



Tomáš Sedláček

# Ekonomie dobrá a zlá

Po stopách lidského tázání  
od Gilgameše po finanční krizi

S předmluvou VÁCLAVA HAVLA

65. pole



Tomáš Sedláček

# Ekonomie dobra a zla

Po stopách lidského tázání  
od Gilgameše po finanční krizi

OXFORDSKÉ ROZŠÍŘENÉ VYDÁNÍ

65. pole

© Tomáš Sedláček, 2012

© 65. pole, 2012

Photo © Tomáš Tesař, 2009

Illustrations © Milan Starý, 2012

ISBN 978-80-87506-19-6

*Mému synu Kryštofovi, který, cítím, ve svém dětském věku věcem rozumí lépe, než já kdy pochopím. Ať tak či onak, přeji ti, abys jednou napsal lepší knížku.*

*Know then thyself, presume not God to scan  
The proper study of mankind is man.  
Placed on this isthmus of a middle state,  
A being darkly wise, and rudely great:  
With too much knowledge for the sceptic side,  
With too much weakness for the stoic's pride,  
He hangs between; in doubt to act, or rest;  
In doubt to deem himself a God, or beast;  
In doubt his mind and body to prefer;  
Born but to die, and reas'ning but to err;  
Alike in ignorance, his reason such,  
Whether he thinks too little, or too much;  
Chaos of thought and passion, all confus'd;  
Still by himself, abus'd or disabus'd;  
Created half to rise and half to fall;  
Great lord of all things, yet a prey to all,  
Sole judge of truth, in endless error hurl'd;  
The glory, jest and riddle of the world.*

ALEXANDER POPE, THE RIDDLE OF THE WORLD

*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 zvířeckost?  
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 osvícen,  
způli ku vzletu stvořen, způli ku 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)



# Obsah

*Předmluva Václava Havla* 13

*Poděkování* 15

**Úvod: Příběh ekonomie: od poezie k vědě** 19

Mýty, příběhy a namyšlená věda / Touha přesvědčit / Ekonomie dobra a zla / Metaekonomie aneb o čem je tato kniha / Všechny barvy ekonomie / Hranice zvidavosti a zřeknutí se zodpovědnosti / Obsah: sedm epoch, sedm témat / Rychle a chamtivě: dějiny spotřeby a práce / Pokrok (přirozenost a civilizace) / Ekonomie dobra a zla / Dějiny neviditelné ruky trhu a *homo oeconomicus* / Dějiny *animal spirits* – sen nikdy nespí / Metamatematika / Mistři pravdy / Praktické otázky a definice

**Část I: PRADÁVNÁ EKONOMIE** 33

**1 Epos o Gilgamešovi: o efektivitě, nesmrtelnosti a ekonomii přátelství** 35

Neproduktivní láska / Cedry pokácíme / Člověk: mezi zvířetem a robotem / Pivo pij, to patří k žití / Od rozmarů přírodních k rozmarům lidským / Přirozená příroda... / ... a hříšná civilizace? / Zapražení divého zla a předobrazy neviditelné ruky trhu / Hledání *bliss point* / Závěr: Kolébka ekonomického tázání

**2 Starý zákon: zemitost a dobro** 61

Pokrok – sekularizované náboženství / Realismus a antiasketismus / Archetyp hrdiny / Odbožštění přírody / Odbožštění panovníka / Chvála řádu a moudrosti: člověk jako spoluautor stvoření / Člověk jako dokonavatel stvoření / Zlo a dobro v nás: morální zdůvodnění blahobytu / Morální hospodářský cyklus a ekonomická prorocství / Faraonův sen: Josef a první hospodářský cyklus / Sebe-vylučující prorocství / Morální vysvětlení hospodářského cyklu / Ekonomie dobra a zla: vyplácí se dobro? / Dobro *outgoing*, dobro *incoming* / Milovat zákon / Svoboda nomádů a spoutanost měst / Léto milosti, paběrkování, desátky a almužny aneb jak se vyhnout Sodomě / Šábés – léto milosti / Paběrkování / Desátky a raná sociální síť / Abstraktní peníze, zapovězený úrok a naše doba d(l)uhová / Peníze jako energie a HDP jako hrubý dluhový produkt / Práce a spočinutí: šábésová ekonomika / Závěr: Mezi užitkem a principem

**3 Antické Řecko** 109

Od mýtů k básníkům pravdy / Básníci ekonomové / První filozofové / Číselní mystici / Xenofon – moderní ekonomie 400 let před Kristem / Hranice budoucnosti a kalkulu / Platon: držitel vektoru / V jeskyni skutečna / Mýtus jako model, model jako mýtus / Bez těla a jeho potřeb / Poptávka versus nabídka: svoboda a rozpor / Ideální společnost, politika

a ekonomika / Pokrok / Město, civilizace a zlatý věk / Empirik Aristoteles / *Eudaimonia* – štěstí jako věda / MaxU versus MaxG / Užitek dobra a zla / Stoikové versus hédonisté / Stoikové / Hédonisté / Ekonomie dobra a zla / Závěr

#### 4 Křesťanství: duše a tělo 145

Ekonomická podobenství / Odpuť nám naše dluhy / Výkoupění dluhů dnes / Dar, darování a trans-akce / Ekonomie Božího království / Teorie her: milovat nepřátele versus oko za oko / Ekonomie dobra a zla v Novém zákoně / Budeš milovat! / Nezničitelnost zla – podobenství o plevelu / Práce jako požehnání, práce jako prokletí / Soukromé vlastnictví: kdo vlastní zemi? / Malá láska: komunitarismus, charita a solidarita / Augustinův asketismus a Akvinského zemitost / Tomášova oslava reality / Předobrazy neviditelné ruky / Dobrý či zlý člověk / Společnost bližních / Rozum a víra, ruku v ruce / Město, přirozenost a svoboda / Závěr: Bible jako ekonomické čtivo

#### 5 Mechanik Descartes 183

Člověk jako stroj / *Cogito ergo sum* / Modely a mýty / Pochyby o pochybování / Snít budeš vždy sám / Závěr: Objektivita a mnoho barev

#### 6 Neřestný úl Bernarda Mandevilla 195

Zrození člověka ekonomického / O poctivých lotrech / Chvalozpěv na neřest a bohatství národů / Neviditelná ruka trhu a její předobrazy / Závěr: Mandeville, první moderní ekonom

#### 7 Kovář ekonomie Adam Smith 205

Bohatství versus etika / Neviditelná ruka vás zdraví / Smith versus Mandeville / *Das Adam Smith Problem* / Ne jeden, ale více motivů / Smithův člověk společenský a Humeovo dědictví / Společnost jako racionální volba? / Rozum jako otrok vášní / Konsolidace dvou Smithů? / Závěr: Smith Reloaded

### Část II: ROUHAVÉ MYŠLENKY 223

#### 8 Potřeba [s]potřeby 227

Kletba bohů: hrozivá poptávka / Ekonomie touhy: jak se zbavit dostatečnosti / Malthus podruhé znovuzrozený: spotřeba jako droga / Smír nabídky s poptávkou / Tautoekonomie MaxU / Věk ekonomystiků: doba d(l)uhová a Ikarův pád

#### 9 Pokrok, nový Adam a ekonomie šábesu 243

Po krk v pokroku: zlatá klec / Pokrok pokroku / Doba post-sobecká? / Ekonomové jako moderní kněží / Facka do tváře pokroku / Toužím touhou žít / Nedostatek nedostatku / Reziduum nedostatečnosti / Ekonomie šábesu / Josef, faraon a Keynesův bastard / Jen pomalu

#### 10 Osa dobra a zla a bible ekonomie 263

Osa dobra a zla / Přísný Immanuel Kant / Odtaziti stoikové / Křesťanství / Hebrejské učení / Utilitarismus / Epikuros / Ekonomie hlavního proudu / Mandeville / Bible ekonomie – od Smithe po Samuelsona

## 11 Dějiny neviditelné ruky trhu a *homo oeconomicus* 271

Dějiny předobrazů a zapřažení zla / Sociální darwinismus, přírodní výběr a tautologie / Svatý Pavel a reziduální dobro a zlo / Klasický neúmysl / Zlo jako pobočník dobra / Etika *homo oeconomicus* / Moralita egoismu: i sebeláska je láska

## 12 Dějiny *animal spirits* 287

Spontánní nutkání / Přírozeně nepřírození / Lidé a zvířata / Zvíře-nečlověk / Strach z robotů, symbolů čisté racionality / Sen nikdy nespí aneb Bajaja v nás

## 13 Metamatematika 297

Spálit matematiku? / Matematika v ekonomii / Číslo jako metafyzika / Básnický bydlí člověk / Matematika za nic nemůže / Matematika svůdná / Ekonomie-triky / Pravda je větší než matematika / V determinismu a jedno-duchosti není krása

## 14 Mistři pravdy: věda, mýty a víra 311

Mod(e)ly jsme my / Vyber si svou víru / Chrám z lešení / Mimo metodologii – k mysteriu inspirace / Proroci moderního věku / Pro-gnostika a sebevylučující prorocství / Lesk a bída futurismu / Teorie sítě a smír rozumu s city / Chvála chybám / Trpný svět a svět živých / Mlčení živých a svět 65. pole / Ekonomie krásná / Otázka, která nás žene kupředu

## Závěr: *Hic sunt leones* 333

Tělo bez duše: *Zombie oeconomicus* / Hodnoty bez ceny / Černá místnost a simulace jistoty / Nano- a megacelky a ekonomie prostředku / Gilgameš a Wall Street – ode zdi ke zdi / Naše (ne)přírozenosti / Krize růstového kapitalismu a problém třetího piva / Shrnutí / *Living on the Edge* – život na hraně / Život je jinde, v nás

## Literatura 345

## Rejstřík 360



# Předmluva

*Václav Havel*

Knížku Tomáše Sedláčka jsem měl možnost číst ještě před jejím vydáním a bylo zřejmé, že jde o nevšední pohled na vědeckou disciplínu, která vyniká – jak panuje obecné přesvědčení – svou nezáživností. Kniha mne ovšem zaujala a já byl zvědav, jaký zájem vyvolá u ostatních čtenářů. K překvapení autora i nakladatele vzbudila ihned takovou pozornost, že se v České republice stala během několika týdnů bestsellerem, o němž mluvili odborníci i široká veřejnost. Shodou okolností byl v té době Tomáš Sedláček i členem Národní ekonomické rady české vlády, která svým vystupováním i ohledy na dlouhodobé cíle ostře kontrastovala s rozhádaným politickým prostředím, které obvykle nemyslí dál než do příštích voleb.

Autor si namísto sebejistých a sebestředných odpovědí pokorně klade základní otázky: co je ekonomie, jaký je její smysl, odkud se bere toto nové náboženství, jak ji často nazývá, jaké jsou její možnosti a omezení i její hranice, jsou-li nějaké. Proč jsme tak závislí na neustálém růstu a růstu růstu růstu, kde se vzala představa pokroku a kam nás vede, proč tolik ekonomických debat začasté provází posedlost a fanatismus? To vše přece přemýšlivého člověka musí napadat, ale jen zřídka se dočkává odpovědí samotných ekonomů.

Většina našich politických stran se chová úzce materialisticky, když ve svých programech uvádí na prvním místě ekonomiku a finance a teprve kdesi na konci jako přílepek či úlitbu pro pár blouznivců najdeme kulturu. Ať pravicové nebo levicové, většina z nich tím – vědomě či nevědomě – přijímá a šíří marxistickou tezi o ekonomické základně a duchovní nadstavbě.

Možná to vše souvisí s tím, že ekonomie jako vědecká disciplína bývá začasté zaměňována za pouhé účetnictví. Ale jaké je to účetnictví, když mnohé z toho, co spoluutváří náš život, je obtížně započitatelné nebo zcela nevyčíslitelné? Napadá mě, co by asi dělal takový ekonom-účetní, kdyby dostal za úkol optimalizovat práci symfonického orchestru. Nejspíš by z Beethovena koncertu vypustil všechny pauzy. Vždyť jsou k ničemu, jen zdržují a člen orchestru přece nemůže být placen za to, že nehraje.

Tázání autora této knihy boří stereotypy, snaží se vymanit z úzké specializace a překročit hranice mezi vědeckými disciplínami. Výpravy za hranice ekonomie a její propojování s historií, s filozofií, s psychologií či s dávnými mýty jsou nejen sympatické a osvěžující, ale pro pochopení světa dvacátého prvního století nezbytné. Zároveň je to kniha čtivá, srozumitelná i laikům, ekonomie se v ní stává dobrodružnou cestou a trvalým hledáním, na jehož konci nenalézáme vždy exaktní odpověď, ale jen další důvody k ještě hlubšímu přemýšlení o světě a o úloze člověka v něm.

Tomáš Sedláček patřil v mé prezidentské kanceláři ke generaci mladých spolupracovníků, od nichž jsem si sliboval nový, čtyřmi desetiletími totalitního komunistického režimu nezatížený pohled na problémy soudobého světa. Mám dojem, že se toto mé očekávání splnilo, a věřím, že i vy jeho knihu oceníte.

Václav Havel



# Poděkování

V prvním vydání jsem připsal jen velice krátké poděkování. To nebyl příliš dobrý nápad, a proto budu tentokrát poněkud obsírnější. Tato kniha vznikala dlouhá léta, na základě nespočtu rozhovorů, přednášek a knih přečtených během bezesných nocí.

Za tuto knihu vděčím mým dvěma skvělým učitelům, profesoru Milanu Sojkovi (který vedl mou práci) a H. E. Milanu „Mikeovi“ Miskovskému (který mě před mnoha lety k celému nápadu inspiroval). Tato kniha je věnována jejich památce. Ani jeden už tu s námi není.

Své díky dlužím mému skvělému učiteli profesoru Lubomíru Mlčochovi, se kterým jsem měl tu čest pracovat jako asistent v jeho hodinách obchodní etiky. Velký dík patří také profesoru Karlu Koubovi, profesoru Milanu Mejstříkovi a profesoru Milanu Žákovi za jejich vedení. Děkuji posluchačům kurzu ekonomické filozofie roku 2010 za jejich připomínky a nápady.

Rád bych poděkoval profesorce Catherine Langlois a Stanleyemu Nollenovi z Georgetownské univerzity za to, že mě naučili, jak psát, a také profesoru Howardu Husockovi z Harvardovy univerzity. Rád bych vyjádřil nesmírnou vděčnost Yaleově univerzitě za nabídku štědrého stipendia, během něhož jsem napsal podstatnou část této knihy. Děkuji stipendijnímu programu Yale World Fellows a všem z Betts House.

Velký dík patří vynikajícímu Jerryemu Rootovi za to, že mě pozval do svého sklepa, kde jsem mohl strávit měsíc a půl v perfektním klidu při psaní této knihy, a stejně tak za dýmku a tabák. Děkuji Davidu Sweenovi, díky kterému se mohlo vše uskutečnit, a Jamesi Haltemanovi za všechny knihy. Díky Dušanovi Drabinovi za podporu v těžkých chvílích.

Je mnoho filozofů, ekonomů a myslitelů, kterým bych rád s úctou poděkoval: profesor Jan Švejnar, profesor Tomáš Halík, profesor Jan Sokol, profesor Erazim Kohák, profesor Milan Machovec, profesor Zdeněk Neubauer, David Bartoň, Mirek Zámečník a můj mladší bratr, skvělý myslitel Lukáš. Máte mé díky a uznání. Nikdy nebudu moci dost poděkovat své rodině, především svému otci a matce.

Největší dík za zcela konkrétní pomoc s touto knihou patří týmu, který se podílel na přípravě anglické i českých verzí. Tomáši Brandejsovi za nápady,

víru a odvahu; Jiřímu Nádobovi za editaci a management; Bětce Sočůvkové za trpělivost a vytrvalost; Milanovi Starému za kresby, kreativitu a laskavost; Dougu Arellanesovi za pečlivý překlad anglické verze a Jeffreyemu Osterrothovi za její detailní korekturu.

Dva skvělé mozky mi pomohly napsat a zeditovat části této knihy: Martin Pospíšil a Lukáš Tóth, mí dva výborní kolegové. Nemůžu jim dostatečně poděkovat za vynikající myšlenky, zapálené debaty a výzkum, stejně jako za jejich těžkou práci na konkrétních kapitolách, jichž jsou spoluautoři. Také bych rád poděkoval mým kolegům z ČSOB, a. s., za kreativní pracovní prostředí a podporu.

Moje žena Markéta při mně stála i v těch nejtěžších chvílích. Děkuji i za tvé úsměvy a nápady (Markéta je socioložka, takže si jistě dovedete představit naše diskuse u večeře). Tato kniha doopravdy patří jí.

Ale největší dík náleží tomu, jehož skutečné jméno neznám.



