady či očekávanými výsledky modelu. Modely tedy nejsou akceptovány na základě souladu s realitou (žádný z nich není realistický), ale na základě *souznění* s představou světa, jak v něj věříme nebo (častěji) chceme věřit. I pozitivní modely jsou v základech normativní. Ekonomie je v tomto smyslu také vírou - v axiomy, které se nedokazují, musíme věřit. V extrémním pojetí se i ekonomie stává náboženstvím.

Mimo metodologii - k mystériu inspirace

Chceme-li však utvořit paradigma nové, je nutno, jako to učinil Einstein, oprostit se od konstruktů starého. K novému metodickému přístupu je ovšem třeba více než jen správné aplikace metodologie. Musíme se nejdříve *beze zbytku zbavit původní metodologie* a odvážit se uvažovat o čemsi *zcela novém*.

Cesta k novému vnímání světa vede přes opuštění stávajícího. Je třeba použít Wittgensteinův žebřík, vylézt po něm a pak jej zahodit.⁴⁸⁰ Neexistuje metoda na vynalézání nového. Metoda (a s ní i celý vědecký diskurs) představuje jen sekundární proces poznávání. Proto Feyerabend jedná správně, když obhájí metodologický dadaismus (*everything goes*). Můžeme však jít ještě dál, než zašel Feyerabend. Je možné opustit (racionální) metodologii a věnovat se (emotivní) inspiraci.

⁴⁸⁰ Citace z konce *Traktátu*.

Prvotní zlomové objevy v poznání totiž přicházejí díky inspiraci. Děje se tak v hájemství múzy, snů, umění či zjevení (jak se to přihodilo Descartovi v jeho snu). Jinými slovy v oblasti emotivní, nikoliv racionální. Ne nadarmo se říká, že nás myšlenka napadla (ve smyslu napadl, zaútočil na mne pes). Myšlenka na nás padá, „rozsvítí“ se nám. Hoffernanová pozoruje, že „*neříkáme, že jsme vytvořili myšlenku, nýbrž dostali jsme nápad.*“ Dále pokračuje vtipným postřehem, popisujícím zkušenosti mnoha vědců, k nimž inspirace přichází ve formě *tří bé*: Bus, Bath a Bed (tedy autobus, vana a postel).⁴⁸¹ Až v *sekundárním* procesu nastane ověření dané ideje rozumem. Pokud se nová myšlenka dostává do rozporu s rozumem (rozumějí s ostatním systémem poznání), je zamítnuta buď samotným autorem ideje nebo jejími kritiky. (0/b-jevit znamená tedy to samé jako zasadit jevení do souladu s jinými jevy. Daný nový jev je třeba obklopit do kontextu jevů jiných, dříve poznáných.)⁴⁸² „*Tvrzení musí použít staré výroky, aby mohlo komunikovat nový smysl,*“ řečeno slovy L. Wittgensteina.⁴⁸³ I na proces objevování lze pohlízet z perspektivy tvrzení emocí v ratio. Počáteční záchvěv nové teorie je silou, jež posouvá ekonomickou teorii kupředu, a teprve po novém objevu nastává tvrzení v metodu (kterou velice často provádí až následovníci daného myslitele).

Emotivní inspiraci lze tedy považovat za jakýsi motor automobilu objevování a rozum je jeho brzdou. Tyto dva póly měkkého a ztvrdlého (nového a zasazeného) prožitku žijí v symbióze, stejně jako žádný funkční automobil nemůže existovat bez fungujícího motoru a brzd. K tomu, abychom byli ochotni rozjet automobil novým směrem, musíme důvěřovat tomu, že ovládáme i brzdy. Musíme ale také znát omezení směru (systému) předšlého, abychom byli s to směr změnit. Jedna ruka netleská. Rozum musí být doplňován (oživován) inspirací, stejně jako inspirace musí být korigována (držena při zemi) rozumem.

Emancipace citů a inspirace k novému paradigmatickému systému si žádá *racionálního* řidiče, který novou myšlenku otestoval prizmatem (racionálního) omezení. Bez rozumového brzdění se emoce a inspirace

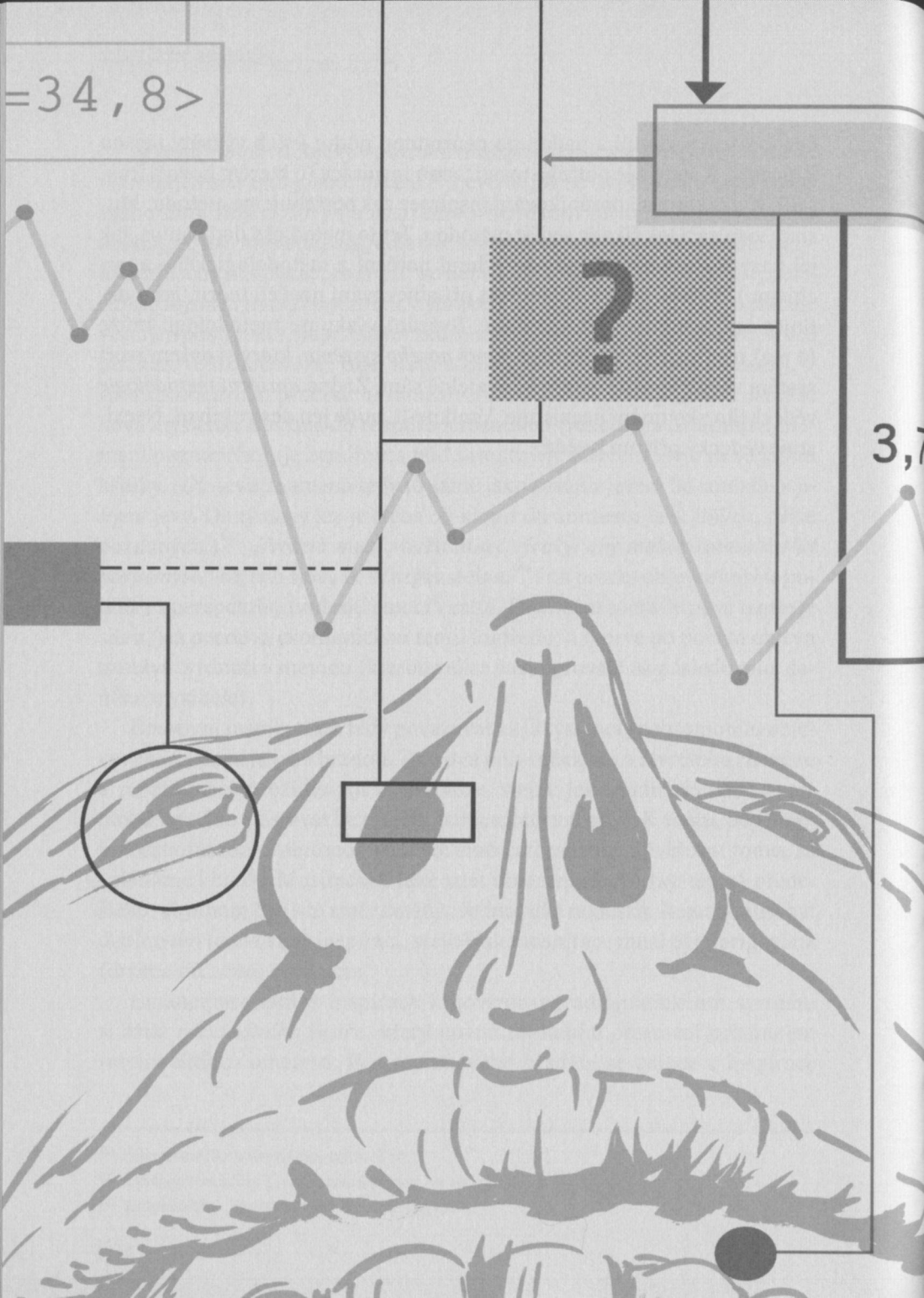
Hoffernanová, J : *Tajemství dvou partnerů*, str. 37.

Srovnej viz Neubauer, Z.: *Respondeo Dicendum*, str 14

Wittgenstein, L: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 4.03.

bezobsažně rozletují a padají na neúrodnou půdu; jejich výkvěty nejsou k ničemu. K logice je potřeba mysticismu inspirace (o kterém hovoří Russell). K ukotvení a komunikování inspirace zas potřebujeme metodu. Musíme inspiraci tak říkajíc sedlat metodou. Tento metodický dadaismus, jak jej nazývá Feyerabend (aby se vyhnul nařčení z metodologického anarchismu), je tedy nutné akceptovat při objevování nových teorií, jež z definice ani nemohou být spoutané. Svázání výzkumu metodologií může (a má) nastat až sekundárně v rámci *nového systému*, který si ovšem tvoří systém vždy nanovo a nepredikovatelně sám. Žádná *apriorní metodologie* vědeckého zkoumání neexistuje. Vznikne-li, bude jen destruktivní. Neexistuje vědecký přístup k vědě.

=34, 8>



3,7

66 01 3244

67 01 5489

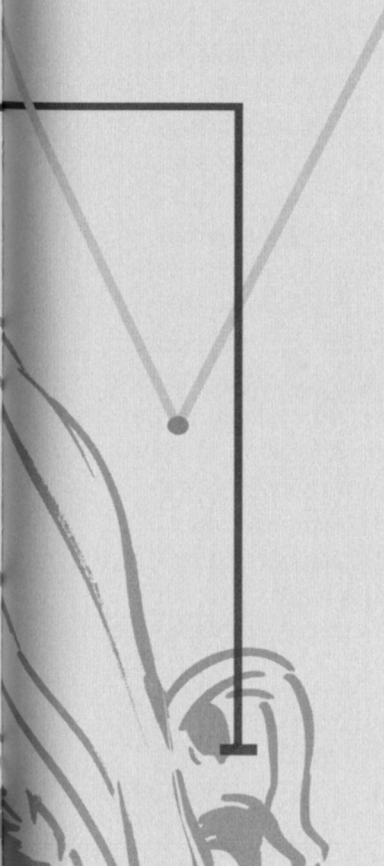
~~06 02 6569~~

04 00 8749

02 0 658

5

Krize dobrá a krize zlá



Bez útrap se nezmění nic, tím méně pak lidská přirozenost.

C.G. JUNG

Destruktivní kreativita

Na co jsou nám všechny ty staré povídky, babylónské mýty a novozákonní podobenství? Čemu se má (post)moderní doba naučit od těchto prastarých obrazů? K čemu jsou nám tyto úvahy, navíc v období krize, kdy máme dost jiných starostí sami se sebou?

Všechny ty dávné příběhy, obrazy a archetypy jsou tu dodnes s námi a *spolu-vytvářejí* naše postoje ke světu i to, jak vnímáme sami sebe. „*Skutečné dějiny ducha nejsou uchovány v učených knihách, ale v živoucím duševním organismu každého jednotlivce.*”⁴⁸⁴

Psycholog Carl Gustav Jung v této souvislosti mluvil o „kolektivním nevědomí”. Věřil, že lidské uvažování a náhled na svět se pohybují v archetypech, které jsou platné po tisíciletí. „*Jung rozšířil chápání mimo-vědomé oblasti o vrstvy, které nikdy vědomé nebyly, o obsahy, které nepocházejí z naší osobní zkušenosti a našeho poznání, ale jsou dědictvím po stovkách generací, jež žily před námi. (...) Hlubší vrstvy nevědomí nazval kolektivní nevědomí, protože funkce a obsahy této oblasti jsou společné všem lidem. (...) Z toho, co jsme až dosud poznali o archaické psychice, však vyplývá, že to, co Jung nazval ‚nevědomím‘, představuje určitý druh vědění či dokonce jiný druh vědomí.*”⁴⁸⁵ Proto má cenu tyto archetypy studovat a vědět o nich. A nejlépe je poznat v jejich syrové rané formě, v jakési nahosti, a poté sledovat jejich proměny v kontextu historického vývoje.

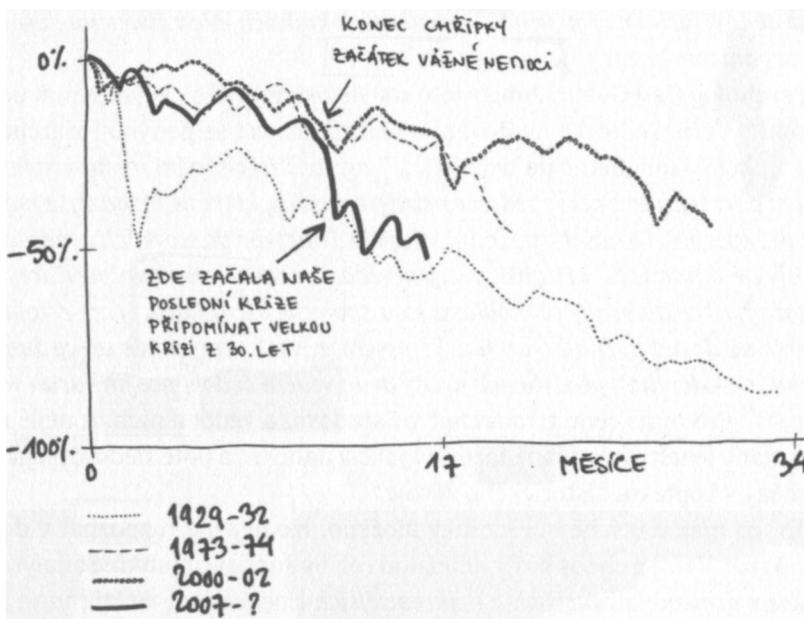
To, co máme v sobě nevědomky uloženo, lze nejlépe rozpoznat v dobách krize. Krize a chaos hrály důležitou roli i v Jungově hlubinné analýze. „*Právě v nejneočekávanějších a nejohroživějších chvílích, kdy vítězí chaos, je*

⁴⁸⁴ Jung, C. G.: *Obraz člověka a obraz Boha*, Výbor z díla, svazek IV, str. 52

⁴⁸⁵ Heffemanová, J : *Tajemství dvou partnerů*, str. 68.

nám odhalen hlubší smysl," píše Jung. Body zlomu byly pro něho často tím, na čem stávil. Také ekonomika nám toho o sobě mnohdy řekne více, když projeví svou slabost, než když je v plné síle. Mnohem lépe ji poznáme, když je nahá a pokorná, když nepřekypuje pýchou a nepohrdá vším, co je jiné než ona sama. Síla často skryje pravou podstatu, zatímco slabost nám ji odhalí.

Už v předchozí kapitole byla řeč o tom, že chyby a slabiny nás často dokáží posunout na nový práh poznání. Ze skulinek se stanou praskliny, a když pak do starého měchu nalijeme nové víno, roztrhne se.⁴⁸⁷ Krize přichází proto, aby nám něco nového poodhalila, proto bychom neměli tento signál ignorovat. V ekonomii jako impuls k odhození starých myšlenkových rámců nestačí jen normální recese - je potřeba, aby se naše myšlení otřásl o základy. Naposledy se něco takového ekonomům stalo ve třicátých letech dvacátého století. Následující graf naznačuje, že současná situace je stejně vážná.



⁴⁸⁶ Heffernanová, J.: *Tajemství dvou partnerů*, str. 384.

⁴⁸⁷ Matouš, 16-17.