*Realita se spřádá z příběhu, nikoliv z materie.*

ZDENĚK NEUBAUER

*Neexistuje myšlenka, jakkoliv stará či absurdní,  
která by nemohla pozvednout naše vědění.*

*Vše se hodí...*

PAUL FEYERABEND

# Úvod

## Příběh ekonomie: od poezie k vědě

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

Jedním z takových příběhů je příběh ekonomie, který se začal psát už před dávnými časy. Kolem roku 400 před Kristem Xenofon napsal, že „i když člověk nemá žádné bohatství, je tu věda o ekonomii“.<sup>1</sup> Ekonomie kdysi bývala naukou o správě domova,<sup>2</sup> později podoborem náboženských, teologických, etických a filozofických disciplín. Postupně se ale začala proměňovat. Občas můžeme mít dojem, že ztratila všechny své barvy a odstíny a přešla do technokratického světa, kde vládne černobílost. Příběh ekonomie je ale mnohem rozmanitější.

Ekonomie, jak ji známe dnes, je kulturním fenoménem, výtvorem naší civilizace. Není ovšem produktem, který bychom záměrně vytvořili či vynalezli, tak jako například motor nebo hodinky. Rozdíl tkví v tom, že v případě motoru či hodinek víme, odkud pocházejí, rozumíme jim. Můžeme je (téměř) rozložit na jednotlivé součástky a pak je zase složit dohromady. Víme, jak je uvést do pohybu a jak je zastavit.<sup>3</sup> S ekonomikou tomu tak ale není. Tolik se toho odehrálo nezáměrně, spontánně, nekontrolovaně, neplánovaně, mimo dirigentovu taktovku. Předtím, než se ekonomie emancipovala do podoby samostatné vědy, spokojeně existovala jako podobor filozofie – například etiky, na hony vzdálená svému dnešnímu pojetí jakožto matematicko-alokativní vědy, která ve své pozitivistické aroganci na ostatní „jemné vědy“ pohlíží spatra. Jenže naše tisíciletá „výchova“ je postavena na hlubších a často i pevnějších základech. A je dobré o nich vědět.

---

<sup>1</sup> Xenofon, *Oeconomicus*, 2.12. Slovem ekonomie zde rozumíme starost o domácnost.

<sup>2</sup> Z řeckého *oikonomia*; *oikos* – dům nebo také domácnost, rodina, *nomos* – zákon.

<sup>3</sup> Přesto jsme ale dodnes nebyli schopni odhalit tajemství hmoty jako takové. Hodinkám rozumíme až od určitého stupně. Stejně tak nevíme, jak skutečně vypadá čas. Rozumíme tedy pouze mechanismu hodin, jen těm součástem, které jsme my sami vytvořili.

## MÝTY, PŘÍBĚHY A NAMYŠLENÁ VĚDA

Bylo by bláhové se domnívat, že ekonomické tázání započalo až s dobou vědeckou. Zprvu si lidé vysvětlovali svět kolem sebe prostřednictvím mýtů a náboženství; dnes hraje tuto roli věda. Abychom pochopili ekonomické smýšlení našich dávných předků, musíme se ponořit do jejich mýtů a filozofie. Právě tím se zabývá tato kniha: pokusí se nalézt stopy ekonomického myšlení ve starých mýtech a naopak nalézt mýty v dnešní ekonomii.

Za počátek moderní ekonomie se považuje rok 1776, tedy rok vydání *Bohatství národů* od Adama Smitha. Naše postmoderní doba (která je přece jen o poznání pokornější než předcházející vědecká doba moderní)<sup>4</sup> je ochotná se ohlížet do minulosti a uvědomuje si sílu historie (dějinné zatížení), mytologie, náboženství a vyprávění. „Hranice mezi dějinami vědy, její filozofii a vědou samou se rozplývají, rozdíly mezi vědou a nevědou mizí.“<sup>5</sup> 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 Židé, křesťané, antičtí i středověcí myslitelé. Bedlivěji prozkoumáme i učení těch, kteří položili základy dnešní ekonomie v době relativně nedávné.

Navzdory obecnému názoru není studium historie daného oboru pouhou zbytečnou přehlídkou pokusů a omylů či slepých uliček (které jsme teprve *my* překonali). Naopak jde o nejširší možný záběr oblastí, které daný obor nabízí. Nemáme nic jiného než naši vlastní historii. Dějiny myšlení nám nabízejí možnost oprostít se od intelektuálního vyprázdnění, které nám diktuje současnost, pomáhají nám prohlédnout skrz intelektuální styl doby a udělat pár kroků vzad.

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 předchozí nahradí nebo úplně vyvrátí. Příkladem může být snad nejznámější spor dějin, spor mezi příběhem geocentrickým a heliocentrickým. Jak každý ví, vyhrál příběh heliocentrický. Dodnes ovšem geocentricky říkáme, že Slunce vychází a zapadá. Naši základní orientací ve světě je východ a západ. Přitom svět žádný východ ani západ nemá. A vychází-li vůbec něco, je to naše Země, nikoliv Slunce. Slunce neobíhá kolem Země; to Země obíhá kolem Slunce – alespoň tak nám to tvrdí.

<sup>4</sup> Termín věda zde užíváme ve velice volném smyslu. Vědou prozatím budeme myslet vše, co je takto obecně vnímáno. K detailnějšímu zamýšlení nad „vědeckým“ a „nevědeckým“ se vrátíme v druhé části knihy.

<sup>5</sup> Feyerabend, *Rozprava proti metodě*, 33–34.

A co víc, ty dávné příběhy, obrazy a archetypy, kterými budeme listovat v první části knihy, jsou tu dodnes s námi a spoluvytvářejí naše postoje ke světu i to, jak vnímáme sami sebe. Nebo jak říká C. G. Jung: „Skutečné dějiny ducha nejsou uchovány v učených knihách, ale v živoucím duševním organismu každého jednotlivce.“<sup>6</sup>

## TOUHA PŘESVĚDČIT

Ekonomové by měli věřit v sílu příběhů. Adam Smith jim věřil. Jak píše v knize *Teorie mravních citů*: „Zdá se, že touha, aby nám lidé věřili, touha přesvědčit jiné lidi, vést a řídit je, je jednou z nejsilnějších mezi všemi našimi přirozenými tužbami.“<sup>7</sup> Všimněte si, že autorem této věty je domnělý otec myšlenky, že vlastní zájem je nejsilnější ze všech přirozených tužeb. Další dva významní ekonomové, Robert J. Shiller a George A. Akerlof, přednedáv-  
nem napsali: „Lidská mysl je vystavěna tak, aby uvažovala pomocí vyprávění, sledu událostí s vnitřní logikou a dynamikou, které působí jako celek. Velká část motivace našeho jednání vychází zase z toho, že prožíváme své vlastní životní příběhy, příběhy, které vyprávíme sami sobě a které vytvářejí rámec naší motivace. Život by byl jen ‚jednou zatracenou věcí za druhou‘, kdyby takovéto příběhy neexistovaly.“<sup>8</sup>

Původní citát zní takto: „Život není jen jedna zatracená věc za druhou. Je to jedna zatracená věc znovu a znovu dokola.“ To je velice trefné a mýty (naše velkolepé příběhy, vypravování) jsou „revelací – tady a teď – toho, co bylo a navěky bude“.<sup>9</sup> Jinými slovy, mýty jsou tím, „co se nikdy nestalo, ale stále existuje“.<sup>10</sup> Nicméně naše moderní ekonomické teorie založené na rigorózních modelech nejsou ničím jiným než těmito metanarativy převyprávěnými jiným (matematickým?) jazykem. Proto je nutné vyslechnout si celý příběh pěkně od začátku – neboť jak je obecně známo, *nebude dobrým ekonomem, kdo je pouze ekonomem*.<sup>11</sup>

Pokud chce ekonomie imperiálně všemu porozumět, musíme se vydat proti proudu našeho oboru a skutečně se pokusit *porozumět úplně všemu*. A pokud alespoň částečně platí, že „spása dnes tkví v ukončení materiální nouze, jež dovede lidstvo k nové éře ekonomického nadbytku, [a že] logicky

<sup>6</sup> Jung, *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*, 52.

<sup>7</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 7.4.25.

<sup>8</sup> Akerlof, Shiller, *Živočišné pudy*, 79 (kapitola Příběhy).

<sup>9</sup> Campbell, *Mýty: legendy dávných věků v našem dnešním životě*, 113.

<sup>10</sup> Sallustius, *On the Gods and the World*, část IV: *That the species of myth are five, with examples of each*.

<sup>11</sup> Jedná se o volnější autorův překlad citátu Johna Stuarta Milla: „A person is not likely to be a good political economist, who is nothing else.“ John Stuart Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society*, svazek 10 z *Collected Works of John Stuart Mill*, 306.

by tedy nové vůdčí kněžstvo mělo být složeno z ekonomů“,<sup>12</sup> pak si musíme být této zásadní role vědomi a musíme převzít širší společenskou odpovědnost.

## EKONOMIE DOBRA A ZLA

Všechna ekonomie je v posledku ekonomiků dobra a zla. Je to vyprávění příběhů lidí lidem o lidech – i ten nejsostikovanější matematický model je de facto příběhem, podobenstvím, naší snahou (racionálně) uchopit svět kolem sebe. Pokusím se ukázat, že dodnes nám jde skrze ekonomické mechanismy zejména o „dobrý život“, tedy dědictví, které si s sebou neseme už od dob antické či hebrejské tradice. Pokusím se ukázat, že matematika, modely, vzorce a statistika jsou jen špičkou ledovce ekonomického myšlení a že největší část tohoto ekonomického ledovce obsahuje všechno ostatní a že spory v ekonomii jsou spíše bojem příběhů a různých metanarativů než čehokoliv jiného. Lidé dnes, stejně jako vždy, se od ekonomů chtějí zejména dozvědět, co je dobré a co je špatné.

Nás ekonomy vždycky učili vyhýbat se normativním soudům a názorům na to, co je dobré či špatné. A přesto, navzdory tomu, co tvrdí učebnice, je ekonomie v podstatě normativním oborem. Nejenže ekonomie svět popisuje, ale často také ukazuje, jaký by svět *měl být* (měl by být efektivní; máme ideál dokonalé konkurence, ideál vysokého růstu HDP při nízké inflaci, snahu docílit vysoké konkurenceschopnosti...). Vytváříme tedy modely, moderní podobenství, které jsou ale nereálné a mají jen málo společného se *skutečným světem*. Vezměme si jednoduchý příklad: pokud analytik odpovídá v televizi na neškodně vypadající otázku, jak vysoká je inflace, vzápětí následuje i otázka druhá (kterou ekonom často doplní bez tázání sám), totiž zda je taková míra inflace *dobrá*, či *špatná*, a zda by inflace *neměla být* vyšší nebo nižší. I v případě takovéto technické otázky tedy začnou analytickové okamžitě mluvit o *dobru a zlu* a nabízet *normativní* soudy: *Měla by být* nižší (nebo vyšší). Protože „kdyby ekonomie skutečně byla tak hodnotově neutrální podnik, pak by bylo logické očekávat, že ti, kteří se v ekonomické profesi pohybují, vynalezli celý systém ekonomického myšlení“.<sup>13</sup> To se ale, jak víme, nestalo. Podle mě je to dobře, přesto ale musíme připustit, že ekonomie je skutečně především normativní vědou.

Podle Milтона Friedmana by ekonomie měla být pozitivní vědou, která je hodnotově neutrální a popisuje svět takový, jaký je, a ne takový, jaký by měl být. Ale samotný výrok, že „ekonomie *by měla být* pozitivní vědou“, je *normativní tvrzení*: nepopisuje svět takový, jaký je, ale jaký by měl být. Ekono-

<sup>12</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 38.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 132.

mie ve skutečnosti není pozitivní vědou. Kdyby totiž byla, nemuseli bychom se pokoušet ji takovou udělat. „Většina vědců a řada filozofů samozřejmě přijímá pozitivistickou koncepci, aby se vyhnula nutnosti klást si složité základní otázky – krátce řečeno, aby se vyhnula metafyzice...“<sup>14</sup> A jen tak mimochodem, nemít žádnou hodnotu je také samo o sobě hodnotou, pro ekonomy dokonce velmi významnou. Je paradoxní, že obor, který se primárně zabývá právě hodnotami, se od nich snaží oprostit. A je tu i další paradox: věda, která věří v *neviditelnou ruku trhu*, se chce zbavit všech mysterií.

V této knize si tedy budu klást následující otázky: Existuje něco jako ekonomie dobra a zla? Vyplatí se dobro, nebo dobro existuje mimo ekonomický kalkul? Je sobeckost lidem vrozená? Lze ji ospravedlnit, pokud slouží obecnému dobru? Pokud se ekonomie nemá stát jednoduše matematicko-alokativním ekonometrickým modelem bez jakéhokoliv hlubšího smyslu (nebo využití), pak stojí za to si tyto otázky pokládat.

Mimochodem, není třeba se bát výrazů, jako je dobro a zlo. Jejich užíváním se nesnažíme moralizovat. Každý z nás má svůj vlastní etický kodex, podle kterého jedná. Podobně také každý z nás něčemu určitému věří (ateismus je víra jako každá jiná). A stejně je tomu i s ekonomikou. Jak říká John Maynard Keynes: „Lidé praxe, kteří se domnívají, že jsou zcela oproštěni od jakýchkoli intelektuálních vlivů, jsou obyčejně otrockými stoupenci nějakého mrtvého ekonomického myslitele. ... Jsou to ale myšlenky, nikoli nezadatelná práva, které dříve či později se stanou nebezpečné, nechť již přinesou dobro či zlo.“<sup>15</sup>

## METAEKONOMIE ANEB O ČEM JE TATO KNIHA

Tato kniha je rozdělena do dvou částí. V té první se vydáme po stopách ekonomie v mýtech, náboženství, teologii, filozofii a vědě. V druhé části budeme hledat stopy mýtů, náboženství, teologie, filozofie a vědy v ekonomii.

Abychom našli odpovědi, které hledáme, projdeme celou historii lidstva od úplných počátků naší kultury až k dnešní postmoderní době. Naším cílem není prozkoumat každý okamžik, který přispěl k proměně ekonomického vnímání světa následujících generací (včetně té naší), jedná se spíše o zastávky ve vývoji, a to buď u jednotlivých dějinných epoch (věk Gilgamešův, éra Hebrejů či křesťanů), nebo u významných osobností, které měly klíčový vliv na vývoj ekonomického chápání člověka (Descartes, Mandeville, Smith, Hume, Mill a další). Naším cílem bude převyprávět příběh ekonomie.

<sup>14</sup> Whitehead, *Adventures of Ideas*, 130.

<sup>15</sup> Keynes, *Obecná teorie*, 355.

Jinými slovy, budeme se snažit zachytit vývoj *ducha ekonomie*. Položíme si otázky, které musí zaznít předtím, než vůbec ekonomické myšlení může začít – ať už filozoficky, nebo, do určité míry, historicky. Dostáváme se tak do oblasti, která leží na úplném okraji ekonomie – a často dokonce až za ním. Můžeme to nazvat třeba *protoekonomií* (s vypůjčeným termínem z protosociologie) anebo ještě přesněji *metaekonomií* (s vypůjčkou z metafyziky).<sup>16</sup> V tomto smyslu se tedy „studium ekonomie, pokud není doplněno studiem metaekonomie, stává příliš omezeným a roztržštěným na to, aby mohlo poskytnout oprávněné závěry“.<sup>17</sup> Ještě důležitější kulturní elementy či obory tázání, jako je například ekonomie, lze najít v *základních předpokladech*, které se vážou ke všem možným systémům, jež doba nevědomky předpokládá. Jak poznamenává Alfred N. Whitehead ve své knize *Dobrodružství idejí*, takové předpoklady se jeví tak očividné, že lidé už ani nevědí, co vlastně předpokládají, protože jiný způsob smýšlení už ani neznají.

Co to vlastně děláme? A proč? Můžeme (z etického hlediska) dělat vše, co je nám (z technického hlediska) dovoleno?<sup>18</sup> A jaký je účel ekonomie? K čemu je veškeré to snažení? Čemu skutečně věříme a odkud tahle naše (většinou nepoznaná) víra pochází? Pokud je věda „hodnotovým systémem, kterému jsme plně oddáni“, o jaké hodnoty vlastně jde?<sup>19</sup> Vzhledem k tomu, že se dnes ekonomie stala klíčovým oborem, který má za úkol vysvětlovat a měnit svět, pak je třeba položit si všechny tyto otázky.