Na podzim roku 2008 se Wall Street, respektive jeden z jeho hlavních indexů S&P 500, přestal chovat standardně. Po jedenácti měsících, kdy akcie na newyorské burze klesaly víceméně v mezích normálu, přišel zlom. Trh se propadl tak hluboce, jako by přišla stoletá voda a nikoli jen běžná povodeň.

Až do té doby bylo možno o tomto stádiu hospodářského cyklu mluvit jako o chřipce, se kterou si ekonomika snad pomůže sama. Nyní se ale lze jen těžko představit další vývoj bez státní pomoci. Stalo se něco, co nikdy předtím. V demokratickém světě nikdy nedošlo k tak velké vlně znárodňování a k tak prudkému nárůstu vlivu státu na globální úrovni.

Pták Fénix a krizová energie

V životě je jen málo situací, kdy lze přestoupit na vyšší úroveň řádu, aniž bychom předtím prošli údolím stínů. Krize je fenomén růstu. Už jste si někdy všimli, že v průběhu uklízení pokoje uděláte větší nepořádek, než byl předtím? Že místnost, kterou právě malujete, je méně použitelná, než když jste začali? Že nejlepší způsob, jak uklidit šuplík, je převrátit ho vzhůru nohama, vyvolat chaos a až pak začít uklízet.

Zdá se, že tak je to s celým naším pozemským údělem: vyšší úroveň řádu jsme schopni dosáhnout jen skrze údolí chaosu a neřádu. Neumíme jen tak zvýšit úroveň řádu v daném systému, aniž bychom alespoň načas udělali nepořádek. Stoupáme skrze prvotní pokles. Platí to už odpradáвна a tento princip můžeme vystopovat v pohádkách i starých mýtech. Před použitím živé vody je nejprve nutno použít vodu mrtvou; před vstupem do země zaslíbené musíme projít pouště. Bájný Fénix povstává z popela v plné síle a s výjimkou své de facto sebevražděné „smrti“ je nezranitelný, a tím pádem i nesmrtelný. A největší příklad naší civilizace: před vykoupením lidstva od hříchu bylo třeba Kristovy potupné smrti, před jeho vystoupením na nebesa byl sestup do pekel.

Prostě to jako lidstvo neumíme jinak. Krize jsou nutnou součástí našeho bytí. Nejsme schopni stoupat nepřetržitě vzhůru po malých a jistých krůčcích. Učíme se skrze chyby, že každému kopci patří údolí. Jsme jako zubní pasta: je nás třeba pořádně zmáčknout, aby z nás něco kloudného vylezlo. A naši jedinou modlitbou budiž, aby krize byly úměrné našemu stavu,

a nikoli fatální. Aby to prubířské zmáčknutí bylo pevné, ale jemné, aby nás posílilo a nezabilo.

Krize, ať už hospodářské či osobní, s námi budou stále. Neumíme hladce a bez problému přecházet z jednoho stupně na stupeň vyšší, potřebujeme krizovou mezihru. Nevíme přesně, proč tomu tak je, ale vztah mezi dobrem (vzestupem) a zlem (propadem) je prostě takový, že se vzájemně doplňují a snad i potřebují.

I trhy mají v sobě zabudovanou tendenci uchylovat se ke krizím.⁴⁸⁸ Není to jakýsi omyl, je to prostě jejich inherentní vlastnost. Stejně jako každý člověk, i každá společnost si prochází dobami dobrými a zlými. Není nám do vínku dáno vymýtit veškeré zlo. O tom pěkně hovoří Ježíš v podobenství o pleveli (kdyby veškerý plevel byl vytrhán, pošlapalo by se mnoho dobrého) a dosvědčuje to i svým životem. Ježíš totiž na svět přišel učinit jen jeden systémový zázrak: vykoupení. Všechny jeho ostatní zázraky byly jednotlivosti, chtělo by se téměř říci nesystémové zákroky, mikro-zázraky, které neměly žádný hlubší, systematický dopad. Uzdravoval nemocné kolem sebe, kdykoli mohl, ale existenci nemocí neukončil. Nasýtil několik tisíc hladových, ale chudobu neodstranil - Jidáše za podobné snahy napomenul a předpověděl, že „*chudí s vámi budou navždy*“.⁴⁸⁹ Proměnil vodu ve víno, chodil po vodě, utišil bouři, ale neučinil nic, co by dlouhodobě změnilo vlastnosti kapaliny nebo schopnost ovlivňovat přírodní živly. Nevyloučil krize z života, ponechal je ve světě.

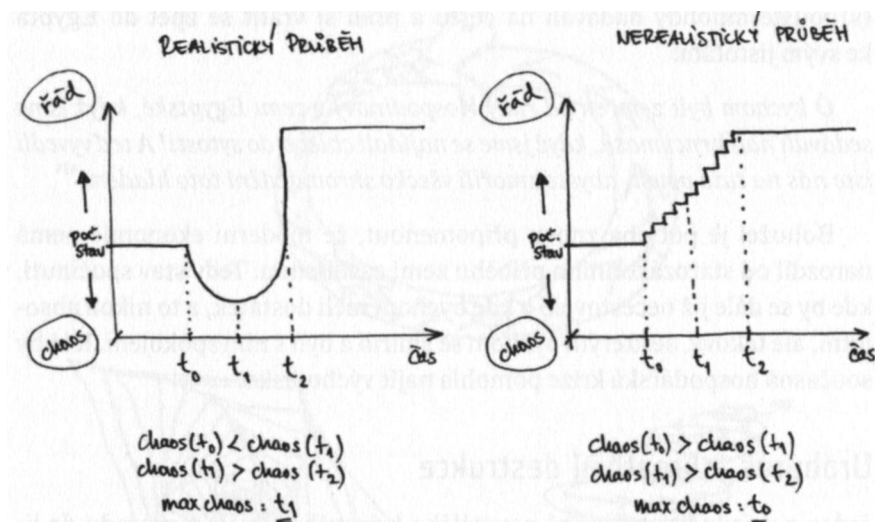
Snahy vlád ztlumit dopady krize jsou chvályhodné, ale domnívat se, že jakoukoli sebelepší regulací či geniálním nápadem zabráníme další krizi, je velký omyl. Krize je náš lidský úděl a je jen na nás, kolik z ní načerpáme znamení, poučení a koneckonců nové energie.

Této *krizové energii* se neradno zříkat.⁴⁹⁰ Uklízet šuplík tak, aby s každým pohybem nastal vyšší a vyšší úroveň řádu, je velice zdoluhavé, ne-li přímo nemožné. Cesta ke skutečnému pokroku je spíše jízdou po U-rampě než chůzí po schodech.

⁴⁸⁸ USA jsou nyní ve svém 33. cyklu od roku 1854, kdy statistické měření začalo. Zdroj: NBER (National Bureau of Economic Research).

⁴⁸⁹ *Matouš* 14,7.

⁴⁹⁰ Krásně o tom píše China Miéville v urbanistickém „poststeampunkovém“ sci-fi románu *Nádraží Perdido*, kde zdrojem energie byl právě všudypřítomný latentní chaos.



Ať už se na rampě ocitneme záměrně (úklid šuplíku, malování pokoje, ekonomická transformace), nebo neplánovaně (hospodářská krize), je třeba vědět dvě věci: *Za první* není možné porodit vyšší řád bez porodních bolestí. *Za druhé* nelze ztrácet naději, když se v první části procesu propadáme hlouběji do chaosu: i tehdyje třeba v procesu neustávat.⁴⁹¹ „Nikdo, kdo položí ruku na pluh a ohlíží se zpátky, není způsobilý pro Boží království.“⁴⁹²

Dolů po U-rampě se před dvaceti lety vydala i česká ekonomika. To, že její řía/iS-formace⁴⁹³ bude v první fázi vyžadovat oběti, se vědělo od začátku a dnes se ví i to, že celý proces dopadl nadmíru úspěšně.

V tomto není náš český příběh nepodobný příběhu o dětech Izraele. I my jsme byli vyvedeni ze země otroctví a i my jsme uprostřed transformační

⁴⁹¹ Tento přístup však nestojí v protikladu s principem utopených nákladů (sunk costs) v ekonomii. Utopené náklady jsou ty, které jsme již vynaložili a jejichž výši již nemůžeme ovlivnit. Standardní mikroekonomie říká, že racionální jedinec by neměl brát tyto náklady v potaz. Nicméně v realitě (hlavně v politice) vidíme, že jedinci se chovají „neracionálně“. Příkladem budiž tzv. „Efekt Concordu“, kdy francouzská a britská vláda pokračovaly v projektu letadla Concord - ačkoliv silně ztrátovém - s poukazem na obrovské prostředky, které již byly utraceny. Podobné rysy v Česku vykazovala například koupě vlaků Pendolino.

⁴⁹² Lukáš 9,62.

⁴⁹³ (trans znamená nad. mimo. za, přes, z oné strany, znamená stejně tak vytržení, extatický stav; jde tedy o jakousi transcendentální změnu formy).

(s) pouště mnohdy nadávali na cestu a přáli si vrátit se zpět do Egypta ke svým jistotám:

Ó bychom byli zemřeli od ruky Hospodinovy v zemi Egyptské, když jsme sedávali nad hrnci masa, když jsme se najídali chleba do sytosti! A teď vyvedli jste nás na tuto poušť, abyste zmořili všechno shromáždění toto hladem.^m

Bohužel je potřeba znovu připomenout, že moderní ekonomie nemá narozdíl od starozákonního příběhu zemi zaslíbenou. Tedy stav spočinutí, kde by se dále již necestovalo a kde bychom měli dostatek, a to nikoli absolutní, ale takový, se kterým bychom se smířili a byli s ním spokojeni. Kéž by současná hospodářská krize pomohla najít východisko.

Uroburos a kreativní destrukce

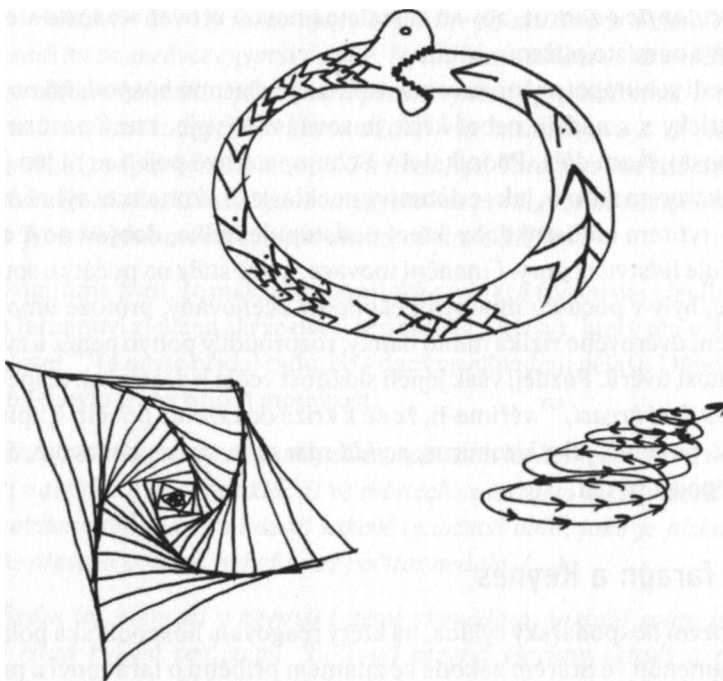
Jeden z nejsilnějších obrazů neustálého krizového vývoje a přerodu do jiného řádu představuje bájný mýtický had (někdy také drak) *Uroburos*,TM který požírá svůj vlastní ocas, a tak se perpetuálně živí svou vlastní energií. Symbolizuje cyklickou podstatu věcí, nekonečný návrat od konce k začátku, sebezničení a sebeobnovu.

Uroburos je v permanentní krizi - neustále něco umírá a něco se rodí. Paralelu s tímto obrazem lze najít také u jedné z největších postav ekonomie dvacátého století Josepha Schumpetera, který ekonomickým cyklům věnoval velkou část života. Schumpeter hovoří o dynamické vlastnosti kapitalismu, *kreativní destrukci*: Cykly a krize líčí jako endogenní jevy, jejichž počátky jsou *uvnitř*, nikoli *vně* (kapitalistického) systému,⁴⁹⁶ a jsou *de facto* nutné jako podmínky obnovy. Schumpeter se zajímal o to, jak se mění eko-

⁴⁹⁴ Genesis 16,3.

⁴⁹⁵ Na některých zobrazeních je Uroburos z poloviny bílý (světlý) a z poloviny černý (tmavý), což naznačuje symboliku jin-jang, znázorňující dualitu věcí; vzájemně se doplňujících opačných principů. Také bývá stočený do tvaru ležící osmičky, symbolu nekonečna. Není bez zajímavosti, že podobný obraz Urobura používají fyzikové pro vykreslení poměru velikosti člověka k veškerenstvu. Člověk totiž svým měřítkem stojí přesně uprostřed mikro a makro rozměrů, má podobně daleko k velikosti atomů na jedné straně a galaxií na straně druhé. Paralelu s tímto zjištěním lze vidět i v básni A. Popa v samém úvodu knihy: člověk je „*usazen mezi dvěma krajnostmi*“.

⁴⁹⁶ Anglický ekonom William Stanley Jevons se například snažil prokázat závislost ekonomických cyklů na slunečních erupcích. Věřil, že dokáže ovlivnit počasí, úrodu a zprostředkovaně i celé hospodářství. Viz Garcia-Mata, C, Shaffner, F.I.: Solar and Economic Relationships: A Preliminary Report, *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 49, No. 1 (prosinec, 1934)



nomika zevnitř, zkoumal endogenitu systému a ekonomický vývoj chápal jako proces adaptace na změny. Pro Schumpetera vývoj spočívá v takové změně ekonomiky, která vychází z ní samotné - tato změna je spontánní a nespojitá, čímž se poruší ekonomická rovnováha.

Vysvětlení hospodářských cyklů či fluktuací bylo vždy jedním z nejdůležitějších úkolů makroekonomie. Čtenáře tedy jistě nepřekvapí, že v této oblasti zatím nebyla nalezena shoda a že dnes má v podstatě každý druhý významný ekonom svou vlastní verzi. Schumpeter nevěřil v jediný koloběh, ale v několik vrstev cyklického pohybu.⁴⁹⁷ Pohyb v jediném kruhu bez inovací není skutečným pohybem, vede ke stagnaci. Ekonomika musí

Schumpeter ve své knize *Business Cycles* (1939, *Business Cycles. A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*. 2vls., New York: Mc Graw-Hill) navrhl model, kde kombinuje dlouhé Kondratěvovy vlny (zhruba 50 let) - spojené s převratnými vynálezy, střednědobé Junglarovy (7-11 let) i kratší Kitchinovy cykly (kolem 40 měsíců) - cykly zásob. Později dovedl zahrnout i Kuznetsův cyklus spojený s investiční výstavbou (v době trvání 15-25 let).

svůj *circular flow* zbortit, aby se dostala na novou úroveň a začala stoupat po spirále namísto plížení v kruhu.

Jsme-li schumpeteriáni, musíme vnímat současnou hospodářskou krizi optimisticky a s nadějí, neboť krize je součástí vývoje, který posune naši společnost někam dále. Podnikatel v Schumpeterově pojetí není jen prostým alokátozem zdrojů, jak se domnívá neoklasická ekonomie, nýbrž *inovátorem* - rytířem moderní doby, který podstupuje riziko, dobývá nové země a rozšiřuje lidstvu obzory. Finanční inovace, které stály na počátku současné krize, byly v počátku mnohými ekonomy oceňovány, protože umožnily převádění úvěrového rizika mimo banky, rozproudily pohyb peněz a zvýšily dostupnost úvěrů. Později však jejich složitost vedla k destrukci, respektive k *destruktivní kreaci*,⁴⁹⁸ věříme-li, že se z krize dokážeme poučit. Kapitalismus tak, podobně jako Uroburos, *pojídá sám sebe*, tím se obnovuje, *občerstvuje* a posouvá dál.