Tak trochu ve stylu postmoderny se pokusíme k metaekonomii přistupovat z hlediska filozofie, historie, antropologie, kultury a psychologie. Tato kniha si klade za cíl postihnout, jak se vyvíjelo vnímání ekonomického rozměru lidstva, a poskytnout jeho reflexi. V podstatě všechny klíčové myšlenky, se kterými ekonomie (ať už vědomě či nevědomě) pracuje, mají dlouhou historii a jejich kořeny sahají převážně zcela za hranice ekonomie, často dokonce úplně mimo oblast vědy jako takové. Pojďme se tedy pokusit prozkoumat počátky ekonomické víry, zrod těchto myšlenek a jejich vliv na ekonomii.

---

<sup>16</sup> Termín metaekonomie poprvé použil Karl Mengern v roce 1934 ve svém článku „Law of Diminishing Returns. A Study in Meta-economics“. „Když poprvé použil termín metaekonomie, nezamýšlel jaksi znovu začlenit etiku do ekonomie. Chtěl spíš začlenit ekonomii a spolu s ní i etiku do koherentního logického vzorce, aniž by mezi nimi vznikl nějaký vztah.“ (Becchio, „Unexplored Dimensions“, 30.)

<sup>17</sup> Schumacher, *Small Is Beautiful*, 36.

<sup>18</sup> Jde o parafrázi klíčové otázky, kterou si klade teolog Tomáš Halík.

<sup>19</sup> Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

## VŠECHNY BARVY EKONOMIE

Tvrdím, že ekonomové hlavního proudu opustili většinu barev ekonomie a upnuli se pouze k černobílému kultu *homo oeconomicus*, který ignoruje otázky dobra a zla. Sami sebe jsme oslepili, a zůstali jsme tak slepí k nejdůležitějším hnacím silám lidského jednání.

Naše vlastní mýty, náboženství, básníci či filozofové nám mají přinejmenším tolik co říct jako všechny ty striktně exaktní matematické modely ekonomického chování. Tvrdím, že ekonomie by měla hledat, objevovat a vynášet na světlo své vlastní hodnoty, a to i přesto, že nás vždy učili, že ekonomie je věda hodnot prostá. Tvrdím, že to není pravda a že v ekonomii najdeme mnohem více náboženství, mýtů a archetypů než matematiky. Tvrdím, že v dnešní ekonomii je příliš velký důraz kladen na metodu na úkor samotné podstaty. Tvrdím a také chci dokázat, že pro ekonomy, stejně jako pro širší publikum, je nezbytné čerpat vědění z mnohem širší skupiny zdrojů, kam patří například *Epos o Gilgamešovi*, Starý zákon, Ježíš či Descartes. Stopy našeho vlastního způsobu myšlení jsou mnohem lépe pochopitelné, pokud je zkoumáme od jejich historických počátků, kdy bylo naše myšlení daleko více obnažené – tak můžeme snadněji dohlédnout k původním zdrojům těchto myšlenek. Pouze tak totiž můžeme objevit naše základní (ekonomické) hodnoty – skrývají se ve spleť síti dnešní společnosti, ve které jsou stále pevně zakotveny, ale zůstávají bez povšimnutí.

K tomu, aby byl člověk dobrým ekonomem, musí být buď dobrým matematikem, nebo dobrým filozofem, nebo být obojím. Dali jsme příliš velký prostor matematice a naopak příliš zatlačili do pozadí naši vlastní lidskost. Tím jsme získali pokřivené umělé modely, které jsou k ničemu, pokud je chceme aplikovat na skutečný svět.

Proto je důležité studovat metaekonomii. Měli bychom nahlédnout za oponu ekonomie a zjistit, jaké hodnoty se „ukrývají za scénou“, měli bychom tedy podhalit myšlenky, které se staly dominantními, i když často nevyřčenými předpoklady našich teorií. Ekonomie je překvapivě plná tautologií, kterých si ekonomové povětšinou nejsou vědomi. Tvrdím, že nedějinná perspektiva, která nyní vládne ekonomii, je špatná. Tvrdím, že pro porozumění lidskému chování je mnohem důležitější studium historického vývoje idejí, které nás formovaly.

Tato kniha by měla přispět do vleklého souboje mezi normativní a pozitivní ekonomikou. Tvrdím, že roli, kterou ve starověku hrály normativní mýty a podobenství, dnes zastávají vědecké modely. Na tom není nic špatného, jen bychom si to měli připustit.

Ekonomické tázání provázelo lidstvo dlouho před Adamem Smithem. Tvrdím, že hledání hodnot v ekonomii s Adamem Smithem nezačalo, ale

kulminovalo. Současný mainstream, který se prohlašuje za následovníka Smithovy ekonomie, zcela opominul etiku. Otázka dobra a zla vládla klasickým rozpravám, dnes je takřka kacířským prohřeškem o ní jen mluvit. Dále tvrdím, že obecně přijímaný výklad díla Adama Smithe je chybný. Tvrdím, že jeho přínos pro ekonomii je daleko širší a zahrnuje mnohem víc než koncept neviditelné ruky trhu a zrod egoistického sebestředného *homo oeconomicus* (přestože Smith tento pojem nikdy nepoužil). Tvrdím, že jeho největší přínos ekonomii byl etický. Jeho ostatní myšlenky byly jasně formulovány už dlouho před ním, ať už šlo o specializaci či princip neviditelné ruky trhu. Chci ukázat, že princip neviditelné ruky trhu je mnohem starší a rozvinul se dlouho před Adamem Smithem. Jeho stopy se objevují už v *Eposu o Gilgamešovi*, v hebrejském učení či křesťanství a byly přímo vyjádřeny Aristofanem a Tomášem Akvinským.

Konečně nastala vhodná doba k přehodnocení našeho ekonomického přístupu, protože právě teď, v době dluhové krize, mají lidé zájem a jsou ochotní naslouchat. Přestože máme k dispozici sofistikované matematické modely, nenaučili jsme se nic z těch nejjednodušších příběhů, které nám vyprávěli v hodinách náboženství, třeba z příběhu o Josefovi, faraonovi a sedmi hubených a tlustých kravách. Myslím, že bychom měli znovu zvážít naše smýšlení zaměřené pouze na růst. Ekonomie totiž může být překrásnou vědou, která má co říct širokému publiku.

V určitém směru mi tedy jde o studium vývoje konceptu *homo oeconomicus* a především pak s ním spojených dějin *animal spirits*. Tato kniha si klade za cíl prozkoumat vývoj racionální, emocionální i zcela iracionální stránky člověka.

## HRANICE ZVÍDAVOSTI A ZŘEKnutí SE ZODPOVĚDNOSTI

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

Pokud ale chceme na ekonomii pohlížet takovýmto způsobem, musíme se od ní nejprve oprostít. Musíme se takříkajíc procházet na samotných hranicích ekonomie, či ještě lépe – mimo ně. Nebo, chceme-li použít Wittgensteinovo přirovnání, stejně tak jako oko pozoruje okolí, ale nikoliv samo sebe, pro 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, filozofické, sociologické, psychologické – ve směrš cokoliv, co nám poskytne vnější obraz.

Na tomto místě se patří uvést nejméně dvojí omluvu. Za prvé, hledíme-li na svůj odraz v čemkoliv v okolí, dostane se nám často velice různorodého a nesouvislého obrazu. Ani tato kniha nechce nabídnout kompletně provázaný systém – už z toho prostého důvodu, že žádný takový systém neexistuje. Budeme se zabývat pouze dědictvím, které nám zanechala naše západní kultura a civilizace, a stranou tedy necháme odkazy ostatních kultur (například konfucianismus, islám, buddhismus, hinduismus a mnoho dalších, které by nám i přesto poskytly velmi podnětné myšlenky). Dále se nebudeme zabývat ani kupříkladu veškerou sumerskou literaturou. 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 nesouvisající obsah budiž myšlenka, že „vše se hodí“.<sup>20</sup> Nikdy nebudeme tušit, z jakého pramene vyvěre inspirace pro příští vývoj naší vědy.

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 ekonomu českého původu Jaroslava Vanka, „naneštěstí nebo našťestí, naše zvědavost se neomezuje hranicemi naší profesní specializace“.<sup>21</sup> Koneckonců, podaří-li se v těchto pohraničních oblastech inspirovat nové náhledy na ekonomii či vzbudit diskusi, kniha více než naplní svůj *raison d'être*.

Tato kniha nemá být výkladem dějin filozofie 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 větší publikum.

Snad je také na místě upozornit, že tento text obsahuje velké množství citací. Hlavním důvodem je co možná nejautentičtější přiblížení cenných

<sup>20</sup> „Neexistuje žádná idea, jakkoliv stará a absurdní, která by nedokázala zlepšit naše poznání.“ Feyerabend, *Rozprava proti metodě*, 50.

<sup>21</sup> Vanek, *The Participatory Economy*, 7.

myšlenek dávných věků slovy původních myslitelů. Pokud bychom dávné výroky pouze převyprávěli, autentičnost a duch doby by zcela vyprchaly – a to by byla velká ztráta. Stejně tak poznámky pod čarou umožní zájemcům hlubší studium dané problematiky.

## OBSAH: SEDM EPOCH, SEDM TÉMAT

Kniha je rozdělena do dvou částí. První sleduje historickou linii, kde se u sedmi dějinných zastavení budeme zaměřovat zejména na sedm témat, která budou shrnuta v druhé části. Druhá část je tedy tematická a kratší, sklízí plody historických témat a integruje je. Kniha je v tomto smyslu tak trochu maticová, téma můžete sledovat historicky nebo tematicky nebo oběma způsoby. Oněch sedm témat bude následujících:

### Rychle a chamtivě: dějiny spotřeby a práce

Zde se odrazíme od prapůvodních mýtů, ve kterých figuruje práce jako původní lidské poslání, práce jako radost, posléze (skrze nenasytlost) jako prokletí. Bůh nebo bohové proklínají práci (Genesis, řecké mýty) nebo proklínají za přílišnou práci (Gilgameš). Rozebereme zrod touhy, žádosti, poptávky. Později se budeme věnovat asketismu v různém pojetí. Od řecké a později křesťanské askeze a opovrhování tímto světem přebírá štafetu Akvinský, který vrací kyvadlo, a materiálnímu světu se tak dostává pozornosti a péče. Do té doby dominuje péče o duši a touhy či potřeby těla a světa jsou marginalizovány. Později se kyvadlo vychýlí zase na opačný, konzumní individualisticko-utilitární směr. Nicméně od svého počátku se člověk projevoval jako přirozeně nepřirozený tvor, který se ze zvláštních důvodů obklopuje externí majetkem. Nenasytlost, materiální i duchovní, je základní lidskou metavlastností, která se objevuje již v těch nejstarších mýtech a příbězích.

### Pokrok (přirozenost a civilizace)

Dnes jsme omámeni ideou pokroku, ovšem na úplném počátku žádná taková myšlenka neexistovala.<sup>22</sup> Čas byl cyklický, člověk se neměl kam historicky posouvat. Poté ale přišli Hebrejové s lineárním časem a po nich křesťané a předali nám ideál (nebo umocnili ten hebrejský), ke kterému směřujeme. Po nich přišli klasičtí ekonomové a pokrok sekularizovali. Jak jsme se ale dostali k dnešnímu pokroku pro pokrok, růstu pro růst?

<sup>22</sup> Sociologové mají stále ideál klasické (rustikální) společnosti, psychologové zase ideál harmonie civilizovaných a zvířecích částí osobnosti. Dále rovněž mají ideál v minulosti a vůči vývoji-pokroku jsou často skeptičtí. Z těchto oborů mají snad ekonomové jako jediní ideál v *budoucnou*.

## **Ekonomie dobra a zla**

Budeme se zabývat klíčovou otázkou: Vyplácí se (ekonomicky) dobro? Nejprve začneme u *Eposu o Gilgamešovi*, kde moralita dobra a zla, zdá se, nebyly spojovány; posléze u hebrejského myšlení naopak panovala etika jako vysvětlující faktor historie, antičtí stoikové nedovolovali kalkulovat o výnosnosti dobra a hédonisté naopak věřili, že cokoli se vyplatí ve svém důsledku, stává se dobrým i v pravidlech. Křesťanské myšlení skrze Boží milost nabouralo jasnou kauzalitu dobra a zla a odplatu za dobro či zlo odsunulo do posmrtného života. Toto téma kulminuje u Mandevilla a Adama Smithe v dnes známém sporu o soukromých neřestech, jež produkují obecné blaho. John Stuart Mill a Jeremy Bentham pak na podobném hédonistickém principu (ovšem kolektivním) vystavěli svůj utilitarismus. Celým dějinám etiky vládne snaha vytvořit vzoreček pro etická pravidla chování. V závěrečné kapitole si ukážeme tautologii *Max Utility* (maximálního užitku) a budeme diskutovat koncept *Max Good* (maximálního dobra).

## **Dějiny neviditelné ruky trhu a *homo oeconomicus***

Jak stará je idea neviditelné ruky trhu? Jak dávno před Adamem Smithem byl tento koncept s námi? Pokusím se ukázat, že předobrazy neviditelné ruky trhu jsou skoro všude. Představa, že dokážeme přirozený egoismus využít a že toto zlo je k něčemu dobré, je pradávna filozofická a mytická představa. Podíváme se také na vývoj konceptu *homo oeconomicus*, na zrod „člověka ekonomického“.

## **Dějiny *animal spirits* – sen nikdy nespí**

V této kapitole prozkoumáme druhou stránku lidské osobnosti – tu, která je nepředvídatelná, často iracionální a archetypální. Naše *animal spirits* (jakýsi protiklad racionality) ovlivňuje archetyp hrdiny a představa toho, co je dobré.

## **Metamatematika**

Odkud se do ekonomie dostala představa čísla jako prazákladu světa? Zde se pokusíme ukázat, jak a proč se ekonomie stala mechanisticky alokativním oborem. Proč si myslíme, že matematika je nejlepším prostředkem k popisu světa (dokonce i světa sociálních interakcí)? Je matematika skutečným základem ekonomie, nebo je pouhou špičkou ledovce, pouhou třešničkou na dortu našeho ekonomického tázání?

## Mistři pravdy

Čemu věří ekonomové? Jaké je náboženství ekonomů? A jaký je charakter pravdy? Snaha zbavit vědu mýtů je s námi již od dob Platona. Je ekonomie normativní věda, nebo pozitivní obor? Původně byla pravda v básních a příbězích, dnes vnímáme pravdu jako cosi vědeckého a matematického, cosi vzdáleného. Kam se chodí pro pravdu? A kdo je v dnešní době „nositel pravdy“?

## PRAKTICKÉ OTÁZKY A DEFINICE

Pokud v této knize mluvíme o *ekonomii*, máme na mysli její hlavní proud, který asi nejlépe reprezentuje Paul Samuelson. Termínem *homo oeconomicus* míníme jeho původní koncept v ekonomické antropologii. Ten vychází z představy rozumného jedince, který se, veden čistě egoistickými motivy, rozhoduje tak, aby maximalizoval svůj užitek. Stranou necháme otázku, zda ekonomie je, či není (v pravém slova smyslu) vědou. Pokud ji tedy někdy označujeme za společenskou vědu, myslíme tím často prostě obor ekonomie. Pojem ekonomie chápeme v širším smyslu než pouze jako produkci, distribuci a spotřebu statků či služeb. Ekonomii rozumíme studium lidských vztahů, které lze v některých případech vyjádřit pomocí čísel, vědu, která zkoumá obchodovatelné statky, ale i ty, se kterými obchodovat nejde (přátelství, svoboda, efektivita, růst).

V životě se mi dostalo tří důležitých zážitků. Mnoho let jsem pracoval na univerzitě, studoval jsem, prováděl výzkum a vyučoval teoretickou ekonomii (a zabýval se přitom metaekonomickými dilematy). Mnoho let jsem také působil jako ekonomický poradce vlády – ať už jako poradce bývalého prezidenta Václava Havla či ministra financí a příležitostně také jako poradce premiéra (ve věcech praktického prosazování hospodářské politiky). Je také mou povinností a (většinou) i potěšením pravidelně přispívat svými články do *Hospodářských novin*, kde píšu o praktických stejně jako o filozofických aspektech ekonomie pro široké čtenářské publikum (přitom se snažím jednotlivá témata poněkud zjednodušit, osvětlit a nabídnout jiný pohled na věc). Tyto tři zkušenosti mi ukázaly limity i výhody jednotlivých úhlů ekonomie. Tato trojitá schizofrenie (Jaký je smysl ekonomie? Jak ji lze prakticky využít? A jak ji lze srozumitelně propojit s jinými vědními obory?) mě neustále provází. Ať už v dobrém či zlém, tato kniha je toho výsledkem.

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



?> XII > ?

54 14  
00 55  
245765 0





2

$\text{II} / ? = 0$

2



Část I

# PRADÁVNÁ EKONOMIE

*Kam běžíš, Gilgameši? Život, jež hledáš, nenalezneš...  
Ve dne i v noci buď stále vesel!*

EPOS O GILGAMEŠOVI

## 1

# Epos o Gilgamešovi

## O efektivitě, nesmrtelnosti a ekonomii přátelství

*Epos o Gilgamešovi* pochází z doby před více než čtyřmi tisíci lety<sup>23</sup> a je nejstarším literárním dílem, které o sobě máme jako lidstvo k dispozici. Právě z Mezopotámie pocházejí první písemné záznamy a nejstarší památka lidstva. A to nejen v rámci naší civilizace, ale lidstva obecně.<sup>24</sup> Epos posloužil jako inspirace mnohým pozdějším příběhům, které více či méně upravené dominují mytologii dodnes, ať už jde o motiv potopy či hledání nesmrtelnosti. I v tomto prastarém díle však hrají důležitou roli otázky, které dnes považujeme za ekonomické – a chceme-li se vypravit po stopách ekonomického tázání, hlouběji do historie již jít nemůžeme. Zde leží základní kámen, dno možného pátrání.

Z dob před eposem se dochovaly jen zlomky hmotných památek a z písemných záznamů pouhé útržky týkající se hospodářství, diplomacie, vojenských vítězství, magie a náboženství.<sup>25</sup> Jak k tomu (poněkud cynicky) poznamenává ekonomický historik Niall Ferguson, jde o „připomínku toho, že první písemné památky, jež člověk vytvořil, se netýkaly historie, poezie či filozofie, nýbrž obchodu“.<sup>26</sup> *Epos o Gilgamešovi* však svědčí o opaku – přestože první hliněné zapsané zlomky (jakési zápisky, poznámky) našich

<sup>23</sup> Nejstarší sumerské verze eposu se datují do třetí dynastie Uru, tedy do období 2150 až 2000 před Kristem. Mladší akkadská verze se datuje do přelomu druhého a prvního tisíciletí před Kristem. Standardní akkadská verze, ze které čerpá i zde použitý překlad, se datuje mezi 1300 a 1000 př. Kr. a byla nalezena v knihovně v Ninive. *Eposem o Gilgamešovi* je tedy po zbytek kapitoly myšlena jeho „standardní“ jedenáctitabulková akkadská verze, která neobsahuje sestup Gilgameše do podsvětí, připojený později s dvanáctou hliněnou tabulkou, a zároveň zahrnuje setkání s Utanapištim na tabulce jedenácté a rozhovor s Ištar na tabulce šesté. Pokud není uvedeno jinak, používáme překlad Lubomíra Matouše. Děj se odehrává na území dnešního Iráku.

<sup>24</sup> Nejstarší písemnosti pocházejí od Sumerů, písemnosti z jiných kultur (např. indické a čínské) jsou mladšího data. Indické vědy pocházejí z doby cca 1500 př. Kr., podobně jako *Egyptská kniha mrtvých*. Starší části Starého zákona byly sepsány mezi 9. a 6. stoletím př. Kr., *Ilias* a *Odyssea* pocházejí z 8. století, Platonovy a Aristotelovy spisy ze 4. století. Čínská klasika (např. Konfucius) se datuje do 3. století před Kristem. Arabská literatura se objevuje v 6. století našeho letopočtu.

<sup>25</sup> Kratochvíl, *Mýtus, filosofie a věda*, 11.

<sup>26</sup> Ferguson, *The Ascent of Money*, 28.

předků možná byly o *obchodu a válce*, první zapsaný *příběh* je především o velkém přátelství a dobrodružství. O penězích či válce v něm nepadne překvapivě ani zmínka; ani jednou se v něm například nikomu nic neprodává.<sup>27</sup> Žádný národ si nepodrobuje národ jiný, ani se zmínkou hrozby násilí se zde nesetkáme; žádný člověk není násilně zabit jiným a slovo nepřítel se v eposu nevyskytuje. Je to příběh o přírodě a civilizaci, o hrdinství, vzpouře a boji proti bohům, moudrosti, nesmrtnosti a také o marnosti.

Přestože se jedná o text takového významu, pozornosti ekonomů zcela unikl. O eposu neexistuje žádná ekonomická literatura.<sup>28</sup> Přitom právě zde najdeme první ekonomické úvahy naší civilizace; počátky důvěrně známých konceptů, jako je trh a jeho neviditelná ruka, problém využívání přírodního bohatství a snaha o maximalizaci efektivity. Objevuje se v něm dilema o roli citů, pojem pokroku z při-rozeného stavu nebo téma komplexní dělby práce spojené se vznikem prvních měst. Toto je tedy první, nesmělý pokus porozumět *Eposu o Gilgamešovi* z ekonomicko-antropologického pohledu.

Nejprve jen stručně shrňme děj příběhu (podrobněji jej rozvineme vzápětí). Gilgameš, panovník města Uruku, je nadlidský polobůh: „ze dvou třetin bůh a člověk z jedné“.<sup>29</sup> Děj eposu začíná popisem dokonalé, nesmrtné zdi, kterou Gilgameš staví kolem města. Jako trest za jeho nelítostné zacházení s dělníky a poddanými bohové povolávají divocha Enkidua, který má Gilgameše zastavit. Oba se však spřátelí, vytvoří nepřemožitelnou dvojici a společně vykonávají hrdinské činy. Posléze Enkidu umírá a Gilgameš se vydává hledat nesmrtnost. Zdolá mnohé překážky a nástrahy, nesmrtnost mu však nakonec nenávratně, byť jen o vlásek, 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 Gilgameš snaží zvýšit za každou cenu, tedy i tím, že jim brání ve styku s ženami a dětmi. Lidé si proto stěžují bohům:

<sup>27</sup> Podobně ani v (našem vlastním) novodobém eposu (mýtu, příběhu, pohádce) – v trilogii *Pán prstenů* od J. R. R. Tolkiena – nehrají peníze žádnou roli. „Transakce“ probíhají formou daru, boje, podvodu, triku nebo krádeže. Viz Bassham, Bronson (eds.), *Pán prstenů a filozofie*, 65–104.

<sup>28</sup> Žádné hledání není zcela úplné, ale přes relativně pídivé procházení konvenčních archivů EconLit (což je nejrozsáhlejší a určitě nejrespektovanější databáze ekonomické literatury naší doby) se autorovi nepodařilo najít žádnou knihu nebo jen kapitolu knihy či akademický článek, který by se *Eposem o Gilgamešovi* zabýval z ekonomického pohledu. Jsme si proto vědomi, že tento pokus o rozbor nejstarší písemnosti z dosud neprozkoumaného úhlu je předurčen ke všem nezdarům, zjednodušením, protimluvům a nepřesnostem prvotního výkopu.

<sup>29</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, II.1 (str. 24).

Muži uručí stále ve strachu prodlévají.  
Nepouští Gilgameš syna k otci...,  
nepouští Gilgameš k milenci dívku,  
dceru hrdiny, manželku muže udatného.<sup>30</sup>

Princip tak vzdálený a přitom tak blízký. I dnes často žijeme v Gilgamešově představě, že lidské vztahy – tedy sama lidskost – jdou na vrub pracovního nasazení, že by lidé byli výkonnější, kdyby neztráceli svůj čas a energii *ne*-produktivními záležitostmi. Máme za to, že doména *lidskosti* (lidských vztahů, lásky, přátelství, krásy, umění atd.) je *ne*-produktivní, snad jen s výjimkou *re*-produkce, která jediná, a to doslova a do písmene, (*re*)produktivní je.

Tato snaha maximalizovat efektivitu za jakoukoli cenu, toto posilování ekonomického na úkor lidského, redukuje člověka z celé šíře jeho člověčenství na čistě a pouze výrobní jednotku. Krásné, původně české slovo *robot*<sup>31</sup> to vyjadřuje zcela dokonale: člověk redukovaný na *robot*-níka se stává pouhým robotem. Jak dobře by se epos býval hodil Karlu Marxovi, který by jej snadno mohl použít jako prehistorický příklad vykořisťování a odcizení jedince rodině i sobě samému!<sup>32</sup>

Přání vládnout pouhým robotníkům bylo snad odjakživa touhou tyranů. Každý despotický vládce vidí v rodinných a přátelských vztazích konkurenci efektivity. Snaha o redukcí člověka na pouhou jednotku výroby a spotřeby (neboť ekonomie nic víc nepotřebuje, což krásně – až bolestně – demonstruje model *homo oeconomicus*, jenž je také pouhou výrobní a konzumní jednotkou)<sup>33</sup> je také patrná ve varovných společenských utopiích, nebo přesněji

<sup>30</sup> Ibid., II.10–17 (str. 24). Poddanost má přímou souvislost se vznikem města jako místa, odkud se spravuje okolní krajina. „Obyvatelé vesnice byli od té doby drženi v odloučení: už ne jako rovní společníci, byli degradováni na pouhé předměty/subjekty, jejichž životy jsou ovládány a řízeny armádními i civilními úředníky, správci, vezíry, výběřčími daní, vojáky přímo zodpovědnými králi.“ Viz Mumford, *The City in History*, 41.

<sup>31</sup> Pojem „robot“ poprvé použil v roce 1920 Karel Čapek ve svém vědeckofantastickém dramatu *R.U.R.* (Rossumovi Univerzální Roboti), pojednávajícím o vzpouře umělých bytostí sestrojených za účelem převzetí lidské práce. Původně je Čapek chtěl nazvat laboři (od slova *labour* – práce), ale jeho bratr Josef vymyslel příhodnější slovo: robot, odvozené od slova robota. Podobný motiv najdeme i v trilogii *Matrix* (a drtivě většinou moderní mytologie): cosi, co jsme stvořili, aby nám sloužilo, nakonec skončí tak, že sloužíme my. Cosi, co nám mělo zprostředkovat svobodu (v tomto případě od práce, tedy původní role robotů), nás nakonec zotročí.

<sup>32</sup> Marx vyjadřuje tuto redukcí člověka ještě důrazněji: „Dělník se stává pouhým příslušenstvím stroje...“ Viz Rich, *Etika hospodářství*, 52. Pověsimně si, že dnes v ekonomických modelech vnímáme člověka skrze práci (L) nebo jako *human capital* (H). V podnicích vznikají oddělení lidských zdrojů, *human resources* (HR), jako by člověk skutečně byl zdrojem, podobně jako zdroje nerostné (*natural resources*) či zdroje finanční (kapitál, *financial resources*).

<sup>33</sup> *Homo oeconomicus*, neboli člověk ekonomický, je koncept, ve kterém člověk jedná racionálně na základě svých sobeckých zájmů tak, aby dosáhl svých vlastních subjektivních cílů. Tento pojem poprvé použili kritici ekonomy Johna Stuarta Milla jako zjednodušující model všeobecného lidského chování. Mill tvrdil, že v očích politické ekonomie „není charakter člověka ovlivněn jeho sociálním postavením, stejně jako není ovlivněn jeho postavením ve společnosti. Člověk je výhradně považován za bytost, která touží po bohatství

dystopiích. Například Platon ve svých ideálních představách státu nepovoluje vychovávat děti rodičům, ale ihned po porodu je odevzdává specializované instituci.<sup>34</sup> Podobně tomu je i v románech A. Huxleyho *Konec civilizace* a G. Orwella *1984*: v obou případech jsou lidské vztahy či city (a koneckonců jakékoliv projevy osobnosti) zakázány a přísně trestány. Lásky je „zbytečná“ a neproduktivní, stejně jako přátelství; obojí může být pro totalitní systém téměř až destruktivní (jak je dobře vidět v románu *1984*).<sup>35</sup> Přátelství je z ekonomického hlediska zbytečné, protože bez něj dokáže společnost i jedinec žít. Jak podotýká C. S. Lewis: „Přátelství není nezbytné, stejně jako filozofie, stejně jako umění, jako samotný vesmír (neboť Bůh nepotřeboval tvořit). Nemá žádný význam pro přežití; je to spíš jedna z těch věcí, které dávají přežití smysl.“<sup>36</sup>

Dnešní ekonomie středního proudu má bohužel k takovému pojetí velmi blízko. Modely neoklasické ekonomie vnímají práci jako *input* do produkční funkce. Taková ekonomie neumí zabudovat člověčenství (tedy člověka!) do svého rámce, zato lidští roboti sem zapadnou dokonale. Jak říká Joseph Stiglitz:

„Jedním z nejlepších ‚triků‘ (dalo by se říct, že jde o ‚pochopení objevů‘) neoklasické ekonomie je, že se k práci staví jako k jakémukoliv jinému výrobnímu faktoru. Výstup produkce je popsán jako funkce vstupních zdrojů – ocel, stroje a práce. Matematika se k práci staví jako k jakémoliv jiné komoditě a snaží se nám namluvit, že práce je komodita jako každá jiná, například ocel nebo plast. Jenže práce taková není. Pracovní prostředí nemá žádný vliv na ocel; nestaráme se ani o její blahobyt.“<sup>37</sup>

---

a je schopná posoudit srovnatelnou účinnost prostředků k dosažení tohoto cíle.“ Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. Model *homo oeconomicus* je velmi kontroverzním zjednodušením lidského chování a má mnoho kritiků včetně některých ekonomů.

<sup>34</sup> Platon, *Ústava*, 460b–c: „Nuže a narozené děti jsou pokaždé přejímány od úřadů k tomu ustanovených ... děti horších rodičů, a narodí-li se co neduživého z oněch prvňáků, ty odstraní, jak se sluší, na místě tajném a nezjevném.“ Děti neměly znát své pravé rodiče a měly být plozeny záměrně tak, aby vytvořily co nejsilnější potomstvo („je třeba, aby nejlepší muži obcovali s nejlepšími ženami co nejčastěji“, *ibid.*, 459d). Jako by lidé byli smečkou plemenných psů. Až ve chvíli, kdy přesáhnou (re)produktivní věk, tedy až „ženy a muži vyrostou z věku, stanoveného pro rozplozování, myslím, že jim dovolíme, aby volně obcovali, s kýmkoliv by chtěli“ (*ibid.*, 461b).

<sup>35</sup> Nutno podotknout, že toto téma se vrací i v nejmodernějších příbězích a mýtech, například ve filmech *Matrix*, *Ostrov*, *Equilibrium*, *Gattaca* aj. Lidé jsou zde robotizováni, (často víceméně nevědomě) zotročeni k jisté produkční funkci a emoce jsou striktně zakázány, což snad nejlépe vyjadřuje film *Equilibrium* od Kurta Wimmera.

<sup>36</sup> Viz Lewis, *Čtyři lásky*, 60. Tohoto spisovatele často cituje ekonomka Deirdre McCloskeyová ve své knize *The Bourgeois Virtues*.

<sup>37</sup> Stiglitz, „Employment, social justice and societal well-being“, 10.

## CEDRY POKÁČÍME

Existuje však cosi jiného, co je s přátelstvím často zaměňováno a co pro společnost a ekonomiku naopak užitečné či dokonce nutně potřebné je. I nejranější kultury si uvědomovaly hodnotu *spolupráce* na pracovní úrovni – dnes to nazýváme kolegalita, tovaryšství, či chcete-li použít zprofanovaný termín, *soudružství*. Tyto drobné vztahy pro společnost i firmu potřebné jsou, protože práci lze dělat mnohem rychleji a efektivněji, pokud si lidé rozumějí a navzájem 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.<sup>38</sup>

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 civilizaci zbytečný a nepotřebný vztah (na rozdíl třeba od erotického vztahu či mateřské lásky, které jsou potřebné z čistě reprodukčního hlediska).<sup>39</sup> Jenže právě v přátelství často vznikají – a to mimoděk, jako vedlejší produkt, externalita – myšlenky a činy, které společně dokážou přeměnit tvář společnosti.<sup>40</sup> Přátelství dovede jít proti zaběhnutému systému tam, kde jedinec nemá sám odvalu.

Gilgameš zpočátku považuje právě přátelství (nikoliv kolegalitu) za zbytečné a neproduktivní, dokud ho sám vůči Enkiduovi nezakusí a nezjistí, že přináší nečekané věci. Krásný příklad síly přátelství, které umí přeměnit (bořit) systém a měnit člověka, je přímo zde. Enkidu, seslaný na Gilgameše jako boží trest, se nakonec stává jeho nerozlučným přítelem a spolu se vydávají proti bohům. Gilgameš by sám k něčemu takovému nikdy nesebral odvalu a Enkidu také ne. Jejich přátelství jim pomáhá obstát v situacích, ve kterých by jen jeden z nich sám neuspěl. Mytické drama často obsahovalo silné pouto přátelství – přátelé „mají strach a povzbuzují se před bojem, hledají útěchu ve svých snech a ustrnou před neodvratností smrti“.<sup>41</sup>

Spojen s Enkiduem 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 bezpečí svých zdí, mimo civilizaci, mimo prostředí, jež zná (jež sám nechal postavit). Odchází do divočiny lesa, kde chce napravovat řád světa – zabít Chuvavu, zosobnění zla.