Josef, faraón a Keynes

Vůbec první hospodářský cyklus, na který reagovala hospodářská politika, je zaznamenán ve Starém zákoně ve známém příběhu o faraónovi a proro-ku Josefovi:

Farao tedy k Josefovi mluvil: „Zdálo se mi, že stojím na břehu Nilu. Pojednou z Nilu vystupuje sedm krav vykrmených a krásného vzhledu a popásají se na říční trávě. A hle, za nimi vystupuje jiných sedm krav, nevzhledných, velice bídného vzrůstu a vychrtlých. Něco tak šeredného jsem neviděl v celé egyptské zemi. A ty vychrtlé a šeredné krávy sežraly prvních sedm krav vykrmených. Ačkoli se dostaly do jejich útrob, nebylo znát, že tam jsou. Zůstaly nápadně šeredné jako předtím. Vtom jsem procitl.“ (...)

Josef faraónovi odvětil: „Přichází sedm let veliké hojnosti v celé egyptské zemi. Po nich však nastane sedm let hladu a všechna hojnost v egyptské zemi bude zapomenuta. Hlad zemi úplně zničí. V zemi nebude po hojnosti ani potuchy pro hlad, který potom nastane, neboť bude velmi krutý. Dvakrát byl sen faraónovi opakován proto, že slovo od Boha je nezvratné a Bůh to

⁴⁹⁸ Tett G., *Lost Through Destructive Creation*, Financial Times, 9.března 2009.

brzy vykoná. Ať se tedy farao nyní poohlédne po zkušeném a moudrém muži a dosadí ho za správce egyptské země. Nechť farao ustanoví v zemi dohlázeatele a po sedm let hojnosti nechť vybírá pětinu výnosu egyptské země. Ať po dobu příštích sedmi úrodných let shromažďují všechnu potravu a ve městech ať uskladňují pod faraónovu moc obilí a hlídají je. Tato potrava zabezpečí zemi na sedm let hladu, která přijdou na egyptskou zemi. A země nezajde hladem." Tato řeč se faraónovi i všem jeho služebníků zalíbila.TM

Pomíňme nyní, že makroekonomická predikce (načtrnáct let dopředu!) byla faraónovi zjevena skrze dvojí sen (krávy a klasy), který mu vyložil prorok Josef⁵⁰⁰ (a navíc přidal radu, co s daným výhledem dělat). Důležité je, že k intuici bylo třeba přidat moudrost.

Shromažďoval tedy všechnu potravu po sedm let hojnosti, která v egyptské zemi nastala, a zásoby ukládal ve městech; v každém městě uložil potravu z okolních polí. Nashromáždil takové množství obilí, jako je písku v moři, takže přestali počítat, neboť se už počítat nedalo. (...)

Sedm let hojnosti v egyptské zemi skončilo a nastalo sedm let hladu (...). Hlad byl po celé zemi. Tu Josef otevřel všechny sklady a prodával Egyptu obilí, neboť hlad tvrdě doléhal na egyptskou zemi. A všechny země přicházely do Egypta, aby nakupovaly u Josefa obilí, protože hlad tvrdě dolehl na celý svět.^{5m}

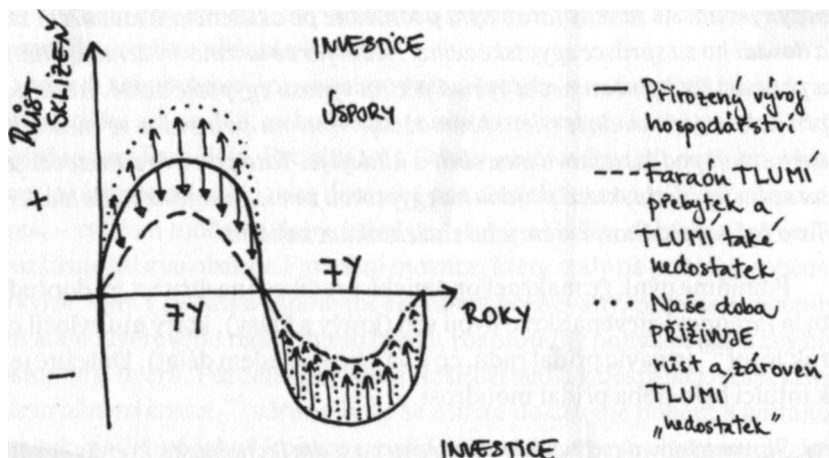
Všiměme si, že tento hospodářský cyklus nebyl interpretován jako trest nebo odměna. Sen pouze konstatoval, co se má brzy stát. Spíše než o trest se jednalo o test - o test moudrosti. Bude faraón dostatečně moudrý, že neprojí či neprodá veškerou hojnou úrodu?

Faraón se zachoval podle relativně jednoduchého principu, který mu poradil Josef. Později se toto učení stalo jádrem keynesiánství. Celý princip Keynesova učení je relativně intuitivní: v létě se dříví shromažďuje, v zimě se pálí. Kdo činí cokoliv jiného, je nemoudrý. Faraón tímto opatřením snížil amplitudu hospodářského cyklu.

⁴⁹⁹ Genesis 41,15-37.

⁵⁰⁰ Tohoto snu a jeho výkladu si pochopitelně všimá i C. G. Jung v devátém svazku *Člověk a kultura*.

MI Genesis 41,48-57.



Než se dostaneme k pošetilosti našeho chování během sedmi tučných let, poznamenejme, že poměr dobrých let ke špatným v poměru jedna ku jedné je v dnešní době dost vzácný. Příznivá období trvají mnohem déle než roky hubených krav. Navíc růst v dobách dobrých je nesrovnatelně vyšší, než bývá propad v dobách hubených. Schůdků nahoru bylo prozatím vždy více a byly strmější než občasné mělké schůdky směrem dolů. To, že se tak dělo v minulosti, však neznamená, že se to nemůže stát nyní, ale není to příliš pravděpodobné.

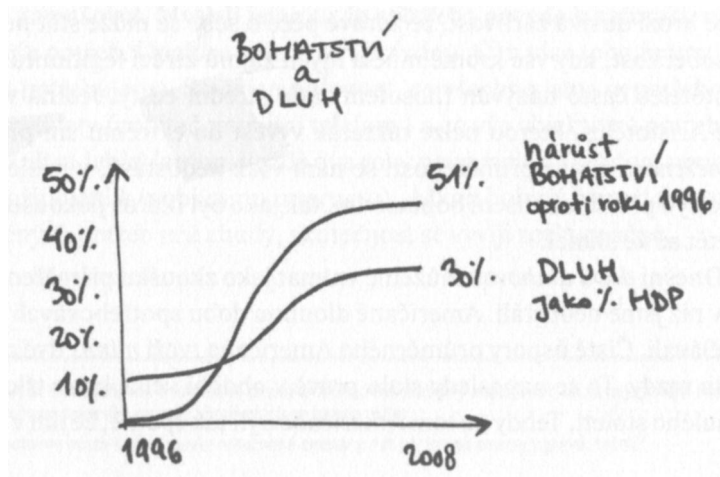
Keynesův bastard

Při hledání cesty ze současné krize je často citován ekonom John Maynard Keynes, další z velikánů minulého století, který dokázal po krizi v třicátých letech minulého století postavit hospodářskou politiku na nové základy. Jeho rada, jak zmírnit výkyvy hospodářského cyklu, je přitom stejně prostá jako u proroka Josefa. Stát má podle Keynesa hrát proti tendencím trhů: když všichni bujaře spotřebovávají, má vláda šetřit a vytvářet rozpočtové přebytky. Když spotřeba vázne, stát má naopak spotřebovovat a vytvářet deficity.

Současná hospodářská politika ovšem není v žádném případě keynesiánská, jak se často mylně píše. Vzali jsme si totiž k srdci jen polovinu tohoto poučení a perverzněji zvrátili: státy sice ekonomiku povzbuzují, ale v dobách špatných i dobrých. Žijeme v době neustále deficitních rozpočtů. Současné finanční injekce by byly obhajitelné, kdyby jim předcházelo šetření v dobách přebytku. To se ovšem nestalo. Naopak jsme si zvykli jako na samozřejmost na zběsilá tempa růstu, dopovaného státní spotřebou na dluh. Vlády prakticky všech zemí do ekonomiky nalévaly veřejné peníze i v dobách, kdy žádná taková pomoc nebyla potřeba. Jako bychom se stali závislými na nepřiměřeně vysokém růstu a volili takové politiky, kteří jsou ochotni tento růst dál a dál uměle a zbytečně posilovat.

Jakmile se na podzim 2008 objevily v Česku první vážné problémy, ke slovu se dostala obvyklá receptura. Za kritickou hrozbu, při níž je potřeba nasadit „prorůstový“ vládní balíček, bylo vyhlášeno zpomalení ekonomického růstu na dvě procenta. Považovat dvouprocentní růst za problém a za důvod k vršení dalších státních dluhů by bylo bezpochyby cizíjak Keynesovi, tak proroku Josefovi.

Podobenství o bohatých a chudých letech je pro Česko obzvlášť poučné. Když se dnes ohlédneme pár let zpátky, máme za sebou výjimečně úspěšné a bohaté období. Žádné dluhy jsme ale nesplatili, ba naopak. Škoda, že jsme peníze projedli a nevytvářeli žádné rezervy, které by se nám brzy mohly hodit například kvůli vzrůstajícím nárokům na penzijní systém.



Češi nebyli ve své rozmařilosti nijak nijak osamoceni. Zůstaneme-li u biblických sedmi let, od přelomu tisíciletí prožil svět výjimečně silnou konjunkturu, která umožnila nárůst životní úrovně ve většině koutů planety. Spolu s tím ale utěšeně rostly i státní dluhy - přebytkový rozpočet byl unikátem ve světě i v Evropě.

Není nutné připomínat, že takováto hospodářská politika nemá s Keynesem vůbec nic společného. Naopak, z keynesiánského hlediska se státní rozpočty většiny zemí chovaly „protikrizově“ i v době prudkého růstu. To, co jsme si měli nechat a bedlivě střežit na doby zlé, jsme projedli v dobách dobrých. V létě, kdy je sbírání dřeva snadné, dřevo je suché a pohodlně se s ním operuje, je moudré dřevo shromažďovat a tvořit zásoby na zimu. My jsme si toto dřevo spálili v létě, nově jsme nesbírali, navíc jsme si další dřevo půjčili od souseda a také jsme je propálili v létě.

Zima tak zastihla většinu zemí nepřipravených. Svět jako celek si s sebou nesl velice tíživý batoh dluhů, které vyčerpaly manévrovací prostor pro keynesiánskou politiku. Některé země zakončovaly období sedmi dobrých let růstu dluhem na hranici svých možností, což se jim vzápětí vymstilo.

Doba dluhová a Ikarův pád

Salman Rushdie v knize *Zběsilost* předložil následující úvahu: veškerý hřích spočívá v *nepřiměřenosti*. Aristoteles k tomuto píše, že každá vlastnost (i dobrá), je-li vyvedena do extrému, stává se škodlivou. A tak přesilné lásce hrozí dusivá žárlivost, ze zdravé péče o sebe se může stát nesnesitelná sobeckost, kdy vše kromě mne a mých zájmů ztrácí legitimitu. Proto je Aristoteles často nazýván filosofem zlaté střední cesty. Jediná vlastnost, píše Aristoteles, kterou nelze nikterak vyvést do extrémů ani přehnat, je *přiměřenost*. Právě přiměřenosti se nám však nedostává, v poslední době jsme byli příliš pokoušeni bohatstvím, tak jako byl Ikaros pokoušen touhou vzletět až ke slunci.

Dnešní *dobu dluhovou* můžeme vnímat jako zkoušku přiměřené spotřeby, v níž jsme neobstáli. Američané dlouhou dobu spotřebovávali více, než vydělávali. Čisté úspory průměrného Američana tvoří *minus* dvě a půl procenta mzdy. To se naposledy stalo právě v období velké krize třicátých let minulého století. Tehdy na tom Američané byli tak špatně, že jim v průměru

mzda nestačila a museli si na svou spotřebu půjčovat. Paralela s dnešní dobou? Tentokrát na tom Američané byli tak *dobře*, že jim v průměru mzda nestačila a museli si na svou spotřebu půjčovat. Důvod? Nepřiměřenost.

Ovšem i nepřiměřenost má své hranice. Můžete například nepřiměřeně jíst, ale v jednu chvíli budete sytí, posléze až bolestivě přesycení. Naše společnost hladem netrpí, musí ale řešit jiný problém - jak pohostit sytého? Výmluvné je rčení, které se používá na Slovensku, když vám hostitel nabízí další pochutinu, ale vy už „nemůžete“: *Oko by jedlo, ale bricho už je preplnené*. I ve starověkém Římě bohatství a chuť převyšovaly kapacitu břicha a konflikt mezi hladovým okem a fyzicky přesyceným žaludkem vyřešili pověstným pírkem. To je v naší společnosti považováno za neestetické a vyhradili jsme dané chování jen pro bulimiky (kteří konsistentně žijí ve schizofrenii mezi ideálem božské nadspotřeby a ideálem kultu božsky štíhlého těla).

Zatímco podstatná část světa hladoví, problémem naší civilizace je, *jak se najíst a přitom se nenajíst*. Vymýšlíme odučňenou smetanu, máslo bez másla. Odstraňujeme ze svých pokrmů tu nejvýživnější část.⁵⁰² A to jenom kvůli tomu, abychom mohli zběsile a donekonečna jíst. Proč neumíme být ve svém přebytku přiměřeni?⁵⁰³ Čím více toho máme, tím více toho chceme, jako by spotřeba byla drogou.

Možná jsme si mysleli (a zní to skutečně intuitivně), že čím více toho budeme mít, tím méně toho budeme potřebovat. Čím více věcí přechází z množiny *potřebuji mít* do množiny *mám*, tím více by se množina *potřebuji mít* měla zmenšovat. Mysleli jsme si, že spotřeba povede k saturaci, nasycení našich potřeb. Opak se ukázal být pravdou. Čím více toho máme, tím více toho potřebujeme. Stačí jen porovnat, co všechno jsme nepotřebovali před dvaceti lety (počítač, mobilní telefony) a co vše objektivně potřebujeme dnes (ultra-lehký laptop, každé dva roky nový mobilní telefon, neustálé a rychlé připojení k mobilnímu internetu). Ačkoli bohatý by měl mít méně nenaplněných potřeb než chudý, skutečnost se vyvíjí zcela opačně.

⁵⁰² Ve předešlých kulturách, kde dominantní charakteristikou byl skutečný nedostatek, se za nejценnější části masa považoval tuk a lůj, zatímco libové maso se házelo psům.

⁵⁰³ Proč si neumíme místo koňské dávky odučňené smetany dát pár kapek smetany pravé, tučné?

Kvaltrjvání, spočinutí a šábesová ekonomika

Z objektivních hledisek žijeme ve šťastné době a na dobré straně zeměkoule. Máme velký výběr všeho a máme mnohem více peněz, než je třeba k uspokojení existenčních potřeb. Naše rozpočtové omezení se v mnoha oblastech posunulo tak, že nás už vlastně neomezuje. Ke štěstí to ale nestačí.

Vybrat si v cukrárně ze sedmi dortů, kdy na všechny z nich máte chuť i peníze, může být až psychologicky bolestivé. V momentě, kdy se projedná rozhodnete, vzdáváte se dalších šesti chutí a jste na pochybách, zda jste si místo pistáciového neměli dát oříškový, nebo ještě lépe čokoládový... nebo snad jablečný? Nejlepší by bylo ochutnat všechny, a tak z cukrárny odcházíte v rozpacích - nebo s přecpaným břichem, pokud jste nedokázali svému pokušení odolat.

Pro ekonomy je taková situace těžko uchopitelná. Ekonomie totiž převážně počítá se situací, kdy je člověk nenasycen (nesaturován) a rád by spotřebovával více (a také více vydělával). K základním předpokladům ekonomické vědy patří, že lidské potřeby jsou neomezené, zatímco zdroje ne. Na tomto principu stojí každá optimalizační teorie. To ovšem dávno není jediná varianta. Naše prostředky narostly o tolik, že si můžeme dovolit mnohem více než plné nasycení. Naše saturace, náš bliss point je kdesi uvnitř množiny toho, co si můžeme dovolit, je uvnitř našeho rozpočtového omezení. Nalézt jej je stejně obtížné, jako když Komenský hledal Ráj srdce. Nemá-li člověk silnou *vnitřní disciplínu*, materiální přebytek jej může snadno dovést k přesycenosti a depresím. Ani jedno není blažený stav. A tak se snadno stane, že nadáváme pod tíhou vlastního nákupu, protože v naší civilizaci není na vděk místo.

Tylor Durden, hlavní hrdina románu *Klub rváčů*, vykresluje modus vivendi konzumní společnosti následovně: „*Člověk celý den pracuje v práci, kterou nesnáší, aby si mohl koupit věci, které nepotřebuje.*“ Poválečné období bylo charakteristické rychlým nárůstem bohatství, který odstartoval první vlnu kritiky konzumního života už v šedesátých letech. Naděje, k níž se upínala generace hippies, se ovšem ukázala jako lichá. Americká společnost se stala závislá nejen na svém bohatství, ale i na dluzech. Sociolog Ronald Inglehart po mnohaletém zkoumání fenoménu štěstí⁵⁰⁴ v mnoha

⁵⁰⁴ <http://www.worldvaluessurvey.com/>

zemích došel k závěru, že pocit blahobytu sice s přibývajícím bohatstvím roste, ale přírůstek je menší a menší – funkce blahobytu je konkávní. V bohatém světě štěstí s přibývajícím bohatstvím stoupá už jen minimálně. Není totiž kam stoupat.

Zda ekonomický růst vůbec zvyšuje blahobyt člověka, není tak jednoznačné. Tibor Scitovsky vydal důležitou práci *Ekonomie bez radosti*. Věda o radosti (do níž spadá i ekonomie) je předmětem zájmu mnoha osobností, jako je Charles Kenny, A. J. Oswald, Stefano Zamagni nebo Luigi Bruni, a tento obor dochází k rozporuplným závěrům. Jak píše profesor Mlčoch: „Přestože v některých zemích se po 2. světové válce úroveň důchodů a životní standard zvýšily i o desítky procent, na škále subjektivně hodnoceného štěstí se nic nezměnilo, ba existují země a časové úseky, kdy vývoj na ose „štěstí-bohatství“ jde úplně protikladným směrem. Tento paradox bývá označován jako „Easterlinův paradox štěstí“. Ekonom „hlavníhoproudů a ekonometr budou možná ke konstatovanému paradoxu štěstí skeptičtí.“⁵⁰⁵

O tom, že veškeré kvalitování toliko pro hovada dobré jest, mluvil již Jan Amos Komenský. Výmluvný je též citát z Beckettova Čekání na Godota:

Vladimír: Řekněte to, i když to není pravda.

Estragon: Co mám říct?

Vladimír: Řekněte: Jsem šťastný.

Estragon: Jsem šťastný.

Vladimír: Já také.

Estragon: Já také.

Vladimír: Jsme šťastní. (Ticho.) Co teď budeme dělat, když jsme šťastní?

*Estragon: Čekat na Godota.*⁵⁰⁶

I kdybychom pomyslný bod štěstí našli, umíme v něm spočinout a neplahočit se zas dál? Jak takový bod vlastně poznáme? A nejsme na něm právě teď? Zdá se totiž, že jsou dva způsoby, jak být konzumně šťastný: neustále spotřebu eskalovat (k dosažení další jednotky štěstí potřebujeme čím dál tím víc konzumního materiálu), nebo si uvědomit, že máme dostatek.

⁵⁰⁵ Mlčoch, L.: *Ekonomie štěstí: proč méně může být více*. Working Papers IES Charles University Prague. Faculty of Social Sciences. Institute of Economic Studies. revised 2005.

⁵⁰⁶ Beckett, S.: *Waiting for Godot*. str. 39 z Bell, D.: *Kulturní rozpaky kapitalismu*, str. 22

To druhé je velice základní kontemplační cvičení, ve kterém si většina lidí uvědomí, že nouzí vskutku netrpí. Jediné, čeho máme nedostatek, je nedostatek samotný.

Moderní ekonomie se zabývá růstem. Co možná nejhladším a největším. Neřeší, kam takový růst spěje; ani nefilosofuje nad jeho smyslem. Zdá se však, že konzumní studna štěstí je již vytěžena a že dalším navyšováním bohatství šťastnější nebudeme. Bývaly doby, kdy vycházelo několik zajímavých hudebních desek ročně. Dnes jsou na internetu za zlomek ceny k dispozici triliony gigabytů hudby, ale v inflaci množství nás máloco dokáže zapálit.

Nedostatek si musíme uměle vytvářet. Jen v nedostatku je totiž dobrodružství, a tím pádem i zábava, život. Je symptomatické, že za tímto účelem vzniklo celé průmyslové odvětví: zábavní průmysl - tovární vytváření zábavy a rozptýlení, které často spočívá v *simulaci nedostatku*. Proč? Protože se nám toho skutečného v běžném životě nedostává. A tak se stane, že přesycení v teple domova sledujeme televizní dobrodružství, v němž hrdinové trpí hladem a zimou. Bavíme se cizím nebezpečím, které bychom vlastně rádi sami prožívali. Je to paradox: čím více budeme sytí a v bezpečí, tím více budeme poptávat umělou zábavu a plastické nebezpečí. A druhý paradox: sledovat filmovou simulaci utrpení o zimě a hladu můžeme *pouze* z nadbytku, z tepla domova a s popcornem v ruce. Sledovat takový film při vlastním nedostatku by bylo jen těžko představitelné.

Růst přebytku považujeme za samozřejmost a nedostatek oceníme jen v televizi.

.....

7 17 2

8350

41

23 91.5

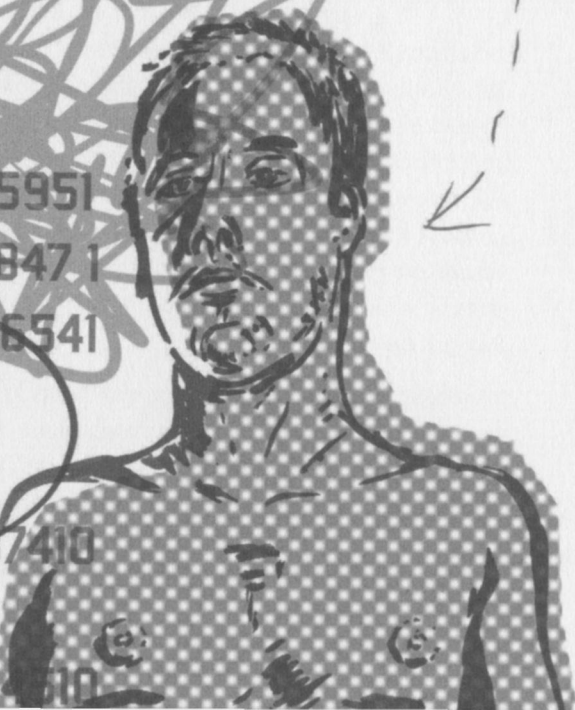
36 00 1245 00 885951

03 00 1248 01 55847 1

35 02 1447 02 686541

02 03 1548 03 987410

03 00 1649 04 65410



Co uděláte vy, když fakta nesouhlasí s vašimi názory?

PAVEL KOHOUT, ekonom

Ekonomie krásná

V době, kdy světová, ale i česká ekonomika oslnivě rostla, nebyl důvod o schopnostech ekonomické vědy pochybovat. Je ale zásluhou lékaře, že dítě roste? Jistě může přispět horšími či lepšími radami, ale pokud je dítě v podstatě zdravé, rozdíl mezi dobrým a špatným doktorem nepoznáte.

O ekonomii se tak občas tvrdilo, že je královnou věd. Byli jsme růstem světového hospodářství v minulých letech tak fascinováni, že jsme zcela zapomněli, jak je ekonomie bezradná v dobách krize. Modely přestávají fungovat. Joseph Schumpeter radí oprostít se od nich a čerpat z historické zkušenosti; v podobném kontextu říká český filosof Jan Patočka: „*Karl Marx někde říká, že existuje vlastně jen jedna věda, totiž historie.*“⁵⁰⁷

Německá historická škola, která abstraktní nadčasové modely zcela odmítala, se obracela k historii jakožto jediné učitelce. Azdá se, že v době krizí, kdy změny jsou příliš prudké a časté, nelze standardní matematické modely používat. Při jejich konstruování je potřeba opřít se o dostatečně dlouhou časovou řadu; mezitím se však musíme obrátit pro inspiraci do historie. Jak často dnes člověk slyší větu analytiků: „*model nám říká toto, ale my si myslíme, že...*“ Model je třeba doplnit intuicí. A je třeba to přiznat.

Pěkně o tom píše český ekonom Pavel Kohout, když se loučí s dogmatem, kterému sám mnoho let věřil.

Na empirické úrovni můžeme kategoricky prohlásit, že hypotéza efektivních trhů nefunguje, podobně jako byla v minulosti empiricky vyvrácena hypotéza ploché Země, hypotéza samoplození červů ve shnilém mase anebo hypotéza světového éteru. Hypotézy typu EMH (Efficient Markets Hypothesis) mimohodem ne-

⁵⁰⁷ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 28.

lze dokázat. Lze je pouze vyvrátit, k čemuž stačí jeden protipříklad. A těch jsme během deseti let zaznamenali na globální úrovni celé tucty... Tím samozřejmě není řečeno, že hypotéza efektivních trhů je zbytečná, hloupá a hodná zapomenutí, podobně jako samoplození nebo éter. I nadále zůstává důležitou teoretickou koncepcí, podobně jako teoretická abstrakce hmotného bodu nebo absolutně černého tělesa ve fyzice. Nicméně v praxi je klíčový poznatek: nikoli, akciové trhy se nechovají tak, jak by se chovat měly, kdyby EMH platila... Závěr - tvrdošíjné dogmatické lpění na viditelně překonaných hypotézách je jen dalším dokladem, že lidé se nechovají zdaleka vždy racionálně. Ano, také jsem kdysi patřil mezi příznivce hypotézy efektivních trhů. Pod tlakem do očí bijících faktů jsem ovšem změnil názor. Co uděláte vy, když fakta nesouhlasí s vašimi názory?

Přemýšlet jako ekonom

Pavel Kohout zajímavým způsobem poukazuje na EMH jako *užitečnou fikci*. Užíváním těchto fikcí (místo sci-fi by se chtělo říci soc-fi, společenské fikce) začne člověk přemýšlet jako ekonom. Diplom dostanete za správné řešení problémů a odpovídání otázek *uvnitř* dané fikce. O tom, kde fikce začíná a kde končí, se však na školách neučí. Pak i studenti často počítají s tím, že ekonomie je královnou věd (je to však vůbec věda?), kterou lze aplikovat na všechny situace a do všech krajností.

Přemýšlet jako ekonom je sice užitečné mentální cvičení, ale je to podobné jako se hrou v šachy. Díky ní se naučíme myslet strategicky, ale bylo by asi bláhové tvrdit, že svět je šachovnice a že tahy na ní odpovídají reálným pohybům vojsk. Navíc pokud se člověk s rolí ekonoma sžije příliš, přestane uvažovat o tom, že v životě lze hrát i na jiné struny než ty sobecky-ekonomické. Možná něco podobného měl na mysli i Joseph Schumpeter: „*Tento bod snad ani nemůžeme dostatečně zdůraznit. Dějiny obecně, ekonomické dějiny a ještě konkrétněji průmyslové dějiny jsou nejen nepostradatelné, ale ve skutečnosti nejdůležitější ve smyslu pochopení celé problematiky. Všechny ostatní metody statistické i teoretické jsou vůči tomuto poznání jen podřadné a spíše škodlivé, než že by byly jen neužitečné.*“⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Kohout, R.: *Historie jednoho dogmatu*, publikováno na aktualne.cz 9. 3. 2009.

⁵⁸⁹ Schumpeter, J. A.: *Business Cycles*. str. 7.

Ovšem jsou poznatky, kde se ekonom může poučit z abstraktních modelů (stejně jako v případě šachů) a jsou situace, kdy abstrakce (byť zjednodušená a chybná a vnitřně nekonsistentní) je to jediné, co máme. Navíc v momentě, kdy jste se danému způsobu uvažování jednou naučili, se už jen těžko mentálního obrazu v hlavě zbavíte. Jakmile jste konfrontováni s danou problematikou, obraz automaticky vytane v mysl. Občas je model užitečný, občas zavádějící, ale v obou případech si musíme uvědomit, že nepopisuje realitu, ale jen její racionální abstrakci. Jedná se tedy o fikci, snad občas o užitečnou, ale stále jen fikci. *Ekonom si musí být těchto fikcí vědom.* Ekonom ať používá své modely, ale musí, řečeno s Wittgensteinem, vylézt nad ně. Musí je prohlédnout, nesmí jim zcela věřit ani se jim plně oddávat. Musí vědět, kde jsou a kde nejsou užitečné. Jinak může napáchat více škody než užtku.

S vědou se to má podobně jako s podobenstvím. Píše-li se v Bibli o Ježíšovi, že je Lvem z Judy, myslí se tím zřejmě cosi zcela jiného, než že má žlutou hřívu, je masožravý a dožívá se v průměru deseti let života. Každá abstrakce musí dbát na svůj kontext, bez něho se stává nebezpečnou. Podobně tak můžeme říci „život je krátký“ a mít stejnou pravdu, jako když řekneme „život je dlouhý“. Záleží jen na kontextu. Proto může Feyerabend napsat:

*Každý názor, jakkoli může působit, zastaralé, se může stát východiskem jasných vysvětlení a plodných objevů. Tak se může dnešní poznání stát ztřeštěnou pohádkou a směšný mýtus pevnou součástí vědy.*TM

Teoretická ekonomie je sada příběhů vyprávěných vědeckým způsobem, který se v mnohém liší od pohádek a mýtů, ale mnoho rysů mají společných. U obojího víme, že je na tom něco pravdy,⁵¹¹ ale také víme, že se do jisté míry jedná o fikci. Příběh o Newtonově gravitaci vystřídal ustoupil příběhu o teorii relativity. To samé se děje se školami v ekonomii. Kdo ví, jak se posune uvažování ekonomů v budoucnu?