<sup>38</sup> Vřelé vztahy mezi kolegy na pracovišti můžeme pro naše účely chápat jako „malé přátelství“. Podobně jako společnost potřebuje „malou lásku“, tedy jakýsi alespoň slabý pocit vzájemné sympatie mezi cizími lidmi, tak i firma lépe funguje, pokud se uvnitř neustále nebojuje a kolegové jsou „malí přátelé“. K problematice sympatií, sounáležitosti, tedy jakési „malé lásky“, se vrátíme v kapitole o Adamu Smithovi.

<sup>39</sup> Na téma láska a ekonomie více viz Deirdre McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 91–147.

<sup>40</sup> Viz Lewis, *Čtyři lásky*, 64.

<sup>41</sup> Balabán, Tydlitátová, *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*, 72.

V lese bydlí Chuvava silný.  
Ty a já, my jej zabijeme,  
veškeré zlo země vyhladíme  
a jeho cedry pokácíme!<sup>42</sup>

U kácení cedrů se na chvíli zastavme. Ve staré Mezopotámii bylo dřevo cennou surovinou. Výpravy pro dřevo byly velmi nebezpečné a mohli je podnikat jen ti nejodvážnější. Nebezpečí těchto výprav je v eposu symbolizováno právě přítomností Chuvavy v lese. „Chuvava, kterého seslal Enlil, aby ochraňoval cedrový les, měl odradit případné vetřelce, kteří přišli hledat ceněné cedrové dřevo.“<sup>43</sup> V eposu je tak Gilgamešova odvaha podtržena i samotným záměrem cedrový háj vykácat (a získat tak mimo jiné velké bohatství).

Cedr byl navíc považován za posvátný strom a cedrový háj byl svatostánkem boha Šamaše. Gilgameš a Enkidu se tak díky přátelství rozhodli postavit se samotným bohům a proměnili posvátný strom v pouhý (stavební) materiál, se kterým lze téměř libovolně zacházet, lze z něj udělat součást městské výstavby, součást stavebního materiálu civilizace. „Zotročili“ tedy to, co bylo dříve součástí přírody. Jde o krásný protopříklad posouvání hranic mezi svatým a profánním (světským) – a do jisté míry i prvotní obraz představy, že příroda je zde proto, aby městu a lidstvu poskytovala tovar, materiál, výrobní prostředky.<sup>44</sup> „Pokácení cedrů se obvykle posuzuje jako ‚kulturní úspěch‘, neboť Uruk neměl dřevo na stavby a má se za to, že Gilgameš takto opatřil svému městu cennou surovinou. I tento čin předznamenává naše ‚kulturní úspěchy‘, které mění živé bytosti, a to nejen stromy, na suro-

<sup>42</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka druhá, III.5 (str. 38).

<sup>43</sup> George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 144.

<sup>44</sup> V Gilgamešově době bylo k přírodě potřeba přistupovat s úctou náležitě něčemu ne-lidskému, tedy jako k něčemu, co člověk nestvořil a nedokázal ovládat. Na některé části přírody se dokonce vztahovala úplná „svatá“ nedotknutelnost (kterou Gilgameš mimochodem porušuje). Dnes je taková nedotknutelnost čím dál vzácnější, ale přesto můžeme najít novodobá „svatá místa“, kam efektivní neviditelná ruka trhu nesmí vstoupit. Takovým příkladem je paradox newyorského Central Parku. Ten je v pravém i přeneseném slova smyslu obehnan *nebetýčnou* efektivitou – velkoměstem, kde je každý čtvereční metr využit v nejvyšší možné míře jak do výšky, tak do hloubky. Možná je zde na místě připomenout, že i babylonské posvátné věže, zikkuraty, měly „sahat až do nebe“. Jejich rolí zřejmě byla domestikace hory, kde od nepaměti sídlili (neovladatelní a nevypočitatelní) bohové. Co domestikujeme nebo sami vyrobíme, nad tím máme kontrolu, to dokážeme ovládat, do toho „vidíme“. Zikkurat byl tedy zřejmě výsledkem snah přestěhovat přírodní horu do města, vybudovat ji lidskou rukou a poměřit ji (podobně jako divocha Enkidua). „Jeskyně poskytla pravěkým lidem první představu architektonického prostoru ... přes všechny rozdíly mají pyramidy, zikkuraty, mithrické svatyně i křesťanské krypty svůj předobraz v horské jeskyni.“ (Mumford, *The City in History*, 17.) Ale zpět do New Yorku, města měst: co se cen pozemků týče, Central Park je – peněžně vzato – patrně nejdražší přírodou na světě. Toto „svaté“ místo zabírá 3,5 km<sup>2</sup>, které by bez regulace, při působení ryčících tržních sil již dávno pohltila městská zástavba. Ovšem návrh využít alespoň část rozsáhlých pozemků pro nové stavby by u místních obyvatel ani u představitelů města nikdy neuspěl, a tak město i jeho nebetýčnaná efektivita mají do Central Parku jakýsi zákaz vstupu. A ještě poslední poznámka: z delšího časového horizontu není anomálií „chráněná“ příroda v Central Parku, ale město všude kolem. Příroda není vetřelcem ve městě, i když to tak dnes vypadá. To město je vetřelcem v přírodě.

viny, materiál, zboží... Proměnění kosmického stromu na stavební materiál je příklad, který nám dal Gilgameš a který jsme horlivě následovali.<sup>45</sup>

Zde jsme svědky důležité historické proměny: lidé se cítí přirozeněji v nepřirozeném prostředí města, stali jsme se stvořeními přirozeně nepřirozenými a nepřirozeně přirozenými. Příroda již není příbytkem lidí, jako tomu bylo u Hebrejů, kteří byli svým založením spíše nomádi (jak si ukážeme později). Pro Mezopotámce se domovem stává město. Začalo to právě v Babylonii: člověk se stěhuje do města, příbytku lidí, a venkovní příroda se stává jen jakýmsi dodavatelem surovin. Příroda již není zahradou, do které byl člověk stvořen, o kterou se má starat a ve které má pobývat, ale stává se pouhým rezervoárem přírodních zdrojů.

Část eposu, jež hovoří o výpravě Gilgameše a Enkidua za Chuvavou, skrývá ještě další důvod, proč je Gilgameš oslavován – je mu legendami připisován objev několika pouštních studní, které obchodníkům usnadnily cestování ve staré Mezopotámii. „Objev nejrůznějších studní a oáz otevřel cestu přes poušť od středního Eufratu do Libanonu, což muselo znamenat revoluci v dálkových cestách po horní Mezopotámii. Pokud je tedy Gilgameš tradičně považován za prvního, kdo tuto cestu podnikl při své výpravě do cedrového lesa, pak je logické připisovat mu zásluhy na objevení technik přežití, které cestování přes poušť umožnily.“<sup>46</sup> Gilgameš se tak stal hrdinou nejen kvůli své síle, ale i díky objevům a činům, jejichž význam byl z velké části ekonomický – přímý zisk stavebního materiálu v případě pokácení cedrového háje, zastavení Enkidua devastujícího uruckou ekonomiku či objevování nových pouštních cest během svých výprav.

## ČLOVĚK: MEZI ZVÍŘETEM A ROBOTEM

Porobení divoké přírody bylo troufalým skutkem, k němuž se Gilgameš odvážil až díky přátelství s Enkiduem. Tato revolta proti bohům však nakonec paradoxně posloužila původnímu božskému plánu: skrze přátelství s divochem Enkiduem Gilgameš zanevřel na stavbu zdi. Zároveň tím bezděky, skrze vlastní zkušenost, potvrdil svou domněnku – že totiž lidské vztahy skutečně stojí v cestě stavbě jeho slavné zdi. Nechává ji tedy rozestavěnou a se svým přítelem se vydává za ni. Již nehledá nesmrtelnost ve výstavbě své zdi, ale v hrdinných skutcích s přítelem na život a na smrt.

Přátelství mění oba aktéry. Gilgameš se z nenáviděného a chladného tyrana stává člověkem s city. Zapomíná na svou pýchu usedlou za dokonalými zdmi uruckými a oddává se dobrodružství v divočině a svým *animal spirits*.

<sup>45</sup> Heffernanová, *Gilgameš*, 8.

<sup>46</sup> George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 98.

Přestože J. M. Keynes, který tento termín do ekonomie zavedl, jím myslí spontánní nutkání k činu či životní elán a nemusel nutně mít na mysli naši zvířecost, možná bychom přeci jen mohli v této souvislosti na okamžik uvažovat o zvířecí části našeho (rádoby racionálně-ekonomického) já. Do Gilgameše přechází část *animální* podstaty jeho přítele, Enkidua (vydává se z města do přírody, podléhá volání dobrodružství atd.).

A proměna Enkidua? 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 divoštví. Dokonce zvířecost připomínal i fyzicky, „srstí byl porostlý na celém těle ... tři lokty dlouhé bylo jeho mužství“.<sup>47</sup> V případě Enkidua je tedy přátelství s Gilgamešem symbolem završení procesu, ve kterém se stává člověkem. Oba hrdinové se mění – každý z opačného pólu – v lidi.

V tomto kontextu bude jistě užitečný i možný psychologický rozměr příběhu: „Enkidu ... je druhým já Gilgamešovým, je onou temnou, animální stránkou jeho duše, je naplněním jeho neklidného srdce. Když našel Gilgameš Enkidua, změnil se z nenáviděného tyрана v ochránce svého města. ... Zážitek z přátelství oba titány polidšťuje, z poloboha a polozvířete se stávají bytostí podobné nám.“<sup>48</sup> Zdá se že v každém z nás se snoubí dvě tendence. Jedna je ekonomická, racionální, usilující o kontrolu, maximalizaci, efektivitu a podobně. Druhá je divoká, animální, nekalkulující, spontánní, nepředvídatelná a syrová. Zdá se, že člověk je někde mezi nimi nebo je v sobě spojuje obě najednou. K tomuto tématu se ještě vrátíme v druhé části knihy.

## PIVO PIJ, TO PATŘÍ K ŽITÍ

Jak se stal Enkidu součástí civilizované společnosti? Na počátku přeměny zvířecího Enkidua v civilizovaného člověka byla léčka, kterou na něj Gilgameš nastražil. Nevěstka Šamchat dostala za úkol „učinit s divochem, jak dělá žena“,<sup>49</sup> a když Enkidu po šesti dnech a sedmi nocích obcování vstává, nic není jako dřív...

A když nasytil se rozkoše její,  
svou tvář otočil k zvířatům svým.  
Jakmile jej spatřila, Enkidu, na útěk se dala.  
Zvěř stepní daleko od něho pádí.

<sup>47</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první.

<sup>48</sup> Balabán, Tydlitátová, *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*, 72.

<sup>49</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, IV.22–29 (str. 28).

Vymrštil Enkidu své očištěné tělo,<sup>50</sup>  
 však nehnutě zůstaly stát nohy jeho, neb odešla zvířata jeho.  
 Zeslábl Enkidu, jeho běh není, jako byl dříve,<sup>51</sup>  
 ale na duchu vyrostl a rozumem vyspěl.<sup>52</sup>

Posléze Enkidu přichází o svou zvířecí přirozenost, neboť „zvířata jeho, s nimiž vyrůstal v stepi, se odcizí jemu“.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup>

Tím došlo k tomu, že v „člověka se změnil“.<sup>55</sup> Enkidu se zapojil do (specializované) společnosti, která mu nabídla něco, čeho příroda ve svém neobděláném stavu nikdy nebyla schopna. Vystěhoval se z přírody za hradbu. Stal se člověkem. Tato změna je však už nenávratná, ke svému dřívějšímu životu se Enkidu vrátit nemůže, neboť „zvěř stepní daleko od něho pádí“.<sup>56</sup> Příroda člověka, který opustil její lůno, již zpátky nepřijme. „Příroda, odkud (člověk) kdysi vyšel, zůstane venku za hradbami. Bude mu cizí a spíše nepřátelská.“<sup>57</sup>

Nabyl tedy *rozumnosti*, ale zaplatil za to *ztrátou harmonie* – s přírodou i se svou vlastní přirozeností. Podobný motiv *poznání* (ať už morálního či

<sup>50</sup> To pro nás jistě zní paradoxně: jak může v eposu být sex něčím, co Enkidu *civilizuje a polidšťuje*? Copak nepovažujeme sexuální pud často za cosi zvířecího? V eposu je to vnímáno naopak, což do velké míry souvisí s kultem plodnosti, ale i s tím, že tehdy byl zřejmě prožitek ze sexu bytostně považován za něco, co nás ze zvířecího stavu povyšuje a emancipuje v člověka. Sex byl do jisté míry zbožňován, jak ukazuje i role chrámových kněžek, které se oddávaly sexu (viz níže). Přístup k sexu člověka skutečně odlišuje od naprosté většiny tvorů – pro potěšení se mu v přírodě věnuje jen hrstka živočišných druhů: „U několika druhů, k nimž patří bonobové (trpasličí šimpanzi) a delfíni, často bývá sex naopak okázale oddělen od vlastní reprodukce.“ (Diamond, *Proč máme rádi sex?: Evoluce lidské sexuality*, 19–20.) Toho, že v našem povědomí dnes erós paradoxně figuruje jako cosi zvířecího, si všimá i ekonomka Deirdre McCloskeyová a toto pojetí kritizuje. Viz McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 92.

<sup>51</sup> Mezi ztrátou přirozenosti a rozvojem lidskosti a ducha je v eposu úzký vztah, v ekonomii označovaný výrazem *trade-off*, tedy princip *něco za něco*, neboli žádný oběd není zadarmo, vše má svou cenu. V případě Enkidua to znamenalo, že nemohl být zároveň tvorem přírodním i civilizovaným; vzestup nové osobnosti Enkidua potlačuje jeho starou přirozenost.

<sup>52</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, IV.14 (str. 27).

<sup>53</sup> *Ibid.*, III.45 (str. 27). Příroda se pro civilizovaného člověka stává nejen nepřátelskou, ale dokonce strašidelnou a démonickou. Zvířata jako myši, netopýři nebo pavouci na člověka neútočí, přesto u mnohých lidí vyvolávají iracionální strach. Příroda nás neohrožuje, příroda nás straší. Temný les, bažiny, mlhavé údolí – to vše vyvolává v civilizovaném člověku strach. Ztělesněním těchto strachů jsou pohádkové bytosti, které často symbolizují strašidelnou přírodu (ježibaby, upíři, vlkodlaci...).

<sup>54</sup> *Ibid.*, tabulka druhá.

<sup>55</sup> *Ibid.*, tabulka první, III.25 (str. 33).

<sup>56</sup> *Ibid.*, tabulka první, II.40 (str. 25).

<sup>57</sup> Sokol, „Město a jeho hradby“, 288.

technického) *získaného výměnou za harmonii* nalézáme ve všech třech základních formativních kulturách naší západní civilizace – tedy i u Hebrejů (ochutnání ze Stromu poznání a následné vyhnání z Ráje) a Řeků (Prometheus daruje lidem *technai*, poznání, a bohové za to na lidi sesílají Pandoru s vázou plnou zla, která naruší dávnou harmonii). I k tomuto se vrátíme v druhé části knihy.

V tomto momentu přerodu ze stavu zvířecího do stavu lidského nám nejstarší zachovaný epos jaksi implicitně napovídá cosi cenného. Totiž to, v čem rané kultury spatřovaly počátek civilizace. Je zde zpodobněn rozdíl mezi lidmi a zvířaty nebo ještě lépe divochy. Epos zde nenápadně popisuje stvoření, probuzení vědomého civilizovaného 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 *umělem* prostředí *mimo* přírodu. „Nadále bude žít ve městě, ve světě vytvořeném lidmi; bude tam žít bohatě, bezpečně a pohodlně a žít se chlebem a pivem, podivuhodnou potravou, kterou pracně nachystaly lidské ruce.“<sup>58</sup>

## OD ROZMARŮ PŘÍRODNÍCH K ROZMARŮM LIDSKÝM

Celé historii lidstva dominuje snaha stát se co nejméně závislými na rozmarech přírody.<sup>59</sup> Čím je civilizace vyspělejší, tím více je jedinec chráněn před přírodními a přirozenými vlivy a umí kolem sebe vytvářet *konstantní* prostředí dle libosti. Náš jídelníček již není závislý na úrodě, na výskytu lovné zvěře či na ročním období. Uvnitř našich obydlí dokážeme udržet stálou teplotu, ať je třeskutá zima nebo horoucí léto.

Prvotní pokusy o žádoucí *konstantizaci* prostředí k životu můžeme vysledovat i v *Eposu o Gilgamešovi* – nejlépe právě na příkladu stavby slavné zdi okolo Uruku, který se i díky ní mohl stát kolébkou civilizace.<sup>60</sup> Tato *konstantizace* se ale týká i lidské činnosti, lidské práce. Člověk totiž lépe dělá jednu věc, na kterou se specializuje, a pokud se v ostatních potřebách může spolehnout na práci jiných, společnost bohatne. Dnes již dávno není zapotřebí, aby si každý jednotlivec dokázal ušít vlastní oblečení a obuv; ulovit, vypěstovat

<sup>58</sup> Ibid., 289.