Ekonom by měl k realitě přistupovat pokorně. Nemá asi cenu snažit se, aby se všichni ekonomové shodli na jedné axiomatické struktuře. Není

⁵¹⁰ Feyerabend, P. K.: *Rozprava proti metodě*, str. 59 .

⁵¹¹ Patočka uzavírá svou rozpravu o mytologických božstvech otázkou: „Není tento pohled v podstatě pravdivý? Není zde lidský život uchopen ve své podstatě?“ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, v kapitole Prehistorické úvahy, str. 27.

lepším ekonomem ten, kdo věří v metodologický kolektivismus, než ten, kdo věří v metodologický individualismus, nebo naopak. Neexistuje metoda, kterou lze vše sjednotit nebo se vzájemně přesvědčit o větší validitě, o převaze jednoho rámce nad druhým, stejně tak jako teoretická fyzika stále nesmířila kvantovou mechaniku s teorií relativity. Prostě nemáme ten luxus postupovat axiomaticky či dokonce metodologicky konsistentně při řešení všech problémů. Pokud chce fyzik zkoumat extrémně malé částice, volí mikro-teorii kvantové mechaniky. Pokud chce řešit problémy na hvězdné úrovni, volí makro-teorii relativity. Pokud si chce ulehčit (složitý) život, pro pád těles v lidských rozměrech použije Newtona. Tušíme kdesi hluboko, že by se částice měly chovat stejně - nezávisle na velikosti lupy či teleskopu. Ale zatím jsme tomu nepřišli na kloub. Jednotná teorie všeho se prostě zatím stále ještě hledá. A pokud ji nenalezla ani fyzika, bude asi příliš troufalé chtít právě toto po ekonomii.

Přihořívá, hoří...

Zbývá nám tedy metodologický dadaismus, jak o něm hovoří Feyerabend. Pojďme používat ekonomické školy podle toho, zda se na danou problematiku hodí, a ne podle toho, který axiomatický systém je bližší našemu světonázoru. Vzdejme se snahy nalézt jednu školu, která má „pravdu“ nebo je „blíže pravdy“, a spíše je pojďme řadit podle použitelnosti na tu kterou skutečnost. Tak vypadá správný postmoderní přístup k ekonomii.

V tomto dělají velkou chybu úvodní učebnice ekonomie, které často ekonomii představují jako nekonfliktní vědu. I v některých učebnicích ekonomických teorií jsou dějiny bádání často popisovány v kontextu „přihořívá-přihořívá-hoří“ v závislosti na tom, jak blízko se daná škola přiblížila současnému pojetí ekonomie a autorově vkusu.

Já jsem ekonomii nejvíce *rozuměl* po absolvování prvního semestru. Vše mi přišlo jasné. A tak to bylo i prezentováno. Jediný problém spočíval v tom, jak naší „pravdou“ *evangelizovat* politiky a veřejnost. Ale čím více knih jsem přečetl, tím méně jsem ekonomii rozuměl na to, abych si troufl bouchnout pěstí do stolu a tvrdit: „*Je to tak a tak, zde stojím a nemohu jinak!*“ Ekonomie je přece záhada, před kterou se musí sklonit každá - i sebepyšnější škola.

Ekonomové by měli být pokorní. Nejsme architektky ekonomiky. Nikdy jsme ji nepostavili a ve skutečnostijí ani hlubinně nerozumíme. Ekonomika existovala dávno před ekonomii. Ekonomika je mystérium, spontánní tajemství a je zázrak, že funguje. Vždyť přece často nerozumíme ani sami sobě, nerozumíme svým pohnutkám a nevíme, proč se někdy cítíme bez zjevné příčiny dobře a někdy zle. Jak si pak můžeme činit nárok rozumět svému bližnímu? Ajak pak chceme, ve své pošetilosti, pochopit fungování celé společnosti lidí?

Vezmeme-li do úst sousto, pak v momentě, kdy se ztratí z našich očí, přestáváme rozumět tomu, co se s ním děje, jak s ním tělo bezděky nakládá, jak z něj extrahuje energii a rozvrhuje ji mezi jednotlivé buňky a molekuly. Biolog toho ví víc, ale na jeho trávení to nemá sebemenší kladný vliv, ba možná naopak. Lidé prostě trávili zcela stejně, a možná lépe, ať těmto záhadám rozuměli nebo ne.

Přátelské tázání

Co mají věda a krása společného? Věda a umění jsou dvěma největšími výkvyti lidské tvořivosti. Obojí má podobný základ.

I Einstein poukazoval na to, že vědecké teorie a pojmy jsou „fikce“ a „svobodné“ výtvoři lidského ducha.

Podle Einsteina je naše vědění vybudováno následujícím způsobem. Je nám dána jistá plnost subjektivních smyslových vjemů, „labyrint smyslových dat“, jak říkal příležitostně. Z tohoto „labyrintu“ si libovolně vybíráme určité skupiny a přiřazujeme jim pojmy (...) Teorie tedy nejsou přímým zobrazením nějakého složitého světa, jsou to fikce, a jen jistá hluboká vka, jistá silná religiozita je může pokládat za plodné reprezentanty skutečného světa: kreativita vědců je úzce spojena s jejich religiozním postojem (...) Max Plaňek publikoval velice podobné myšlenky.⁵¹²

⁵¹² Feyerabend, P. K.: *Věda jako umění*. str. 84. Nutno poznamenat, že přestože Feyerabend postoj Einsteina velice pěkně shrnuje, s tímto pojetím sám zcela nesouhlasí. „Pouhé smysly bez pomoci rozumu nám nemohou dát pravdivé pojetí přírody“, píše jinde [*Rozprava proti metodě*, str. 83]

Inspirace přichází mimoděk, není na ni vědecká ani rigorózní metoda. Oddejme se jí. Naše vzdělání nás učí aplikovat rigoróznost, ale přitom zanedbáváme druhou stranu poznání, totiž poznávání samotné, objevování mystéria, těkavou inspiraci, otevřenost múze, jemnost a citlivost ducha (vlastnosti přinejmenším stejně důležité jako rigorózní vědecká metoda sama!). Bez inspirace a nadchnutí pro věc není objevů.

*Člověk intuici nevytváří. Naopak, intuice přichází vždy sama od sebe; máme nějaký nápad, který vznikl sám od sebe, a můžeme jej pak jen zachytit, jsme-li dostatečně chytří a rychlí.*TM

Ekonomie jako obor by neměla být definována metodou (matematizace, determinismus, mechanismus atd.), ani emocí, tedy základním vyznáním víry (axiomy, víra v sílu trhu atd.), ale stejným *tázáním*. Ať už je odpověď jakákoli, je to právě ona otázka, která nás táhne kupředu.⁵¹⁴ Zvídavost tváří v tvář tajemství je ono Keynesovo *animal spirit* - síla, která nás žene dál. Takovéto tázání je Jungova *anima*, onen ženský princip, který nás celý život vzrušuje, ačkoli třeba nikdy nebude poznán.

Koneckonců není to *shoda na odpovědi*, co vytváří přátele, ale to, že oba bytostně cítí, že daná otázka je důležitá. „Člověk, který s námi souhlasí v tom, že jistá otázka, která třeba nikoho jiného nezajímá, je neskonale zajímavá, ten může být naším přítelem. Vůbec se přitom nemusíme shodnout v odpovědi.“⁶¹⁵

Ekonomie a péče o duši

Vraťme se na začátek této knihy; ekonomie je přece jenom „péče o domácnost“. Dobře pečovat o domov nelze, pokud se zaměříte jen a pouze na hospodářství. Patočka v hlubším významu o tomto fenoménu (byl přece fenomenolog!) píše ve smyslu „ztráty domova“. Ekonomie bez naznačené teorie mravnosti a nauky o člověku samotném je napůl slepá. Proto je tak důležité pochopit člověka - a pochopit i péči o duši.

^{5,3} Jung, C. G.: *Obraz člověka a obraz Boha*, str. 60.

⁵¹⁴ It's the question that drives us, Neo. Film Matrix.

^{5,5} Lewis, C. S.: *The Four Loves*, str. 62.

Ztratí-li ekonomie svůj cíl, jediné, co jí zůstane, je růst. Růst, který nezná nic než sebe sama. Na otázku, zdali průmyslová civilizace je úpadková, si Patočka odpovídá vesměs kladně. „*Toto bloudění mimo se projevuje mj. v moderní bezdomovitosti. Při vši obrovské produkci prostředků k životu zůstává lidský život bez domova.*“⁵¹⁶ Při ztrátě péče o duši, kdy orientace na vnější svět přebíhá hledání vnitřního klidu, se lidstvu před zraky rozevívá „*nuda jako ontologický status lidstva.*“⁵¹⁷ „*Nudu konstatoval již v 19. století Kierkegaard jako kořen estetického postoje, oné nestálosti, která nedovede zapustit kořen do jsoucna, protože ji odtud vypuzuje nuda.*“⁵¹⁸

Oné téžavé nestálosti (Komenského kvaltování) dodává naše doba novou podobu ve formě deficitní ekonomiky, která je neustále na hraně přehřívání. Pokud je imperativem doby maximální růst, a to za každou cenu, pak spočinutí není možné a vseje o několik řádů závažnější, než bylo o jednu generaci před námi. Ono vytracení smyslu z každodennosti, ona „*nuda obřích rozměrů*“ pak dle Patočky ústí v potřebu *orgiacity*, tedy jakési univerzální uvolnění v happeningu. Vyprázdňení každodenní umírněnosti nás vyhání z našich příbytků-nikoli-však-domovů na orgiastické přehánění, kde neznáme míry. I toto Patočkově vysvětlení dialektiky lidského jednání je možno aplikovat na příčiny současné krize: příliš velký spotřební večírek na úkor dluhu.

Determinismus - v jednoduchosti není krása

Mám za to, že doba současná se vrací k člověku - a s ní by měla i ekonomie. Jak předpověděl Keynes: „*Není daleko den, kdy ekonomické problémy ustoupí do pozadí, kam patří, a naše hlavy i srdce se budou znovu zabývat tím, co má skutečně smysl - otázkami života, lidských vztahů, stvoření, jednání a víry.*“

Devatenáctému století dominoval determinismus, tedy přesvědčení, že vývoj světa je dán jeho současnými a předchozími stavy. Pro determinismus je obtížné vyrovnat se s nahodilostmi, náhodnostmi, spíše si tyto

⁵¹⁶ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii i dějin.* str. 101.

⁵¹⁷ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii i dějin.* str. 98.

⁵¹⁸ Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii i dějin.* str. 98.

^{5.9} Keynes, J. M.: *First Annual Report of the Arts Council (1945-1946).*

jevy vysvětluje neznalostí příčin těchto jevů. Newtonovská fyzika je symbolem determinismu. Kvantová fyzika determinismus notně oslabil, ale v ekonomii zůstává pevně zakotven. Vyjádření světa jako soustavy rovnic s počátečními podmínkami a víra, že vyhneme-li se externím šokům, pak můžeme popsat vývoj světa do nekonečna, je typická hlavně pro neoklasickou ekonomii.

Shone o deterministickém pojetí ekonomie píše: „*Takový ekonomický systém je ahistorický, což znamená, že pokud by se proměnné v systému vrátily do svých počátečních stavů, celý systém by se dal zcela obrátit. V takovém systému nehraje historie roli. Z ekonomického pohledu můžeme říct, že rovnováha v systému vůbec nezávisí na čase či době.*“⁵²⁰

Ekonomické systémy ovšem nejsou předvídatelné nebo jsou předvídatelné špatně. Determinismus tedy do ekonomie příliš nepatří a je to jeden ze zásadních rozdílů mezi ní a newtonovskou fyzikou. Bohužel očekávání laické veřejnosti jsou odlišná. Se svými tlustými knihami, rovnicemi a derivacemi, Nobelovými cenami a tituly z prestižních univerzit musí být přece ekonom schopen například říct, kdy krize skončí a jaké prostředky - léky - použít, aby skončila co nejdříve. Jenže to je velký omyl. Za prvé ekonomie je stále jen obor společenský, nikoli, ač se tak občas stále tváří, obor deterministický. Jakékoliv závěry, které jsme učinili v minulosti, nemusí platit, pokud se dostatečně změní podmínky, instituce či lidské chování.⁵²¹

Mnoho ekonomů (a podstatná část laické veřejnosti) dnes zužuje ekonomii na ekonometrii, která stále pracuje s deterministickým pojetím světa, a to dokonce i ta stochastická.⁵²²

Ekonomie se dlouho neuměla vyrovnat s nelineárním chováním společensko-ekonomického systému. Po dlouhou dobu byla linearita inherentně zakotvena v ekonomické vědě, ačkoliv tento předpoklad byl vzdálen od reality. Původní vysvětlení, že nelineární (nebo později neperiodické) chování ekonomiky je způsobeno pouze exogenními šoky, nebylo dostatečné. Svět se totiž nechová jako lineární systém ze své podstaty. A tato podstata

Shone, D.: *Economic Dynamics. Phase Diagrams and Their Applications*, str. 286.

Z tohoto pohledu je třeba podotknout, že bohužel neexistuje žádná vědecká metoda, jak obhájit, že ku příkladu komunismus nemůže nikdy fungovat. I kdyby byl schopen komunista uznat, že jeho systém nikdy nefungoval, může stále tvrdit, že podmínky se změnily a tentokrát se to již vydaří.

V principu se ekonometrie snaží dostat veškerou nedeterministickou, náhodnou složku do reziduí.

způsobí, že výsledkem může být neperiodické nebo snad chaotické chování. Jak píše Shone: „*Pro lineární systém nemá malá změna parametru žádné dopady na kvalitativní chování systému. V nelineárním systému může mít i nepatrná změna dalekosáhlé důsledky pro celý tento systém.*“⁵²³

Položme si otázku, zda tato nepatrná změna nenastala během současné ekonomické krize. Pokud ano, jaké to může mít důsledky pro náš ekonomický systém? A můžeme tyto důsledky vůbec předvídat?

Nelineární systémy - tedy i systém ekonomický - mohou, jak už jsme zmínili, vést k chaotickému chování. Což vůbec neznamená, že je svět v chaosu neustále, ačkoliv to tak mnohdy na první pohled vypadá. Naopak, po většinu času je ekonomický systém veden řádem. Stvořený svět má *řád* a nikoliv *ne-řád*, chaos. Starý řád může být zbořen, nastává chaos, z něhož může vyrůst nový řád. To je makro-princip kreativní destrukce, způsob žití Urobura, povstávání Fénixe z popela a princip veškerých přechodů na vyšší úroveň.

Pochopíme-li přítomnost chaosu v našem systému, pak se musíme ptát, zda jsou hospodářské cykly (a tedy i ten, který nyní prožíváme) způsobeny jen vnějšími šoky, anebo zda existuje nějaká inherentní vlastnost systému, která způsobuje hospodářský cyklus. Ani na tomto se ekonomové neshodnou. Zatímco klasická ekonomie předpokládá, že ekonomika je v zásadě asymptoticky stabilní,⁵²⁴ nová keynesiánská ekonomie zase věří, že systém je inherentně nestabilní. Opět nelze nalézt jednoznačnou odpověď. Můžeme však prohlásit, že akceptujeme-li přítomnost chaosu v systému - a jejen málo ekonomů, kteří by tvrdili, že současná krizová situace je nějak zásadně stabilní, že byla předvídatelná. Pak ovšem jen stěží můžeme predikovat vývoj systému, ekonomiky. Předpověď tak může být nejen bezcenná, ale mnohdy i nebezpečná.