<sup>59</sup> Neposkvrněnou přírodu dnes obvykle vnímáme jako ideál krásy a čistoty, ale lidé západního typu by v nedotčených částech přírody dlouho nepřežili. Není to svět lidí.

<sup>60</sup> „V prologu básník prohlašuje zeď za vlastní práci Gilgamešovu, ale zároveň připomíná, že základy zdi položilo sedm mudrců, sedm prvotních bytostí, které přinesly lidem civilizaci. Tento pohled odkazuje ke staré tradici, podle níž byl Uruk (vcelku oprávněně) považován za kolébkou nejstarší civilizace.“ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 91.

či upravit své vlastní jídlo; nalézt zdroj pitné vody a postavit si obydlí.<sup>61</sup> Tyto role přebírá institut tržní specializace (která pochopitelně fungovala dávno předtím, než ji Adam Smith popsals jako jeden z hlavních zdrojů bohatství národů).<sup>62</sup> Každý se tedy specializuje na to, čím umí být společnosti nejpřírodnější, a zbývající drtivou většinu svých potřeb nechává na ostatních.

Epos zachycuje jeden z největších skoků ve vývoji dělby práce. Samotný Uruk je totiž jedním z nejstarších měst vůbec, a tak se v eposu odráží historický krok vpřed ve specializaci – směrem k novému společenskému *městskému* uspořádání. Díky hradbám se mohou lidé ve městě věnovat jiným věcem, než je starost o vlastní bezpečí, mohou se dále a hlouběji specializovat. Nezanedbatelná je také *trvalost*, kterou s sebou město obehnané hradbou přináší. Lidský život ve městě dostává nový rozměr a najednou se zdá přirozenější zabývat se věcmi přesahujícími životnost jedince: „Hradba symbolizuje i zakládá trvalost města jako instituce, která má přetrvat věky a dát svým obyvatelům jistotu neomezeného bezpečí, aby i oni začali investovat s výhledem daleko přesahujícím hranice individuálního života. O tuto jistotu uruckých hradeb se opře prosperita a bohatství města, nad nímž venkovan upřímně žasne, možná i trochu závidí.“<sup>63</sup>

Z ekonomického hlediska tak vznik opevněného města přináší významné změny, kromě hlubší specializace jeho obyvatel navíc i „možnosti řemesel a obchodu, kde se dá obratem ruky zbohatnout – a ovšem také zchudnout. Možnost obživy i pro ty, kdo nemají půdu, pro mladší syny, vydědence, podnikavce i dobrodruhy odkudkoli – z celého světa.“<sup>64</sup>

Vše má však svou cenu a nikde pečení holubi do úst nelétají. Ani na blahobytné hostině, kterou 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.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Je přitom dobré si uvědomit, jak velkou změnu lidstvo prodělalo během několika posledních generací. Ještě naši prarodiče či praprarodiče řadu těchto „přírodních“ dovedností běžně ovládali a teoreticky dokázali sami sebe zabezpečit. Dnes si ale většina lidí umí jen těžko představit, že by byli schopni nebo ochotni zabít slepici, prase či krávu, přestože jejich maso denně rádi konzumují.

<sup>62</sup> Koncept „dělání jedné věci“ dovedla do extrému tovární výroba, kde člověk vykonává až robotizovanou práci. Shodou okolností (?) v jedné takové továrně (v manufaktuře na špendlíky) si kouzlo dělby práce uvědomil i Adam Smith, považovaný za nestora myšlenky ekonomické specializace. Pokud by si každá rodina měla vyrobit svůj špendlík doma, často by to ani nedokázala a jistě by tím „zabila“ mnoho času, ale díky specializované tovární výrobě si jej může jednoduše koupit, a to za zcela zanedbatelnou cenu.

<sup>63</sup> Sokol, „Město a jeho hradby“, 289.

<sup>64</sup> Ibid., 290.

<sup>65</sup> Zvyšuje se tak společenská důležitost dalšího objektu zájmu ekonomů, *trhu*. Ten se tak stává *prostředkem komunikace* pro jedince závislého na velkém množství dalších členů společenství, se kterými by kvůli jejich počtu již nedokázal komunikovat a obchodovat jednotlivě.

A to tak, že existenciálně. Enkidu dokázal v přírodě přežívat *nezávisle* a bez jakékoli pomoci, svobodně. 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.<sup>66</sup>

Enkidu je jako zvíře, nemá svůj národ ani není příslušníkem žádné země. Vlastní činností si *sám* dokáže obstarat veškeré své potřeby, je bez civilizace, je *ne-civilizovaný*. Opět zde vidíme princip trade-off, tedy něco za něco: Enkidu je soběstačný (podobně jako mnohá zvířata), zato (nebo právě proto) jeho potřeby jsou minimální. Zvířecí potřeby jsou oproti lidským zcela zanedbatelné. Naopak lidé nejsou schopni své potřeby uspokojit ani s bohatstvím a technologiemi 21. století. Enkidu, dalo by se říci, byl tedy v přírodním stavu šťasten, neboť všechny jeho potřeby byly saturovány. Naopak u člověka se zdá, že čím více toho má, čím je vyspělejší a bohatší, tím větší je počet jeho (saturovaných i nesaturovaných) potřeb. Pokud si spotřebitel něco koupí, teoreticky by tím měl jednu ze svých potřeb umazat – a množinu věcí, které potřebuje, o jeden prvek zmenšit. Ve skutečnosti se ale množina „chci mít“ rozpíná spolu s rostoucí množinou „mám“. Zde se hodí citovat ekonoma George Stiglera, který si této lidské nesaturovatelnosti byl vědom: „Tím hlavním, po čem touží běžný jedinec, není uspokojení svých potřeb, ale touží po nových a ještě lepších potřebách.“<sup>67</sup>

Změna vnějšího prostředí (přechod z přírody do města) totiž v *Eposu o Gilgamešovi* velmi úzce souvisí se změnou vnitřní – změnou divocha v civilizovaného člověka. Zeď kolem města Uruku je mimo jiné symbolem vnitřního vzdálení se přírodě, symbolem revolty proti podřízenosti zákonům, které nepodléhají kontrole člověka a které člověk může nanejvýš objevovat a využívat ve svůj prospěch.

„Praktický účel zdí ve světě vnějším měl svou paralelu v nitru člověka: formující ego-vědomí se ohrazuje také jakousi obrannou zdí, která ho odděluje od ostatní psychiky. Defenzivnost je významným charakteristickým rysem ega. A tak Gilgameš předznamenává člověkovu izolaci od přírodního prostředí, jak vnějšího, tak vnitřního.“<sup>68</sup> Tato izolace na druhou stranu umožňuje nové, dosud nepoznané formy rozvoje člověka a v návaznosti i celé městské společnosti. „Expanze lidského potenciálu, nárůst lidského

<sup>66</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka první, II.37–41 (str. 25).

<sup>67</sup> Stigler, „Frank Hyneman Knight“, 58.

<sup>68</sup> Heffernanová, *Gilgameš*, 4.

ega ... a diferenciacie na různých úrovních struktury města se dohromady staly aspekty jediné transformace: vzestupu civilizace.“<sup>69</sup>

## 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, umělé úpravy přírody, a tedy i pokroku).

Z celého eposu vane nevyřčené poselství: civilizace a pokrok se odehrávají ve městě, které se stává „přirozeně nepřirozeným“ příbytkem lidskosti. Ostatně, město se nestává pouze příbytkem lidí, ale i bohů, neboť:

Gilgameši, ... o tajemství bohů ti povím:

Město Šurupak, město, které znáš, na břehu Eufratu leží.

To město je velmi staré, bohové sídlí v něm.<sup>70</sup>

Naopak v přírodě žijí zvířata a řadí tam divoch Enkidu. Do přírody se chodí za lovem, příroda je vnímána jako saturant našich potřeb a nic víc. V přírodě sídlí zlo, Chuvava bydlí v cedrovém lese, který je mimochodem i z tohoto důvodu třeba zcela vymýtit. V přírodě se rodí divoký Enkidu, který vypadá jako člověk, ale svou *přirozeností* je zvíře – nebydlí ve městě, je nezkratný<sup>71</sup> a škodí. Město, jako symbol lidí, civilizace, *ne-přírody*, je třeba od okolí oddělit silnou zdí. Enkidu se stává člověkem přesídlením do města.

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

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 zahradu Eden se měl starat a měl žít v harmonii s přírodou a zvířaty. Člověk po stvoření chodí nahý a nestydí se, de facto stejně jako zvířata. Příznačné je, že se člověk obléká (samotná *při-rozenost*

<sup>69</sup> Mumford, *The City in History*, 44.

<sup>70</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka jedenáctá, III.45 (str. 27).

<sup>71</sup> Jediný způsob, kterým se Gilgamešovi povedlo Enkidua „zkrotit“, byl trik s nevěstkou. Sílou by si Enkidua nikdy nepodmanil.

stvoření mu nestačí), zakrývá<sup>72</sup> (doslova a do písmene) své přirození až po pádu.<sup>73</sup> Oblékáním, které vyvěrá ze studu za přirozenost, za při-rození, za nahotu, se člověk odlišuje od zvířat a od svého přírodního, při-rozeného stavu. Když proroci Starého zákona později mluví o návratu do Ráje, rovněž jej vykreslují jako harmonii s přírodou:

Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát. Tele a lvčie i žirný dobytek budou spolu a malý hoch je bude vodit. Kráva se bude popásat s medvědicí, jejich mláďata budou odpočívát spolu, lev jako dobytče bude žrát slámu. Kojenec si bude hrát nad děrou zmije, bazilišku do doupěte sáhne ručkou odstavené dítě.<sup>74</sup>

## ... A HRÍŠNÁ CIVILIZACE?

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, městský způsob života), kdo zabil 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 snad i v pozadí příběhu o usedle žijícím Jákobovi, který *oklame*<sup>75</sup> svého staršího bratra, lovce Ezaua, a připraví jej o otcovo poleh-

<sup>72</sup> To samé, všimá si český filozof a biolog Zdeněk Neubauer, platí i pro vědu: „Přirozenost vědy, jako každá přirozenost, se ráda skrývá, zdá se tedy být hermetická. (Ostatně ‚hermetický‘ značí rovněž utajený, skrytý...).“ Viz Neubauer, *O čem je věda*, 59 (kapitola „Věda jako religio novověku“). Neubauer dále píše: „Za toto ‚tajné tělo‘ se věda – vzhledem ke své duchovnosti – pochopitelně stydí.“ *Ibid.*, 58.

<sup>73</sup> „On odpověděl: ‚Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se.‘ Bůh mu řekl: ‚Kdo ti pověděl, že jsi nahý? Nejedl jsi z toho stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst?‘“ Genesis 3:10–11. Schováno bylo právě naše přirození, středobod člověka, jak ukazuje známá kresba Leonarda da Vinciho.

<sup>74</sup> Izaiáš 11:6–8. Pokud není uvedeno jinak, používáme ekumenický překlad Bible.

<sup>75</sup> Lest a klamání hrají v pradávnych mýtech vůbec důležitou roli – takzvaný *trickster* (šibal, podvodník) je jedním ze základních archetypů hrdiny. Toto pojetí zdůraznil v roce 1956 americký antropolog polského původu Paul Radin ve své knize *The Trickster*, kde popsal čtyři základní archetypy hrdiny. Zde jen dojdeme, že trik je symbolem prvotní emancipace lidstva a počátkem boje proti něčemu silnějšímu, než je člověk sám, například proti bohům nebo přírodě. Je to prvotní vzpoura proti zákonitostem a danostem, prvotní odmítnutí pasivity a počátek boje se silnějším (abstraktním) principem. I Gilgameš musel na nezkroutného Enkidua použít lest. Praotec Abrahám lže, svou ženu vydává za svou sestru a ve snaze vyhnout se nepřijemnostem nechává dojít věci tak daleko, že ji dokonce prodá do faraonova harému. Jákob je podvodníkem podstatnou část svého života, což je do jisté míry obsaženo i v jeho jméně: v hebrejštině je Jákob „ten, který drží za patu“, což odpovídá českému idiomu „vodit někoho za nos“ nebo anglickému „pulling the leg“. Nutno podotknout, že v raných kulturách nemělo šibalství pejorativní nádech jako dnes. Podvod byl prostě způsobem boje, zejména proti silnějšímu nepříteli. Ostatně i Odysseus je znám s přívlastkem Istitivý Odysseus. Dnes se *tricksteři* objevují například v pohádkách v pohádkách v pohádkách v pohádkách. Český hloupý Honza často zvládne úkoly, na něž jsou rytíři a princové krátcí, a právě proto získává ruku princezny a královskou korunu. Podobné postavy se ukazují v mnoha moderních filmech i příbězích. Jako by nám tyto příběhy *nepřavděpodobných hrdinů* chtěly připomínat, že se příroda, řád a systém nebo naše vnímání světa ne vždy chová zcela racionálně.

nání ve svůj prospěch.<sup>76</sup> Města byla často (alespoň ve starších židovských spisech) symbolem hříchu, úpadku a dekadence – *ne*-lidskosti. Hebrejové byli původně kočovným národem, který se městům vyhýbal. Není náhodou, že prvním významným městem<sup>77</sup> zmiňovaným v Bibli je pyšný Babylon,<sup>78</sup> který je posléze Hospodinem rozprášen. Když se pastva stane pro Abraháma a Lota malou, Lot si vybírá jako svou budoucnost města (Sodomu a Gomoru) a Abrahám jde kočovat dál do pustiny. Úpadek obou měst není třeba připomínat.

Starý zákon používá poezii, která vyzdvihuje přírodu. Nic takového v *Eposu o Gilgamešovi* nenalezneme. Starozákonní Píseň písní popisuje milenecký stav přírodní symbolikou. Není náhodou, že veškeré pozitivní chvíle milenců se odehrávají v přírodě, mimo město, na vinici, v zahradě. Naopak nepříjemné události se odehrávají ve městě: hlídka zbjíe a zahanbí milencovu milou, ve městě se milenci nemohou najít. Zato v přírodě, ve vinici je bezpečno a milenci jsou spolu sami, nerušení, tak jak si přejí.

Zkrátka příroda a přirozenost měla pro Hebreje spíše kladnou hodnotu, kdežto městská civilizace zápornou. Původní Boží „oltář“ byl putovní a při usazení byl umístěn „jen“ do stanu (proto pojem Hospodinův *stánek*). Jako by civilizace člověka jenom 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.

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 umístí i Hospodinův stánek a je mu zde vybudován chrám. Město Jeruzalém posléze získává význačnou pozici v celém náboženství. I v hebrejském myšlení má tedy město (sídlo chrámu) významné postavení. Pozdější vývoj se kloní k městskému modelu ještě více, což je patrné již v rané době křesťanské. Stačí si například přečíst apokalypsu svatého Jana a ihned je jasné, jak se vyvinula představa Ráje od dob hlubinně starozákonních, kdy Rájem byla

<sup>76</sup> 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, jejíž jazyk umožňuje). Svou chlupatostí Ezau také nápadně připomíná živočišného, nezroceného Enkidua. Tato symbolika je oba řadí do světa přírody.

<sup>77</sup> Úplně prvními městy vyjmenovanými v Bibli byla města, která založil bohatýrský lovec Nimrod. Počátkem jeho království byl „Babylon, Erek, Akad a Kalné v zemi Šineáru. Z této země vyšel do Asýrie a vystavěl Ninive. . .“ Genesis 10:9–12. Babylonom se zřejmě myslí město, kde byla vystavěna věž/zikkurat Babel, Erekem se s vysokou pravděpodobností myslí Uruk, kde vládl bájný Gilgameš. I další města mají návaznost na náš příběh: akkadská verze je dnes považována za standardní verzi eposu a její kopie byla nalezena v knihovně města Ninive.

<sup>78</sup> Genesis 11:9.

zahrada. Jan už popisuje ve svém vidění nebe jako město – Ráj je v Novém Jeruzalémě, městě, kde jsou do detailu popsány rozměry zdí (!), zlaté ulice a brány z perel. Je zde sice umístěn strom života a protékají tudy řeky, ale jinak o přírodě nepadne v poslední knize Bible ani zmínka.