Současná krize však vnáší do společensko-ekonomického systému velké prvky nestability, nejistoty⁵²⁵ a projevuje se zajímavými úkazy.⁵²⁶ Zdá se,

⁵²³ Shone, D.: *Economic Dynamics. Phase Diagrams and Their Applications*, 2nd Edition. Cambridge University Press, str. 15.

⁵²⁴ V tomto smyslu vnímáme asymptotickou stabilitu jako systém, který v dlouhém období dosahuje rovnováhy. Vice Shone, D.: *Economic Dynamics. Phase Diagrams and Their Applications*.

⁵²⁵ Člověk jak známo chová se jinak za situace jisté a jinak za situace nejisté. Zvýšená nejistota může například vést ke snížení sklonu k riziku.

⁵²⁶ Stojí možná za zmínku, že jedni z mála, kteří se ze současné krize těší, jsou právě teoretičtí ekonomové. Jak

že ekonomické (a jiné) *modelové proroctví* funguje „dobře“, pokud se realita chová podle modelů (tedy neodchyluje se příliš od minulých pozorování, na kterých jsou modely postavené). Pokud se budoucnost chová podobně jako minulost, budou modely poskytovat spolehlivé výsledky. Nebo ještě lépe, pokud je změna změny předvídatelná, potom budou výsledky relativně dobré. Predikovat změny je mnohem obtížnější než předpovídat trendy ve stabilním prostředí. Proto se v současné krizi na otázku „kdy skončí?“ mnohdy hledají odpovědi v tzv. měkkých datech, jako jsou nejrůznější indexy spotřebitelské nálady a podnikatelského klimatu, a nikoli v tvrdých ekonomických modelech, postavených na zpožděných údajích.

V matematické praxi to vypadá tak, že pokud dojde v jinak hladké funkci k zlomu, nemůžeme zde derivovat. Jinými slovy, pokud je změna jednoduchá a uspořádaná, můžeme budoucí vývoj předvídat a změnu (život) funkce umrtvíme jednou derivací. Pokud je však funkce byť mírně „zlomená“ a změna změny není hladká a spojitá, nemůžeme o změně v daném bodě říci nic, protože jsou v ní všechny směry zároveň. Ani čistá matematika tedy nedokáže určit směr změny, pokud je změna zlomová a neopisuje minulý vývoj.

Platon a Google: od hmoty k emancipaci tvořivého ducha

Platon kdysi rád hovořil o oproštění ducha od hmoty. Materiálního je dobré se zbavovat a člověk se má věnovat, je-li to jen trochu možné, věcem duchovním a duševním. I samotná práce byla vyhrazena pro nejnižší třídy; naopak třídy vyšší se dle filosofa měly věnovat abstraktním úvahám ve světě idejí. Tolik Platon. Kdybychom však měli do jedné věty shrnout vývoj hospodářství naší civilizace, dali zřejmě bychom Platonovi za pravdu: naše výroba se čím dál víc oprostňuje od hmoty. Západní svět toho už moc materiálního nevyrobí.

Nejbohatší země jsou živý zejména ze služeb, zatímco zemědělství a tovaryň se stěhují do zemí, které nejsou tak vyspělé a kde je levněji. Světové

již bylo zmíněno, falsifikace v ekonomické vědě probíhá povětšinou skrze pozorování a zkoumání historie. Ve svobodné společnosti naštěstí nelze dělat pokusy s celým systémem, takže krize je jedinečnou příležitostí, jak prokázat nebo vyvrátit určité jevy. Nehledě na to, že i knihy s ekonomickými tématy se prodávají lépe během ekonomického propadu než ve stádiu blahobytu.

hospodářství se přesouvá od vyrábění věcí do stále abstraktnějších poloh. I Česká republika vytváří téměř 60 procent svého HDP ve službách. Nejlépe je tento posun vidět při srovnání tří generací legendárních titánů: IBM, jehož místo na slunci poté převzal Microsoft, který je nyní nahrazován svým mladým rivalem Googlem. IBM stále vyráběl sice sofistikované, ale přesto materiální (kovové a plastové) zboží (počítače). Zbožím Microsoftu je software, což je samo o sobě dost abstraktní, ale produkt lze aspoň zabalit do krabice, prodávat a chránit copyrightem. Google však dovádí abstraktnost o další krůček dále a na rozdíl od Microsoftu zákazníkům už ani vůbec nic neprodává. Google vydělává na tom, že obsadil a uhájil ústřední časoprostorový komunikační uzel či křižovatku.

Pokud bychom měli označit pomyslný středobod internetu, vsudypřítomné abstraktní pavučiny informací a zábavy, mohl by jím docela dobře být právě Google. Funguje jako brána k chaosu internetu s trilionem gigabytů informací, kterých se potřebujeme zbavit, protože hledáme jen jednu jedinou. Brána samotná je přitom prázdná, až na jediný řádek, který sami vyplníme. Řeceno slovy Mistra Eckharta,⁵²⁷ Google nás zbavuje všeho NE, co na internetu nechceme. Google nás zbavuje každého NE v chaosu internetu, zbavuje nás všeho, co není hledaná informace.

Microsoft se snaží zabránit užívání svých produktů lidem, kteří nezaplatili. Žije z prodeje exkluzivity. Google to vnímá opačně: čím více lidí ho používá, tím lépe. Právě kvůli tomu nabízí zdarma skoro všechny služby, které Microsoft prodává ve svém balíku Office. Úložné místo je také zdarma. Textový editor umí opravit i češtinu. Microsoft se bojí spontaneity, a proto si hlídá svůj zdrojový kód; programy mohou upravovat jen zaměstnanci Microsoftu. Google naopak ze spontaneity žije. Dobrým příkladem je server YouTube, jež Google převzal. Kdo by kdy věřil, že na spontánním sdílení a promítání domácích videí se dá vydělat tolik peněz?! Tyto služby dnes plní roli veřejného statku, k němuž má přístup téměř každý.

Google si zakládá na designu a image, podařilo se mu vytvořit svou vlastní subkulturu (srovnejme s pověstí Microsoftu). Prostředí firmy připomíná spíš dětské hřiště než kancelář - místo židlí závěsné houpačky nebo nafukovací barevná křesla, místo schodů kluzačky a hasičské tyče,

⁵²⁷ Sokol J., *Mistr Eckhart a středověká mystika*, str. 222.

po zemi se válí míče a velké kostky. Hrát si v práci je doporučeno, nosit kravatu nikoli.

Podobně i průmyslová výroba musí pomalu rezignovat na snahu oslovit jedním výrobkem co největší masu zákazníků, zajímá se o potřeby individuálních lidí a ne o jejich nepotřeby. Výroba uniformního zboží typu one-size-fits-all ztrácí důležitost a přesouvá směrem na východ od Evropy. V Evropě se vytvářejí nové, zcela nečekané trhy, kde se výrobky šíjí lidem na míru a kdy důležitější než samotný produkt je jeho originalita, jedinečnost a vztah prodávajícího se zákazníkem. Továrny se z Evropy brzy odstěhují. Zbylá podnikavost se zaměří na design, individuální přístup. Právě proto je stránka Google prázdná, dokud šíjí uživatel nedefinuje sám.

Proč je tato úvaha důležitá pro ekonoma nebo kohokoli, kdo se zamýšlí nad naší dobou? Protože ukazuje, kam kráčí budoucnost výroby. Přesouvá se do vyšších pater abstrakce a stává se i lidštější. Pro Google je nejdůležitější vlastností kreativita, nápad a hravost. Tomu odpovídá i atmosféra jeho pracovního prostředí. V minulosti byla důležitá strojovost, strojenost, serióznost, technické a exaktní myšlení - jenže toto vše se během několika málo let přestěhuje do Indie a Číny.

Nietzsche pojímal tři stádia vývoje lidského ducha. Prvním je velbloud (*po těžkém a nejtěžším volá jeho síla ...a nákladem obtěžkán pospíchá na poušť*). Druhým je lev (*svobodu chce si ukořistiti a pánem býti ve své vlastní poušti. Svého posledního pána si tu vyhledá: chce se znesvářit s ním i se svým posledním bohem, o vítězství chce se rvát s velkým drakem*). A třetím je dítě (*je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano... svůj vlastní svět si zbuduje*).TM

Pokud je toto (často přehlížené) zamyšlení, ke kterému má velice zajímavý komentář Tomáš Halík,⁵²⁹ aplikováno na dějinnost a nikoli jen osob-

⁵²⁸ Nietzsche, F: *Tak pravil Zarathustra*, str. 35-37.

⁵²⁹ Nietzsche podal v Zarathustrově řeči *O třech proměnách* klíč k smyslu svého díla, který mnozí přehlédli. Rozznává tři přístupy k životu: stádium velblouda, který je hrdý na svou askézi, na to, že „hodně unese“ a umí se sklánět a klečet; stádium lva, který se rve o svou svobodu, vůle, která neuznává žádné „měl bys“ a „musíš“, ale proti němu klade hrdé „já chci“. Mnozí čtou Nietzscheho jako hlasatele této „lvi morálky“, a jeho patetická, často nabubřelá rétorika k tomu silně svádí. Ale v této kapitole z knihy *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche jasně říká, že lev není koncem cesty, jsou věci, které ani lev nesvede. Je třeba třetí proměny - ze lva se musí stát dítě. Dítě je symbolem radikálně nového počátku, nevinnosti, zapomenutí (odpuštění?), projevuje se hrou, v níž říká životu „posvátné ANO“. Motiv hrajícího si dítěte jako cíle duchovní cesty je pozoruhodný, vyvolává v nás gejzíry asociací, včetně oněch pasáží u mystiků, Eckharta a Angela Silesia, kteří vidí Boha jako dítě, hra jící si se světem. Čtenáři Nietzscheho byli často příliš fascinováni vizí „nadčlověka“ jako příštího, konečného

ní vývoj psychologie ducha, pak tato tři období jistě každému připomenou období před osvícenstvím (doba velblouda), a po pyšně-rvavé vědecko-průmyslové době lva dost dobře možná nastává v době postmoderní doba dítěte. Doba, kdy získává na vehemenci zábavní průmysl, lidem již nejde o přežití či živobytí, ale problémem (byť si to mnozí neuvědomují) se stává přebytek. Kdy naše civilizace již není existenčně ohrožena žádnou jinou, kdy se klíčovou vlastností stává tvořivost a kdy dominantní produkce je abstraktní.

Budoucnost není, co bývala

Prolétli jsme dějinami ekonomického smýšlení od jeho samotného začátku až po jeho současnost. Nabízí se shrnutí, vypíchnutí toho důležitého. To je nelehký úkol, ale pokusme se alespoň načrtnout, co se zde chtělo říci.

Zdá se, že by současná ekonomie a s ní i hospodářská politika měla mnohé nové opustit a naopak k mnohému starému se navrátit. Měla by opustit onu neustálou společensko-ekonomickou nedostatečnost a znovuobjevit roli dostatečnosti, spočinutí a vděku za to, co máme. Máme toho skutečně hodně, z materiálního a ekonomického hlediska nejvíce v dějinách západní řecko-židovsko-křesťanské civilizace. Měli bychom opustit onu materiální rozmazanost a přílišný důraz na štěstí, které mám může ekonomický blahobyt poskytnout.

Hospodářská politika sledující tento cíl se totiž nutně stává procyklickou a nabírá tak dluhy za dob hubených i bohatých. Krize se tak stávají mnohem horšími, než by musely být, kdybychom na svých bedrech toto břímě dluhu neustále nenosili. Dluhy je třeba splatit, a to dříve, než nás zasáhne krize další a nalezne nás nepoučené a rozmazané. Je třeba opustit přesofistikovanost našich matematických modelů, které dokáží do posledního milimetru vypočítat cosi, co často bývá zcela irrelevantní.

stádia transcendence současného typu lidství. Ale cílem pro Nietzscheho není „plavá bestie“ - ona strašná karikatura Nietzscheho myšlenky - nýbrž daleko spíš svoboda hravé nevinnosti, vyslovující „posvátné ANO“. Napadá mne, že osobní tragédie autora *Zarathustry* možná spočívá v tom, že sám se zřítíl z onoho úzkého mostu, který vede mezi lvem a dítětem. Nenastal čas přeložit Nietzscheho touhu po novém lidství z jazyka lva do jazyka dítěte? Nepoznamenal kdesi Dietrich von Hildebrandt, že Nietzscheho je třeba číst od počátku až do konce jako radikálního protestantského kazatele, který se ovšem nehodí do kontextu polutherského evangelického církevnictví, nýbrž patří k těm silným archetypům mysticko-reformního křesťanství, jakým byli Eckhart a Luther? Halík, T.: *Co je bez chvění, není pevné*.

Vjedné písni se zpívá, že pravidla a zákony tvoří právníci a básníci. Básníci (v širokém slova smyslu) dávají pravidlům smysl a ducha, právníci jim dávají formu a literu. Podobně tak možná můžeme říci, že dobrým ekonomem může být buď dobrý matematik nebo vynikající filosof. Zdá se mi, že jsme dali příliš velkou roli právníkům a matematikům na úkor básníků a filosofů. Směnili jsme až příliš mnoho moudrosti za exaktnost, příliš mnoho lidskosti za matematizovatelnost. Připomíná to dopodrobna vystavenou slonovinovou věž, která však stojí na vratkém základu z písku. Ne nadarmo se v jednom podobenství hovoří o tom, že moudrý stavitel dbá více na základy než na barokní výzdobu špiček věží stavby. Až přijde děšť, chrám se nezboří jako domeček z cukru.

Mluvíme-li o věžích, není pomatení vědních jazyků a neschopnost porozumění mezi jednotlivými obory také důsledkem toho, že se každý z nich vyšplhal do příliš závratných výšin, kde bývá pusto, a opustil nížiny, kde sice není tak precizní výhled do dálek, ale zato tam žijí lidé? Není pomatení vědních jazyků podobno tomu, co se kdysi stalo při stavbě věže Babylónské? A není lepší - jak se mnohdy říká - mít zhruba pravdu než se přesně mýlit?

Kdybychom ubrali na naši sofistickovanosti a hovořili jasně a srozumitelně, byť jednodušeji, snad bychom si rozuměli více. A více si uvědomili, jak moc se ony osamostatněné obory navzájem potřebují k tomu, aby stavba byla pevná. Není to všechno tak trochu tím, že se ekonomie (a třeba i jiné obory) příliš vzdálila světu živých a vytvořila si dokonalé modely, které žijí v mrtvém světě a kterým málokterý smrtelník rozumí?

Pokud jsem psal o tom, co bychom měli opouštět, nasnadě je otázka, k čemu bychom se měli vracet. Zde se odpovídejví následující: sestoupit ze slonovinové Babylónské věže dříve, než bude pomatení jazyků (nikdo nikomu a ničemu nerozumí) zcela dokonáno.

Kdo bruslí na hraně, nesmí se divit, že se o onu hranu pořeže. Kdo létá příliš vysoko a příliš blízko slunci, jako onen bájný Ikaros, nesmí se divit, že si občas spálí křídla a jeho pád je tím hlubší, čím výše předtím létal. A my jsme bruslili příliš dlouho na hraně, která byla velmi ostrá. Ztratili jsme cit a soudnost, když se s každým milimetrem blíže hraně, s každým mávnutím křídel směrem do výšin stále nic nedělo. Bruslit a létat přiměřeně nám nestačilo, teď však nastal čas vrátit se do bezpečných a příjemných výšek.

Podobně bychom se měli vrátit zpět k základům ekonomie do dob, kdy uměla barvitě promlouvat k lidem. Nehaním pokrok, který věda mezitím učinila, aleje na pováženou, že již nebyla schopna hovořit k člověku. Jako ekonomové si stále musíme opakovat, co víme a co nevíme. Víme toho mnoho, ale není pochyb, že více toho stále nevíme a asi nikdy vědět nebudeme.

Měli bychom si uvědomit, že světu je tak propojený, že unese-li voda malý kus kamení, ubude tím kousek břehu, na kterém všichni stojíme. Proto se neptejme, komu z nás zvoní hrana, protože při každém malém utrpení zvoní nám všem. Pojďme se s Johnem S. Míliem vrátit zpět k základům utilitární ekonomie, jejímž jádrem není a nikdy být neměla maximalizace soukromého užitku, ale užitek celku. Příliš bujařejeme odběhli od těchto principů morálky, na kterých měla ekonomie stát. Odpoutala se i hospodářská politika a dluhová psychóza ve formě obřího dluhu je toho výsledkem. Než se vydáme hledat nové horizonty, je čas na ekonomické *retro*. Koneckonců pokud matematik odhalí chybu ve výpočtech, nepokračuje v nich. Tim by chybu nezastřel, ani nevyřešil. Musí se vrátit do bodu, kde k chybě došlo, opravit ji a až pak počítat dál.

Poučení v krizi je zdá se naše jediná naděje. V časech dobrých totiž není vhodná doba na zpytování a reflexi, natož na jakousi *změnu cesty* v duchu původního smyslu slova *pokání*. To v krizi se zjevuje pravda. Často ve své nehezke nahatosti (králje nahý!), ale zato ve vši vehementnosti.

Tato krize totiž není jen ekonomická či spotřební. Je mnohem hlubší. Naši době chybí přiměřenost. Je třeba odvyknout si od spotřební drogy tak, jak si od ní odvyká závislý člověk. O tom, že to nebude snadné, nepanují žádné pochyby. Zili jsme příliš dlouho a beztréstně na dluh nejen finanční, ale i ekonomický, znevažována byla politická zodpovědnost a ke třetímu světu jsme se chovali až s příliš velkou dávkou krutého cynismu. I to je náš dluh.

Pojďme se poučit i co se týká společného působení. Nemám na mysli jen integraci evropskou či atlantickou, ale i větší angažovanost vůči chudším zemím. Krize nám dává příležitost se semknout a se společnou hrozbou bojovat spolu ... nebo se navzájem pohádat do krve. Je jen na nás, kterou cestu zvolíme.

Pojďme se poučit i co se týče národohospodářství. Je třeba vylepšit zabudovanou logiku svůdné dluhovosti veřejných financí, které jsou v posledku

financemi nás všech a budoucích generací. Pojďme ustát v tom honu na stále více neuvěřitelný nárůst bohatství, který jde až do takových krajností, že si ho necháváme uměle podporovat skrze dluhová anabolika.

A v neposlední řadě, pojďme se vrátit k etice ekonomie. Tedy tam, kde ekonomie vznikla, kde se rodila a kde byla první desítky let svého života hýčkána. Říká se také, že sytý hladovému nevěří, a ani my jsme na skutečný hlad dlouho nevěřili. Nyní, když máme jen slaboučký odvar utrpeníčka, snad budeme věřit více skutečnému hladu nejchudších zemí.

Nevolám zde po návratu k přírodě či k přirozenému stavu věcí, nevybízím k odříkání či odmítání materiálního. Materiální má svou roli a je to jedna z mnoha studnic štěstí (nikoli však jediná, jak se poslední dobou tváříme). Volám po tom, abychom si uvědomili vlastní nasycenost; volám po tom, aby si uvědomili, že musíme být vděční za to, co máme. A máme toho opravdu hodně.

Jsmenatolik bohatí a silní, že nemáme vnějších omezení. Překonali jsme je téměř všechny a dlouho jsme si mohli dělat, co se nám líbilo. To, že jsme s touto svobodou v minulých letech nevykonali příliš mnoho dobrého, je smutné zjištění. Musíme se ovládat sami, bez jakéhokoli vnějšího materiálního, politického či etického příkazu. Ne nadarmo se kdesi ve Starém zákoně píše, že *„muž, který se umí ovládat, je lepší než dobyvatel měst“*.⁵³⁰

⁵³⁰ Přísloví 16,32.

Literatura:

- Akvinský, T.:** *De regno ad regem Cypri - O království ke králi kyperskému*, Ústav filosofie a religionistiky filosofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 1994
- Akvinský, T.:** *Summa proti pohanům (I - IV)*, Matice cyrilometodějská s. r. o. - pracovní vydání. Olomouc, 1993
- Anzenbacher, A.:** *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994
- Anzenbacher, A.:** *Úvod do filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991
- Aquinas, T.:** *The Summa Theologica (I-III)*, Encyklopaedia Britannica, inc, Chicago, London, Toronto Geneva 1952; Translated by Fathers of the English Dominican Province
- Archibald, K.:** *The Concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas*, in Paula Sigmunda, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Norton critical editions, New York - London 1988
- Arendt, H.:** *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958
- Aristoteles:** *Etika Nikomachova*, Jan Laichter, Praha 1937
- Augustin:** *Vyznání*, Kalich, Praha 1997
- Bayet, A.:** *Morálka a věda*, Nakladatelství volné myšlenky 1936
- Becker, G.-.** *Altruism in the Family and Selfishness on the Market*, in **Zamagni, S.:** *The Economics of Altruism*, The international library of critical writings in economics, pages 209-223, Vermont 1995
- Becker, G.i.** *Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology*, in Journal of Economic Literature, Volume XIV., September 1976 also in **Zamagni, S.:** *The Economics of Altruism*, The international library of critical writings in economics, pages 321-330, Vermont 1995
- Beckett, S.:** *Waiting for Godot*, Grove Press, New York 1954
- Bell, D.:** *Kulturní rozpory kapitalismu*, Slon, Praha 1999
- Berkeley, G.:** *Pojednání o základech lidského poznání*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1995

- Bhawati, J.:** *In Defence of Globalization*, Oxford University Press, New York 2004
- Bible**, New International Version
- Buber, M.:** *Já a Ty*, Votobia, Praha 1996
- Buber, M.:** *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997
- Buchanan, J. M.:** *Markets, State and the Extent of morals*, AER, Vol. 68, No 2, 1978
- Buchanan, J. M.:** *Property as a Guarantor of Liberty*, The Locke institute, Cambridge 1993
- Buchanan, J. M.:** *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*, The University of Michigan Press, Michigan 1991
- Buchanan, J. M.:** *The limits of liberty - Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1975
- Buchanan, J.:** *A Contractarian paradigm for Applying Economic Theory*, AER, Vol. 62 No. 2, 1975
- Bunyan, J.:** *Pilgrims Progress*, Pub By Gr, [S.I.] 1984
- Burgess, A.:** *Mechanický pomeranč*, Volvox Globator (1992)
- Caldwell, B. J.:** *Beyond Positivism, Economic Methodology in the Twentieth Century*, Routledge, London and New York 1994
- Cepl, V.:** *Law Enforcement and Business Ethics*, 4th John T. Garrity Conference Brochure - Succeeding in Business Ethically, Prague 2001
- Coase, R. H.:** *Essays on Economics and Economists*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994
- Cobb, J., Griffi n, D. R.:** *Process Theology: An Introductory Exposition*, Christian journals limited, Belfast 1977
- Commons, J.R.:** *Institutional Economics: Its Pláče in Political Economy*, Transaction Publisher, New Brunswick 2005 (originally published in 1934)
- Descartes, R.:** *Principy filosofie*, Pravda, Bratislava 1987
- Eckhart:** *Mistr Eckhart a středověká mystika*, uspořádal Jan Sokol, Vyšehrad, Praha 2000
- Eliade, M.:** *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymeneh, Praha 1993
- Eliade, M.:** *The sacred and the profane; the nature of religion*, Harcourt, Brače, New York 1959

- Elster, J.:** *Alchemies of the Mind - Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Engliš, K.:** *Věčné ideály lidstva*, Vyšehrad, Praha 1992
- Etzioni, A.:** *Morální dimenze ekonomiky*, Victoria Publishing, Praha 1995
- Fajkus, B.:** *Současná filosofie a metodologie vědy*, Filosofie - nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha 1997
- Falckenberg, R.:** *Dějiny novověké filosofie*, Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, Jan Laichter, Praha 1899
- Feyerabend, P. K.:** *Rozprava proti metodě*, Aurora, Praha 2001
- Feyerabend, P. K.:** *Věda jako umění*, Ježek, Praha 2004
- Fiala, R.:** *Katolicismus a politika - o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDL), Brno 1995
- Force, R.:** *Self-interest before Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 2003
- Frank, R.:** *Mikroekonomie a chování*, Svoboda, Praha 1995
- Frank, R. H.:** *Passions within Reason - the strategic role of Emotions*, W. W. Norton & Company, New York & London 1988
- Friedman, M.:** *The Role of Monetary Policy*, *The American Economic Review*, Vol. LVIII, No. 1, 1968
- Fukuyama, E.:** *Trust*, Free Press Paperbacks, New York 1995
- Gaarder, J.:** *Sofiin svět - román o dějinách filosofie*, Knižná dílna Timotej, Praha 1995
- Gaede, E. A.:** *Politics and Ethics, Machiaveli to Niebuhr*, University Press of America, Lanhan, London 1983
- Garcia-Mata, C., Shaffner, F.I.:** *Solar and Economic Relationships: A Preliminary Report*, *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 49, No. 1, 1934
- Green, D.:** *Adam Smith a sociologie ctnosti a svobody*, in *Prostor*, VII, number 28, Praha 1994
- Halík, T.:** *Co je bez chvění, není pevné: labyrintem světa s vírou a pochybností*, Nakl. Lidové noviny, Praha 2002
- Hare, M. R., Barnes, J., Chadwick, H.:** *Zakladatelé myšlení: Platon, Aristoteles, Augustinus*, Svoboda, Praha 1994

- Hayek, F. A.:** *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London 1978
- Hayek, F. A.:** *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia, Praha 1994
- Heffernanová, J.:** *Tajemství dvou partnerů*, Argo, Praha 2008
- Heilbroner, R. L.:** *The Worldly Philosophers*, Simon and Schuster, New York 1953
- Hicks, J.R.:** *Mr. Keynes and the „Classics”; A Suggested Interpretation*, *Econometrica*, Vol. 5, No. 2, 1937
- Hobbes, T.:** *Leviathan*, Macmillian Publishing Company, New York / London 1962
- Holman, R. et al.:** *Dějiny ekonomického myšlení*, Nakladatelství C.H. Beck, Praha 1999
- Holman, R.:** *Dějiny ekonomického myšlení*, Liberální institut, Praha 1994
- Holman, R.:** *Dějiny ekonomických teorií*, C. H. Beck, Praha 2005
- Holman, R.:** *Finanční turbulence a role centrální banky - Americká finanční krize, Hrozba pro světovou ekonomiku?*, Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2008
- Holman, R.:** *Vývoj ekonomického myšlení*, Liberální institut, Praha 1994
- Hume, D.:** *An enquiry concerning the Principles of Morals*; in *Hume Selections*, edited by Charles W. Hendel, Charles Scibner's Sons, New York 1955
- Hume, D.:** *Essays Moral Political and Literaty*, Edited by Eugene F. Miller, LibertyClassics, Indianapolis 1987
- Hume, D.:** *Zkoumání o lidském rozumu*, Svoboda, Praha 1996, translated from *An Enquiry Concerning Human Understanding*.
- Hurtado-Prieto, i.:** *Adam Smith and the Madevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of „Dr. Mandeville's Licentious System ”* unpublished preliminary version 2004
- Husserl, E.:** *Kartesianské meditace*, Nakladatelství Svoboda - Libertas, Praha 1993
- Hutcheson, F.:** *Remarks upon the Fable of the Bees*, (1750)
- Huxley, A.:** *Konec civilizace*, Horizont, Praha 1970
- Chadwick, H.:** *Zakladatelé myšlení*, Svoboda, Praha 1994
- Chesterton, G. K.:** *Svatý Tomáš Akvinský*, Krystal OP, Praha 1993

- Jung, C. G.:** *Obraz člověka a obraz Boha, Výbor z díla svazek IV*, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2004
- Jung, C.G.:** *Slova z duše*, Vyšehrad, Praha 2001
- Jung, C. G.:** *Symbol a libido, Výbor z díla svazek VII*, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2004
- Kameníček, J. - Kouba, K.:** *Trh versus plán*, Karolinum, Praha 1992
- Kant, I.:** *Introduction to the Metaphysic of Morals*, translated by W. Hastie 1785
- Kant, I.:** *The Metaphysical Elements of Ethics*, translated by Thomas Kingsmill Abbott, 1780
- Kerkhof, B.:** „*A Fatal Attraction ? Smith 's Theory of Moral Sentiments and Mandeville's Fable*" v *History of Political Thought* edice 16 kniha 2, Imprint Academie, Exeter 1995
- Keynes, J.M.:** *Essays in Persuasion*, New York: W. W. Norton & Co., 1963
- Keynes, J.M.:** *First Annual Report of the Arts Council (1945-1946)*
- Keynes, J.M.:** *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Braće, New York, 1936
- Kirk, R.:** *Heaven upon Earth and Characters of Virtues and Vices*, Rutgers Univ. Press, New Jersey 1948
- Klusoň, V:** *A Word of Economic Responsibility, Politická ekonomie*. Praha 2005
- Klusoň, V:** *Institute a odpovědnost: k filozofii ekonomické vědy*, Praha 2004
- Klusoň, V:** *Návraty dr. Bernarda Mandevilla aneb počestní darebové v ekonomické transformaci, Politická ekonomie*, Praha 2004
- Knight, F. H.:** *Ethics and the Economic Interpretation*, Quarterly Journal of Economics 36 (May 1922)
- Kohák, E.:** *Dopisy přes oceán*, Státní pedagogické nakl., Praha 1991
- Kohler, J.:** *Tajemný Zarathusta - biografie Friedricha Nietzscheho*, Votobia, Praha 1995
- Kohout, R.:** „*Historie jednoho dogmatu*" 9. 3. 2009 publikováno na aktualne.cz
- Komenský, J. A., Beneš, J.:** *Clamores Eliae = Křiky Eliášovy: výbor, Primus, Praha 1992*