I tento výjev dokonale vystihuje proměnu vnímání člověka a jeho přirozenosti, která se v té době 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 Hobbesův Leviathan.<sup>79</sup> Jestliže naopak přijmeme Hobbesovu vizi lidské přirozenosti jako stavu neustálého latentního násilí a války všech proti všem, *homo homini lupus*, 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 jeho hrozbou. V *přirozeném stavu* totiž „není místa pro píli, neboť její plody jsou nejisté; proto nejsou žádné obdělávání půdy, žádná lodní doprava ... žádné umění, žádné písemnosti...“ a život je „osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký“.<sup>80</sup> Naopak hospodářská politika může být mnohem uvolněnější, pokud panovník věří v lidskou přirozenost, která má sama o sobě tendenci k dobru, a pokud toto dobro je potřeba pouze opatrovat, koordinačně usměrňovat a podporovat (např. zákony).

Z hlediska vývoje ekonomického myšlení je zajímavé všimnout si i dalších rozdílů mezi Starým zákonem a *Eposem o Gilgamešovi*, a to i ve zdánlivě podobných příbězích. V eposu se například několikrát hovoří o potopě světa, která je nápadně podobná potopě biblické:

Šest dní a sedm nocí  
žene se vítr, potopa a bouře pustošící zem.  
Sedmý když nadešel den, ubita je bouří, potopou a válkou.  
Moře, které se zmítalo jak žena v porodních bolestech,  
uklidnilo se, utišilo, bouře a potopa ustaly.  
Obhlédl jsem počasí, všude zavládlo ticho

<sup>79</sup> V Bibli je Leviathan popsán jako strašidelné a velké monstrum (viz kniha Job 3:8 a Job 40:24–32), Thomas Hobbes používá toto jméno v přeneseném smyslu jako označení pro stát či vládce, bez něhož společnost v Hobbesově pojetí propadá chaosu a zkáze.

<sup>80</sup> Hobbes, *Leviathan*, kapitola 13, 89.

a všechno lidstvo se změnilo v hlínu,  
zaplavená země rovná byla jak střecha.<sup>81</sup>

V *Eposu o Gilgamešovi* k potopě došlo dávno před samotným hlavním příběhem. Přežil ji pouze Utanapišti – díky tomu, že postavil loď, na které zachránil vše živé.

Všechno stříbro, které jsem měl, jsem naložil na ni,  
všechno zlato, které jsem měl, jsem naložil na ni,  
všechno živé sémě, které jsem měl, jsem naložil na ni.  
Nechal jsem vejít do nitra lodi celou svou rodinu i celý svůj rod.  
Stepní zvěř a živočichy,  
všechny řemeslníky nechal jsem vejít.<sup>82</sup>

Na rozdíl od Noema však Utanapišti naloží v první řadě zlato a stříbro, které v biblickém příběhu nejsou vůbec zmíněny. Pokud v *Gilgamešovi* vystupuje město jako místo ochrany před „zlem za hradbou“, je primární a pozitivní vztah k bohatství logický. Právě ve městě se totiž bohatství koncentruje. Nakonec i *Gilgameš* získal část své slávy zabitím Chuvavy – podnikem, při kterém mimo jiné přišel k bohatství v podobě dřeva z pokácených cedrů.

## ZAPŘAŽENÍ DIVÉHO ZLA A PŘEDOBRAZY NEVIDITELNÉ RUKY TRHU

Vraťme se ještě naposledy k polidštění divokého Enkidua, tedy k procesu, který lze s trochou fantazie vnímat jako prvotní zárodek principu neviditelné ruky trhu, a tedy paralelu s jedním z ústředních schémat ekonomické teorie.

Enkidu býval nepřemožitelným postrachem všech lidí, 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.<sup>83</sup>

Nicméně po jeho polidštění nastává obrat:

Mohou teď ulehnout pastýři v noci.  
Ubil vlky a lvy zahnal.  
Usnuli pastýři starší,  
Enkidu je jejich strážcem, člověk bdělý, muž jedinečný.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka jedenáctá.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, tabulka první, III.35–39 (str. 26).

<sup>84</sup> *Ibid.*, tabulka druhá, III.30–36 (str. 33).

Zkulturněním, „domestikováním“ Enkidua lidstvo zkontrolovalo divošské a chaotické zlo, které předtím vehementně škodilo a všemožně pracovalo *proti* dobru města. Enkidu devastoval (externí, mimo-hradební) činnost města. Později byl ale zapřažen 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 „v-rozené“ při-rozenosti (např. egoismu, upřednostňování svých zájmů nad zájmy bližního). Enkidua nelze porazit, *přesto* je možno jej využít k službě dobru. Podobný motiv se objevuje o tisíce let později ve slovním obratu, který je známý i neekonomům jako stěžejní myšlenka ekonomie: neviditelná ruka trhu. Občas je lépe čerta – tedy zlo – zapřáhnout do pluhu než s ním bojovat. Než vyvíjet obrovskou energii k boji proti zlu, je lépe použít jeho vlastní energii k dosažení námi žádaných cílů; postavit na rozbourěnou řeku mlýn místo marné snahy proud odstranit. Tak postupoval i svatý Prokop v jedné z nejstarších českých legend.<sup>85</sup> Když mýtil les (!) a obdělával takto získanou půdu (když tedy civilizoval přírodu), legenda praví, že jej okolní lidé spatřili orat s ďáblem zapřaženým do pluhu.<sup>86</sup> Prokop tedy uměl zacházet s něčím nebezpečným, s něčím, čeho se běžný člověk bojí. 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:

Tě síly díl jsem já, jež,  
chtíc vždy páchat zlo,  
vždy dobro vykoná.<sup>87</sup>

Michael Novak o problému proměny zla v tvořivou sílu pojednává ve své knize *Duch demokratického kapitalismu*.<sup>88</sup> 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)“.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Viz také Neubauer, *Přímlovce postmoderny*, 36–37, 53–55.

<sup>86</sup> Tímto odkazem se zabývá např. Jan Heller ve své knize *Jak orat s čertem*, 153–156.

<sup>87</sup> Goethe, *Faust*, část první, scéna 3.

<sup>88</sup> Podobnou obhajobu kapitalismu nabízí mimo jiné i Deirdre McCloskeyová ve své knize *The Bourgeois Virtues*.

<sup>89</sup> Novak, *Duch demokratického kapitalismu*, 77–78.

Podobný příběh (přetvoření čehosi animálně divokého a nekultivovaného v civilizační vymoženost) ve svém učení používá i Tomáš Akvinský. O několik století později 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 výdělku a vlastním užitku.<sup>90</sup> 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 nelze odpustit jeden drobný postřeh. Transformační moc zapřáhnout zlo a přetavit, donutit ho ke službě obecnému blahu měl v příběhu o Prokopovi pouze světec.<sup>91</sup> V dnešní době je tato vlastnost prisuzována neviditelné ruce trhu. V příběhu o Gilgamešovi dokázala divé zlo v cosi užitečného přetvořit nevěstka.<sup>92</sup> Zdá se, že neviditelná ruka trhu tak do vínku dostala historické dědictví pohybovat se v rozměru těchto dvou extrémů – světce a nevěstky.

## HLEDÁNÍ *BLISS POINT*<sup>93</sup>

Gilgameš byl svým božským původem předurčen k čemusi velkému. Celým eposem se jako červená nit táhne jeho snaha o nalezení nesmrtnosti.<sup>94</sup> Tento pradávňý cíl *par excellence*, na který si dříve troufali pouze hrdinové,<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, 266.

<sup>91</sup> Za tento postřeh děkuji českému ekonomovi Lubomíru Mlčochovi, který k tomu často poznamenává, že na to, aby člověk byl s to zapřáhnout zlo, měl by být přinejmenším světcem.

<sup>92</sup> V babylonské kultuře byly kněžky zároveň chrámovými „prostitutkami“ jako součást kultu plodnosti. „Šamchatino postavení v Uruku není v eposu zmíněno, protože se přímo nevztahuje k příběhu, ale je třeba si uvědomit, že Uruk, město zasvěcené Ištar, bohyni fyzické lásky, byl známý díky množství a kráse svých prostitutek. Mnoho z nich bylo přítom kněžkami v chrámu zasvěceném bohyňin Nissun a Ištar.“ George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 148. „Nevěstka, kterou vyslal Gilgameš, je spíš kněžka či kurtizána než pouhá prostitutka. ... Kromě rozkoší milování musí divochovi nabídnout lidskou moudrost a přesvědčit ho o výhodách civilizovaného života.“ Balabán, Tydlitátová, *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*, 139.

<sup>93</sup> *Bliss point* lze do češtiny 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, kýžená hodnota spotřeby, ve které je daný jedinec zcela blažený a jeho blahobyt není možné přidáním žádného statku nikterak vylepšit. V ekonomii se funkce užitku často znázorňuje jako trojrozměrný kopec a *bliss point* je jeho vrcholem.

<sup>94</sup> Nesmrtnost, ať už v jakémkoliv podobě, měla pro Babyloňany zásadní význam – po smrti je totiž nečekal Ráj, a tak smrt vnímali jako přechod do jakéhosi nepřijemného až odpudivého stavu.

<sup>95</sup> Touha po nesmrtnosti, jako mnohé jiné pravděké touhy, dodnes přetrvává, ale vzala na sebe mnohem lidovější podobu: kult věčně krásného a mladého těla vytvořil imperativ snahy o zdravý a co možná

na sebe v eposu bere hned několik podob. Zprvu se Gilgameš snaží zajistit si nesmrtelné jméno relativně nezajímavým způsobem – postavením zdi kolem svého města Uruku. Ve druhém stadiu, po nalezení přítele Enkidua, nechává Gilgameš zeď zdi a vydává se mimo město maximalizovat hrdinství a heroismus. „Ve své ... cestě za nesmrtelností prošel Gilgameš těmi nejneobyčejnějšími útrapami a vykonal nadlidské skutky.“<sup>96</sup> Zde se již jedinec nepokouší o maximalizaci statků či užitku, nýbrž mu jde o zapsání jeho jména do paměti lidstva ve formě hrdinného činu nebo činů: příběhem. Užítkově konzumní funkci nahrazuje rozměr maximalizace *dobrodružství* a slávy. Takové pojetí nesmrtelnosti je velmi těsně spjaté se vznikem písma (příběh je třeba zaznamenat pro další generace, kdežto zeď zůstane zdi pro další generace i bez písemných záznamů), a Gilgameš byl tak vůbec první, kdo se o dosažení nesmrtelnosti v podobě psaného zápisu, tedy o „věčnou“ slávu, mohl pokusit – každopádně jako první uspěl. „Slavné jméno představuje nové pojetí nesmrtelnosti, které souvisí s písmem a kultem slova: jméno a zejména zapsané jméno přežije tělo.“<sup>97</sup>

Ke klasické ekonomické maximalizaci užitku se ovšem v eposu později dostáváme také. Gilgamešova cesta není ve finále tak úspěšná, jak si hrdina představoval. Zemře 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.“<sup>98</sup> Po tomto zklamání přichází hrdina na mořský břeh, 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.

I 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!

---

nejdelší život, který odhlídí od jeho kvality. Tohoto dlouhého života však již není možné dosáhnout hrdinnými činy, bohatým či mravním životem, ale například požíváním 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 jídelníčku. Rovněž snaha o co možná nejexotičtější původ bylin a směsí, které jsou obsahem zázračných elixírů mládí, je úsměvně stejná jako za všech dávných dob.

<sup>96</sup> Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 11.

<sup>97</sup> Heffernanová, *Gilgameš*, 8.

<sup>98</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka osmá, IV.37–38 (str. 73).

Denně pořádej slavnosti,  
 tancuj a hraj si ve dne v noci!  
 Nechť čisté 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.<sup>99</sup>

Jak Gilgameš na tuto nabídku, na tuto moderní maximu (či dokonce – slovy francouzského psychoanalytika Jacquesa Lacana – imperativ) ekonomie (*MaxU*, tedy „neustále maximalizuj svůj užitek!“) odpoví? Zcela překvapivě ji zamítá („I mluví k ní Gilgameš, k šenkýřce: Co to jen říkáš, šenkýřko?“<sup>100</sup>) a v nabídce maximalizovat pozemský užitek vidí pouze zdržení, překážku na své cestě za Utanapištim, jediným člověkem, který přežil velkou potopu a u kterého si Gilgameš slibuje nalézt lék na smrtelnost. Hrdina odmítá hédonismus ve smyslu maximalizace pozemských radostí a vrhá se za věcmi, které přesahují jeho život. Jedním mávnutím je tak v eposu postavena na hlavu celá užitkově maximalizační role, kterou se ekonomie hlavního proudu snaží neúnavně přičíst člověku jako součást jeho přirozenosti.<sup>101</sup>

Po nalezení Utanapištiho získává Gilgameš ze dna mořského kýženou 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.“<sup>102</sup>

Vůni té rostliny ucítil had,  
 tiše vylezl a rostlinu odnesl.  
 A když se vracel, odhodil kůži.<sup>103</sup>

A tak je v jedenácté a poslední tabulce Gilgameš opět připraven o to, co hledal. Sisyfovsky se minul cíle těsně před vrcholem a svůj pomyslný *bliss point* nenalézá. Nakonec se však Gilgameš přece jen stává nesmrtelným – jeho jméno dodnes není zapomenuto. A ať už v tomto historickém vývoji událostí sehrála náhoda jakkoli velkou roli, je zřejmé, že si dnes Gilgameše

<sup>99</sup> Ibid., tabulka desátá, III.1–14 (str. 79–80).

<sup>100</sup> Ibid., III.15–16 (str. 80).

<sup>101</sup> Tato část eposu prošla v průběhu staletí významným vývojem. Ve staré babylonské verzi byla dokonce desátá tabulka poslední – příběh skončil tím, že se Gilgameš po rozhovoru se šenkýřkou vzdal další cesty za nesmrtelností a přijal roli smrtelníka královského stavu. Siduri měla tak v původní verzi na Gilgameše podobný vliv jako Šamchat na Enkidua – polidštila ho a vrátila ho do lidského kolektivu, kde mohl být nadále prospěšný. Teprve po pozdějším přidání jedenácté tabulky s příběhem o setkání Gilgameše s Utanapištim se Siduri stala svůdkyní nabízející rozkoše, které Gilgameš odmítá.

<sup>102</sup> Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 23.

<sup>103</sup> *Epos o Gilgamešovi*, tabulka jedenáctá, 287–289 (str. 96).

pamatujeme pro jeho příběh hrdinného přátelství s Enkiduem, nikoli pro jeho zeď, která již dávno neční do monumentálních výšin.

## ZÁVĚR: KOLÉBKA EKONOMICKÉHO TÁZÁNÍ

V této první kapitole jsme se pokusili o vůbec první ekonomické zamyšlení nad nejstarším textem naší civilizace. Dopustili jsme se toho v naději, že skrze prastarý epos objevíme něco sami o sobě, o společnosti, která se v průběhu čtyř tisíc let vyvinula v nesmírně složitý organismus a nepřehledný spletenec. Orientovat se v dnešní společnosti je přirozeně mnohem komplikovanější, proto je lákavé pozorovat hlavní rysy naší civilizace v době, kdy obraz byl čitelnější – v době, kdy se naše civilizace teprve rodila a byla ještě napůl nahá. Jinými slovy, snažili jsme se dobrat základního kamene naší psané civilizace, pod kterým již nic není.

Bylo studium eposu užitečné? Ukázalo nám v ekonomickém smyslu něco o sobě samých? A platí něco z toho i v současnosti? Nalezli jsme u Gilgameše některé archetypy, které jsou v nás dodnes?

V této kapitole jsme se snažili ukázat, že i mytický vztah ke světu má svoje „pravdy“. Dnes tyto pravdy sice bereme s rezervou a shovívavě je dáváme do uvozovek, ale uvědomme si, že příští generace stejně tak bez pokory „vyvozují“ naše pravdy dnešního dne. V dávných časech si lidé na otázky odpovídali příběhem, povídáním. Koneckonců řecké slovo mýtus znamená „vyprávění“. „Mýtem je každé vyprávění, které předjímá nějaké to „proč.“<sup>104</sup> K tomu, do jaké míry se mytické vyprávění liší od vyprávění matematického nebo vědeckého, se v této knize brzy vrátíme.

Za první postřeh lze považovat samotnou existenci otázek podobných těm dnešním, ekonomickým. Prvotní písemné uvažování tehdejších lidí překvapivě nebylo zase tak na hony vzdálené od toho dnešního. Jinými slovy: epos je pro nás srozumitelný, dokážeme se s ním identifikovat. Někdy až moc, například pokud jde o snahu udělat z lidí roboty. Představa, že to lidské v nás je jen brzdou v práci (na zdi!),<sup>105</sup> je stále s námi. Moderní ekonomie hlavního proudu toho často využívá a vše lidské se snaží zanedbávat, stavět mimo model, mimo diskurz. Představa, že lidskost jde na úkor efektivity, je tedy stejně stará jako lidstvo samo – jak jsme si ukázali, poddaní bez emocí jsou ideálem mnoha tyranů. Také jsme byli diváky samotného počátku zkulturnění člověka – velikého dramatu spočívajícího v oproštění a následném vzdalování se od přirozeného stavu. Gilgameš nechává postavit

<sup>104</sup> Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda* I a II, 17.