- Komenský, J. A.,:** *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, Svoboda, Praha 1992
- Komenský, J.A., Škarka, A.:** *Dílo Jana Amose Komenského, sv. 18., Prima philosophia-Judicium de Responsione Serarii-Unum necessarium-Janua rerum reserata-Triertium catholicum, Academia, Praha 1975*
- Komenský, J. A., Steiner, M.:** *Dveře jazyků otevřené. Smil, sv. 1., Paseka, Praha 2003*
- Komenský, J. A., Demel, K., Chovanec, K., Maleček, R.:** *Labyrint světa a ráj srdce, to jest: Světél vymalování, kterak v tom světě a věcech jeho všechněch nic není než zmatení a motání, Nadační fond Pražský podzim, Praha 2003*
- Komenský, J. A.:** *Obecná porada o nápravě věcí lidských I-III, Praha, Svoboda 1992*
- Komenský, J. A.:** *Panarthosia XXV, 10, Obecná porada o nápravě věcí lidských III, Praha, Svoboda 1992*
- Komenský, J. A.:** *Veškeré spisy Jana Amosa Komenského, svazek XV, Listové do Nebe, upravil Prof. Dr. Jan V. Novák, Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě, Brno 1910*
- Kundera, M.:** *Nesmrtelnost*, Atlantis, Praha 1996
- Kundera, M.:** *Směšné lásky*, Atlantis, Praha 1996
- Lacey, A. R.:** *A Dictionary of Philosophy, third edition*, Routledge, London and New York 2000
- Lewis, C. S.:** *The Four Loves*, Fount Paperbacks, London 1960
- Liesman, K., Zenaty, G.:** *O myšlení - úvod do filosofie*, Votobia, Praha 1994
- Locke, J.:** *Of Civil Government; two treatises*, J.M. Dent; London, Toronto, New York 1924
- MacIntyre, A.:** *A Short History of Ethics*, Reutledge & Kegan Paul Ltd. London 1995
- Mandeville, B.:** *The Fable of the Bees: or, Priváte Vices, Publick Benefits*, London 1714, citace z reedice Middlesex 1970 s úvodem od P. Harta
- Mankiw, N.G.:** *Zásady ekonomie*, Grada Publishing, Praha 1999
- Marek, F., Zapletal, Š.:** *Filosofická čítanka*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1971

- Mejstřík, M.:** *Cultivation of Financial Markets in The Czech Republic*, Karolinum, Praha 2004
- Mentha, J. K.:** *Rhyme, Rhythm and truth in Economics*, Asia Publishing house, London 1967
- Milí, J. S.:** *Utilitarianism*, Heckett Publishing Company, Indianapolis 1979
- Miéville, Ch.:** *Nádraží Perdido*, Laser, Plzeň 2003.
- Mini, P. V.:** *Philosophy and Economics, The origins of Development of Economic theory*, The University Press of Florida, Gainesville 1974
- Mlčoch, L., Machonin, R., Sojka, M.:** *Economic and Sociál Changes in Czech Society after 1989 (an alternativě view)*, Charles University In Prague, Karolinum, Praha 2000
- Mlčoch, L.:** *Institucionální ekonomie*, Karolinum, Praha 1996
- Mlčoch, L.:** Jaký model pro český kapitalismus? In Potůček, M.: *Česká společnost na konci tisíciletí I.*, Karolinum, Praha 1999
- Mlčoch, L.:** *Kultura a podnikání*, Hospodářské noviny, 12.1.2001
- Mlčoch, L.:** *Moc slova*, Karolinum, Praha 2002
- Mlčoch, L.:** *Peníze nebo život?*, in Prostor, VII, number 28, Praha 1994
- Mlčoch, L.:** Respektování společného dobra v ekonomice, in HN 10.1.95, str. 16
- Mlčoch, L.:** Úvahy o české ekonomické transformaci, Vyšehrad, Praha 2000
- Mlčoch, L.:** Zastřená vize ekonomické transformace, Karolinum, Praha 1997
- Mlčoch, L.:** *Ekonomie důvěry a společného dobra*, Karolinum, Praha 2006
- Morrow, G. R.:** *Adam Smith: Moralst and Philosopher*, The University of Chicago Press, Chicago 1982,
- Možný, I.:** *Proč tak snadno?*, SLON, Praha 1999
- Nalebuff, B., Dixit A.:** *Thinking Strategically, The Copmetitive Edge in Business, Politics and Everyday Life*, W.W. Norton&Company, New York-London 1993
- Nelson, R. H.:** *Economics as Religion*, The Pennsylvania State University Press, Pensylvania, 2002

- Neubauer, Z.:** *O přírodě a přirozenosti věcí*, Malvern, Praha 1998
- Neubauer, Z.:** *Přímluvce postmoderny*, Scientia & Philosophia - Michal Jůza a Eva Jůzová, Praha 1994
- Neubauer, Z.:** *Respondeo Dicendum*, OPS, Praha 2002
- Nietzsche, E:** *Tak pravil Zarathustra*, Odeon, Praha 1968
- Novák, J.:** *Úvod do Politologie*, working papers FSV UK
- Novák, M.:** *Duch demokratického kapitalismu*, Občanský institut, Praha 1992
- Novák, M.:** *Filosofie svobody*, Vyšehrad, Praha 1998
- Novák, M.:** *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, A Free Press (Adivision of Macmillan, Inc.), New York 1993
- Novotný, A.:** *Biblický slovník*, Nedělní besídka, Hradec Králové 1928
- Nozick, R.:** *Philosophical explanations*, Clarendon Paperbacks, Oxford University press, Oxford 1990
- Olson, M.:** *The rise and Decline of Nations*, Yale University Press, Yale, 1982
- Orwell, G.:** *1984*, New American Library, New York 1961
- Palahniuk, Ch.:** *Klub rváčů*, Volvox Globator, Praha 2005
- Pascal, B.:** *Pensés*, Dover Publications, Mineola, N.Y 2003
- Patočka, J.:** *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Oikoymenh, Praha 2007
- Patočka, J.:** *Komeniologické studie I, Sebrané spisy, svazek 9*, Oikoymenh, Praha 1997
- Patočka, J.:** *Komeniologické studie II, Sebrané spisy, svazek 10*, Oikoymenh, Praha 1998
- Patočka, J.:** *Komeniologické studie III, Sebrané spisy, svazek 11*, Oikoymenh, Praha 2003
- Patočka, J.:** *Péče odusil, Sebrané spisy, svazek I*, Oikoymenh, Praha 1996
- Peregrin, J.:** *Kapitoly z analytické filosofie*, Filosofia, Praha 2005
- Peregrin, J.:** *Logika 20. století: mezi filosofií a matematikou*, Filosofia, Praha 2006
- Persson, Torsten, Tabellini, G.,** *Political Economics and Macroeconomic Polky*, National Bureau of Economic Research, Cambridge, MA 1997
- Peschke, K.:** *Hospodářství z křesťanského pohledu*, Česká křesťanská akademie - Ordo socialis č. 29, Praha 1996

- Pešková, J., Kožík, F.:** *Všichni na jednom jevišti světa*, Svoboda, Praha, 1991
- Petříček, M.:** *Úvod do (současné) filosofie*, Herrmann & synové, Praha 1997
- Pieper, J.:** *Tomáš Akvinský*, Vyšehrad, Praha 1997
- Platon:** *Ústava*, OIKOYMENH, Praha 2005
- Popper, K.:** *Věčné hledání - Intelektuální autobiografie*, Vesmír, Prostor, Oikoymenh, Praha 1995
- Potůček, M.:** *Nejen Trh*, SLON, Praha 1997
- PWC, Transparency Project, Survey Research Center, Bethesda, Maryland, January 2001, www.opacityindex.com.**
- Rádi, E.:** *Dějiny Filosofie - novověk*, Votobia, Praha 1998
- Rádi, E.:** *Dějiny Filosofie - starověk a středověk*, Votobia, Praha 1998
- Rand, A.:** *The Virtue of Selfishness*, New American Library, New York 1963
- Raphael, D. D.-Adam Smith, Odeon-Argo, Praha 1995**
- Rawls, J.:** *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harward University Press, Cambridge and London 2000
- Redman, D.:** *Economics and the Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York & Oxford 1991
- Rich, A.:** *Etika hospodářství I-II*, OIKOYMENH, Praha 1994
- Robinson, J.:** *Ekonomická filozofie*, Professional publishing, Praha 2001
- Roger, B.:** *Historical Context of the Work Ethic*, <http://www.coe.uga.edu>, 1992, 1996
- Rushdie, S.:** *Zběsilost*, Paseka, Praha 2003.
- Russell, B.:** *Mysticism and Logic*, Routledge, London & New York 1959
- Sedláček, T.:** *Ekonomické smýšlení Tomáše Akvinského*, Prague Economic Papers, Prague 2001
- Sedláček, T.:** *Křesťanský pohled na hospodářskou politiku*, zkoušková práce pro prof. Halíka a prof. Urbana, FSV UK, Praha 1997
- Sedláček, T.:** *On the Morals of Homo Oeconomicus*, disertační práce, FSV UK, Praha 2003
- Sedláčková, M.:** *Fenomén důvěry*, diplomová práce, FF UK, 2001
- Seknička, P. et al.:** *Úvod do hospodářské etiky*, Codex Bohemia, Praha 1997

- Sen, A.:** *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishers, Oxford 2000
- Shone, D.:** *Economic Dynamics. Phase Diagrams and Their Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Schneider, H. W.:** *Adam Smith 's Moral and Political Philosophy*, Hafner Publishing Company, New York 1948
- Schumpeter, J. A.:** *Business Cycles*, McGraw-Hill, New York 1939
- Schumpeter, J. A.:** *Business Cycles, a theoretical, historical and statistical analysis of the Capitalist Process*, Porcupine press, New York 1989
- Schumpeter, J. A.:** *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York 1975
- Sigmund, P. E.:** *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Norton critical editions, New York-London, 1988
- Simon, H.:** *An Empirically Based Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997
- Sipe, D.:** *Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine*, Villanova University, www.publications.villanova.edu/
- Skoblík, J.:** *Přehled křesťanské etiky*, Karolinum, Praha 1997
- Smith, A.:** *An Inquiry into the Nature and the Causes of Wealth of nations*, London: Methuen and Co., Ltd., ed. Edwin Cannan, 1904. Fifth edition. Web resource <http://digital.library.upenn.edu/books>
- Smith, A.:** The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. V: Lectures on Jurisprudence - report 1762-3
- Smith, A.:** *The Theory of Moral Sentiments*, Augustus M. Kelley Publishers, New York 1966
- Sociální encykliky (1891-1991)**, Zvon, Překlad kolektiv autorů, Praha 1996
- Sojka, M.:** *John Maynard Keynes a současná ekonomie*, Grada Publishing, Praha 1999
- Sojka, M.:** *Kdo byl kdo - světoví a čeští ekonomové*, Nakladatelství Libri, Praha 2002
- Sojka, M.:** *Milton Friedman. Svět liberální ekonomie (Milton Friedman: World of Liberal Economics)*, Epoque, Praha 1996
- Sojka, M. a kolektiv:** *Dějiny ekonomických teorií*, VŠE katedra dějin ek. Teorií, Praha 1991

- Sokol, J., Pinc, Z.:** *Antropologie a etika*, Triton, Praha 2003
- Sokol, J.:** *Člověk a svět očima Bible*, JEŽEK, Praha 1993
- Sokol, J.:** *Čtení z Bible*, Česká biblická společnost, Praha 1996
- Sokol, J.:** *Filosofická antropologie - člověk jako osoba*, Portál, Praha 2002
- Sokol, J.:** *Malá filozofie člověka a slovník filozofických pojmů*, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, Praha 1996
- Sokol, J.:** *Peníze, svoboda a moc*, discussion article in *Prostor*, VII, number 28, Prague 1994
- Sokol, J.:** *Tři přednášky o dějinách náboženství*, *Studia Pedagogica - Pedagogická fakulta UK*, Praha 1996
- Sombart, W.:** *The Jews and Modern Capitalism*, Batoche Books, Kitchen 2001
- Sousedík, S.:** *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, Karolinum, Praha 1994
- Spechler, M. C.:** *Perspectives in Economic Thought*, McGraw-Hill Publishing Company 1990
- Stark, D.:** *Path Dependence and Privatization Strategies in East Central Europe*, *East European Politics and Societies*, Volume 6, No. 1, Winter 1992
- Storig, H. J.:** *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha 1993
- Taylor, J.B., Woodford M.:** *Handbook of Macroeconomics*, Elsevier, Vol. 1, No. 1, 1999
- Vanberg, V.:** *Constitutional Economics and Ethics - On the relation Between Self-interest and Morality*, web resource
- Vaněk, J.:** *The Participatory Economy*, Cornell University press, Ithaca and London 1971
- Voltaire:** *Filosofický slovník aneb rozum podle abecedy*, Votobia, Praha 1997
- Vymětalík, B., Hangsbach Fr., Hansen, G.B., Adams, F.T.:** *Cesta k člověku - aktuální otázky tržní společnosti a křesťanská etika*, SCRIPTUM, Praha 1993
- Walker, G.:** *The ethics of F.A. Hayek*, University Press of America, Lanham 1986
- Weber, M.:** *Autorita, etika a společnost*, Mladá Fronta, Praha 1997

- Weber, M.:** *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, 1958
- Whitehead, A. N.:** *Dobrodružství ideí*, Oikoymenh, Praha 2000
- Whitehead, A. N.:** *Process and Reality*, Free Press, New York 1929
- Williams, O. F., Houck, J. W.:** *The Judeo-Christian Vision and the Modern Corporation*, University of Notre Dame press, Notre Dame 1982
- Wittgenstein, L.:** *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London and New York 1974
- Yoder, J. H.:** *The politics of Jesus*, The paternoster Press, Carlisle 1998
- Zamagni, S., Screpanti, E.:** *An Outline of the History of Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford 1995
- Zamagni, S.:** On the limitations of the implicit morality of the market: a perspective from the modern economic analysis, Nova Spes International Foundation, Rome 1992
- Zamagni, S.:** *The Economics of Altruism*, The international library of critical writings in economics, Vermont 1995

Mezi ostatní cenné zdroje patřily následující přednášky:

- Jan Sokol: *Člověk a náboženství* (PedF UK),
- Tomáš Halík: *Křesťanské sociální smýšlení* (FSV UK),
- Erazim Kohák: *Etika* (FF UK) a *Ekologická etika* (FF UK),
- Jan Jeníček: *Descartes a novověká filosofie* (FF UK)
- Lubomír Mlčoch: *Etika hospodářství* (FSV UK) a *Institucionální ekonomie* (FSVUK)
- Milan Machovec: *Úvod do filosofie* (FF UK)
- Milan Sojka: *Dějiny ekonomických teorií* (FSV UK)
- Ondřej Schneider: *Veřejné finance* (FSV UK)
- Karel Kouba: *Konstituční ekonomie* (FSV UK),
- Karel Thein: Soucit, směna a čas; Zrození kapitalismu jako filosofický problém *D. Hume a A. Smith* (FF UK),
- Milan Sojka: *Dějiny ekonomických teorií, Mimo hlavní proud soudobé ekonomické teorie, Postkeynesiánská ekonomie a Nová keynesiánská ekonomie.*

Tomáš Sedláček - Ekonomie dobra a zla

Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi

Editor Jiří Nádoba

Ilustrace Milan Starý

Návrh obálky Tomáš Brandejs a Milan Starý

Fotografie Tomáš Tesař

Sazba a grafická úprava Tomáš Brandejs

Vysazeno písmy Lido, Teuton a Univers.

V textu jsou použity autorovy kresby grafů a schémat.

Tisk: FINIDR.s.r. o., Český Těšín

Vydalo nakladatelství 65.pole v Praze roku 2009

Tomáš Brandejs, Koněvova 1061/121, 130 00 Praha 3

1. vydání

ISBN 978-80-903944-3-8

www.tomassedlacek.cz

www.65pole.cz