<sup>105</sup> Což poznáváme z písničky *Another Brick in the Wall* skupiny Pink Floyd. Jak je vidět, tematika zdi žije svým životem i dnes.

zed, která odděluje město od divoké přírody a vytváří prostor pro prvopočátek lidské kultury. Ozvěnou se k nám vrací Gilgamešovo uvědomění, že „ani dalekosáhlá civilizační díla neuspokojila lidskou touhu“.<sup>106</sup> Berme to jako memento ohledně naší neposednosti, nesaturovatelnosti, dědičné nespokojenosti a s tím spojené tékavosti. Snad jsou tyto vlastnosti člověku vlastní, pokud mu vydržely přes čtyři tisíce let a dodnes s tímto pocitem jisté marnosti souzníme. Možná jej cítíme ještě palčivěji a silněji než Gilgameš nebo sám autor eposu.

Epos pak prolomí tuto představu skrze přátelství Gilgameše a Enkidua. Přátelství – ta biologicky nejzbytečnější láska, která se na první pohled zdá být zbytečná i společensky. Na efektivní ekonomickou výrobu přece stačí jen stát se členem týmu bez velké citové angažovanosti. Ovšem na změnu systému, na zboření stávajícího a na výpravu proti bohům (na probuzení z naivity, na prozření) potřebujete přátelství. K malým činům (společný lov, práce v továrně) stačí malá láska: kamarádství. Na velké činy je však potřeba lásky velké, lásky skutečné: přátelství. Přátelství, které se vymyká ekonomickému chápání *něco za něco*. Přátelství se dává, jeden přítel se dává (plně) za druhého, je to přátelství na život a na smrt, nikoli za užitek a osobní zisk. Přátelství nám ukazuje nová, netušená dobrodružství, dává nám příležitosti opustit zed' a nebýt ani jejím stavitelem, ani její součástí – nebýt jednou z mnoha cihel ve zdi, jak zpívají Pink Floyd.

V jiném smyslu lze vztah Gilgameše a Enkidua přirovnat k civilizované a zvířecí podstatě člověka (Enkidu později umírá, ale v jistém smyslu žije dál v Gilgamešovi). Krátce jsme se tedy při této příležitosti zastavili u Keynesova termínu *animal spirits*, který nás žene ne-ekonomicky a často i-racionálně vstříc dobrodružstvím: stavitel Gilgameš – ten, který vzdaluje lidstvo od jeho primitivního zvířecího stavu a přináší civilizovanou (chtělo by se říci „sterilní“) kulturu, ten za zdmi schovaný a opatrný panovník – se spřátelí s divokým Enkiduem a vyráží porobit do té doby nedotknutelnou přírodu.

Zároveň se vznikem fenoménu měst se zrodila specializace a akumulace bohatství. Sledovali jsme, jak se svatá příroda proměnila ve světskou zásobárnu zdrojů a také jak se emancipovalo lidské individualistické ego. S tímto momentem ovšem paradoxně souvisí zvýšení závislosti jedince na ostatních členech společnosti, byť se civilizovaný člověk cítí nezávislejší a svobodnější. Čím však je civilizovaný, městský člověk nezávislejší na přírodě, tím je závislejší na zbytku společnosti. Vyměnili jsme (jako Enkidu) přírodu za společnost; harmonii s (nevypočitatelnou) přírodou za harmonii s (nevypočitatelným) člověkem.

<sup>106</sup> Kratochvíl, *Mýtus, filosofie a věda* I a II, 12.

Tento pohled jsme porovnali s pohledem Hebrejů, kterým se budeme věnovat důsledněji v další kapitole. Ti se do měst uchýlili mnohem později a podstatná část Starého zákona ještě popisuje národ, který žil ve větší harmonii s přírodou. Co je tedy přirozenější? Je člověk přirozeně (plným) člověkem již ve stavu přírodním, nebo se jím stává až v rámci (městské) civilizace? Je lidská (přírodní) přirozenost dobrá, nebo zlá? Tyto otázky jsou dodnes klíčové pro hospodářskou politiku: pokud věříme, že je člověk od přirozenosti zlý, tedy že je sám od sebe člověk člověku vlkem (zvířetem), pak je namístě tvrdá ruka panovníka. Pokud věříme, že lidé sami od sebe tíhnou k dobru, pak je možné povolit uzdu a žít ve společnosti, která je více *laissez-faire*.

Na závěr jsme si ukázali, že princip, který se o tisíce let později zhmotnil v ekonomické představě „neviditelné ruky trhu“, měl své předobrazy už u Gilgameše, a to v podobě osedlání divokého zla, které nakonec sloužilo ve prospěch lidstva. Předobrazů neviditelné ruky trhu ještě na naší pouti potkáme celou řadu. A konečně, na konci kapitoly se ke slovu dostává i jakýsi předřecký hédonismus – v nabídce šenkýřky Siduri. Tuto nabídku ovšem Gilgameš odmítá, plně si ji osvojí až ekonomický směr utilitarismu.

Celý epos končí jakýmsi neutěšeně cyklickým poselstvím, ve kterém se vlastně nic nezměnilo, nedošlo k žádnému vývoji a po menším dobrodružství se vše vrací do zaběhnutých kolejí. Epos je tedy cyklický, končí tam, kde vlastně začal, stavbou zdi. Dějiny nikam nesměřují, vše je v cyklickém rytmu jen opakováním s drobnými obměnami, tak jak to vidíme v přírodě (opakování ročních období, cyklů měsíce) nebo v naší týdenní rutině. Navíc příroda, která lidi odpradáвна 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 není ze tří čtvrtin bůh jako Gilgameš), neboť přece není dost dobře možné bezpečně, systematicky, řádně (a vědecky) zkoumat hájemství nevypočitatelných a náladových bohů.

Lidstvo se dočkalo konceptu historického vývoje, odbožštění hrdiny, panovníka a přírody až s příchodem Hebrejů. Celé židovské dějiny provází čekání na Mesiáše, který má přijít v dějinném čase, respektive na jeho konci.



001 002 000 00

*Muž, který se umí ovládat, je lepší než dobyvatel měst.*

BIBLE, STARÝ ZÁKON

## 2

# Starý zákon

## Zemitost a dobro

Přestože starozákonní Židé<sup>107</sup> sehráli klíčovou roli ve tvarování současné euroamerické kultury a jejího ekonomického systému, v učebnicích dějin ekonomického myšlení ani jiných ekonomických textech jim moc místa věnováno není.<sup>108</sup> Max Weber věřil, že za zrod kapitalismu vděčíme protestantské etice,<sup>109</sup> Michael Novak naopak vyzdvihuje vliv katolické morálky a vni-

<sup>107</sup> Na tomto místě bude vhodné zmínit správné užívání označení tohoto výjimečného národa (více k tématu viz Bimson, *The Compact Handbook of Old Testament Life*, 7–8). Pokud se budeme držet biblického úzu, pak je jistě vhodné používat, počínaje Abrahámem, pojmenování Hebrejové (viz Genesis 14:13). Jméno „Izrael“ dal Bůh Jákobovi, Abrahámovu vnukovi (Genesis 32:28, 43:6 ad.), a jeho potomci jsou tedy Izraelité. V Exodu 3:18 a 5:1–3 se zdá, že Hebrejové a Izrael jsou synonyma. Izrael má ovšem ve Starém zákoně také sekundární a poněkud užší význam, neboť označuje severní kmeny a především po rozdělení království je odlišuje od Judeje. Přestože užívání termínů Hebrej a Izraelita pokračuje i v období Nového zákona (např. Římané 9:4, 2. Korintským 11:22, Filipským 3:5), bylo v té době běžnější užívat pojmenování Žid (Judejec). To původně sloužilo k označení členů jižních kmenů v Judeji (takto je užito v Jeremiášovi 32:12, 34:9), ovšem po babylonském exilu nahradilo termín Izraelita jako nejrozšířenější pojmenování pro vyvolený národ. Bylo tomu tak proto, že v té době pocházeli v podstatě všichni Izraelité z kmene v Judeji, protože severní kmeny (Izrael v pravém slova smyslu) ztratily po pádu Samary v roce 722 př. Kr. svou identitu. Pojmenování Žid či Židé by nemělo být užíváno v obecném smyslu, pokud mluvíme o období před vyhnanstvím. V našem textu budeme nicméně považovat slova Izraelité, Hebrejové a Židé za synonyma.

<sup>108</sup> Pokud je autorovi známo, problematikou ekonomického myšlení v judaismu se doposud ve své práci asi nejvíce zabýval Max Weber (*Ancient Judaism, Economy and Society, The Sociology of Religion*), v menší míře potom Werner Sombart (*The Jews and Modern Capitalism*) či Karl Marx (*On the Jewish Question*), avšak žádný z nich (snad s výjimkou některých částí textů Maxe Weбера) s cílem analyzovat ekonomické aspekty základních textů starodávné židovské víry. V ekonomických žurnálech (*Journal of Business Ethics, Business Ethics Quarterly* a další) vyšla řada článků zabývajících se židovskou obchodní etikou, avšak žádný autorovi známý článek zkoumající ekonomické aspekty historických a filozofických základů judaismu jako celku. Co se týče učebnic ekonomického myšlení, jako jeden příklad za mnohé uvedme knihu A. MacIntyry *A Short History of Ethics*. V kapitole „The History of Moral Philosophy from Homer to the 20th Century“ („Dějiny morální filozofie od Homéra až do dvacátého století“) nepadne o hebrejském učení ani zmínka. Podobný přístup vládne i v jiných učebnicích. Výjimkou mezi učebnicemi dějin ekonomického myšlení, které se věcí zabývají hlouběji, jsou spíše starší a dnes již jen málo používané učebnice, například Lewis Henry Haney, *History of Economic Thought* a do jisté míry Erich Roll, *A History of Economic Thought* či Henry William Spiegel, *The Growth of Economic Thought*. Přínosem Hebrejů k intelektuálnímu životu západní civilizace se z ekonomů zabývá např. Thorstein Veblen ve svém článku „The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe“.

<sup>109</sup> Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

mání člověka,<sup>110</sup> nicméně podle Sombarta<sup>111</sup> stojí za zrozením kapitalismu víra židovská.

Všichni klíčoví prominenti této diskuse přiznávají židovské kultuře významnou roli. V žádném případě nelze pochybovat o významu, který mělo židovské učení při formování moderní kapitalistické ekonomie. 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 ke změně vnímání ekonomické antropologie a étosu.

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.<sup>112</sup>

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.<sup>113</sup>

O těchto aspektech obvykle hovoří i ti, kdo židovské tradice napadají. Jak si všímá Niall Ferguson, „sám Marx napsal článek ‚K židovské otázce‘, podle něhož je každý kapitalista bez ohledu na vyznání ‚pravý Žid‘“.<sup>114</sup> I podle jednoho z hlavních předválečných štváčů rasistické propagandy Heinricha Classe<sup>115</sup> byli Židé „národ zrozený k obchodování penězi a zbožím“.<sup>116</sup> Jak k tomuto vývoji došlo? Kde se vzal onen židovský podnikatelský étos u původně kočovnický založeného národa? A lze Hebreje skutečně považovat za tvůrce hodnot, které určily směr vývoje ekonomického myšlení naší civilizace?

<sup>110</sup> Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*.

<sup>111</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*.

<sup>112</sup> Na to poukazuje také Max Weber, který tomuto tématu věnoval zmíněnou knihu. Viz Weber, *Ancient Judaism*.

<sup>113</sup> Weber, *Autorita, etika a společnost*, 270.

<sup>114</sup> Viz Ferguson, *Válka světa*, 72. Více k Marxovu pohledu na vliv Hebrejů též viz Mini, *Philosophy and Economics*, 201.

<sup>115</sup> Class, *Wenn ich der Kaiser wär*.

<sup>116</sup> Viz Ferguson, *Válka světa*, 75.

## POKROK – SEKULARIZOVANÉ NÁBOŽENSTVÍ

Jednou z věcí, které pisatelé Starého zákona věnovali lidstvu, je pojem pokroku. Starozákonní příběhy 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 dokonce bere konkrétní politickou roli.<sup>117</sup> Hebrejská religiozita je tedy silně spojena s tímto světem, nikoli s jakýmsi světem abstraktním, a ten, kdo se těší z pozemských statků, nedělá a priori nic špatného.

Dodržování Božích přikázání nevede v judaismu do jakéhosi nadpozemského světa, ale k přebytku materiálních statků (Genesis 49:25–26, Leviticus 26:3–13, Deuteronomium 28:1–13) ... Není tu žádný zdvižený prst, jenž by ukazoval na ty, kteří se účastní běžných ekonomických aktivit za účelem zisku materiálních statků. Nejsou tu ani žádné ozvěny asketismu, ani volání po očiště a spirituálních účincích chudoby. Je proto logické, že zakladatelé judaismu – patriarchové Abrahám, Izák a Jákob – byli bohatí mužové.<sup>118</sup>

Před lineárním pojetím času vládlo jeho cyklicko-sisyfovské vnímání. V *Eposu o Gilgamešovi* dějiny nikam nesměřují, vše je cyklickým opakováním s drobnými obměnami, tak jak to vidíme v přírodě. Příběhy se odehrávají v jakési podivné časové smyčce: Gilgamešův příběh končí, kde začal. V tom panuje shoda s řeckými mýty a bájemi: na konci příběhu nenastal žádný pokrok, žádná podstatná historická změna, příběh je zasazený do časového neurčita, jakéhosi časového limbu. Mohl se vlastně odehrát kdykoli a nesčetněkrát, protože po jeho odeznění se nic nezměnilo a vše se vrací do svých starých kolejí.<sup>119</sup>

To až díky lineárnímu pojetí dějin vznikla idea pokroku,<sup>120</sup> jež se později stala hnací silou vzniku vědy a nadějí naší civilizace obecně. Mají-li dějiny

<sup>117</sup> Více k tématu viz Yoder, *The Politics of Jesus*, především kapitola „The Kingdom Coming“, která se zabývá politickým očekáváním, jež Židé spojovali s Mesiášem, v tomto případě přímo s Ježíšem.

<sup>118</sup> Tamari, „The Challenge of Wealth“, 47–48.

<sup>119</sup> Poté, co Gilgameš přichází o Enkidua a nesmrtelnost nenalézá, vrací se, slovy sisyfovské marnosti, zpět do svého města Uruku, ke svému rozestavěnému opevnění, jako by se nic nestalo: „Pro koho jsou znaveny mé paže, pro koho se prolévá mého srdce krev? Ni špetky dobra jsem pro sebe nedosáhl.“ (*Epos o Gilgamešovi*, tabulka desátá, III.15–16, str. 80.) Gilgameš je nyní takovým hrdinou, jak byl popisován na začátku eposu, od Utanapištiho sice přináší lidem zprávy o událostech před potopou, ale jinak jako by se celý epos mohl odehrát znova. Z dějinného hlediska to bylo „jen“ dobrodružství, jakési historické odbočení, nic víc. O fenoménu dobrodružství zajímavě pojednává např. ekonomizující sociolog Georg Simmel ve své knize *Peníze v moderní kultuře*. To zcela odpovídá archetypálnímu cyklickému pojetí času, které panovalo v raných kulturách.

<sup>120</sup> Více viz Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, zejména kapitola „Regenerace času“, 38–64.

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 nový smysl.

Za ideu pokroku tedy naše civilizace vděčí zejména Hebrejům. Samotná idea pokroku však v průběhu dějin prošla velkou změnou a dnes jej vnímáme velice odlišně. Oproti původním duchovním představám dnes vnímáme pokrok téměř výhradně v ekonomickém nebo vědecko-technickém smyslu.<sup>121</sup> Z (ekonomického) pokroku se navíc stal téměř předpoklad moderní funkční společnosti. Očekáváme růst, bereme jej automaticky. Pokud se nic neděje, pokud růst HDP několik kvartálů stagnuje, považujeme to dnes za anomálii. Ale nebylo tomu tak vždy. Jak téměř před sto lety napsal J. M. Keynes, silný růst a významný materiální pokrok je s námi jen poslední tři století:

Od nejstarších dob, ze kterých máme záznamy, řekněme od druhého tisíciletí před Kristem, až do počátku devatenáctého století nedošlo k žádným velkým změnám v životním standardu obyčejných lidí žijících v civilizovaných oblastech naší planety. Samozřejmě docházelo k výkyvům, člověk musel čelit nejrůznějším epidemiím, hladomorům a válkám. Stejně tak přicházela i období rozkvětu. Nicméně nedocházelo k žádným výrazným, dramatickým změnám. Během období, které trvalo asi do roku 1700 našeho letopočtu (tedy asi čtyři tisíce let), byla některá období snad i o padesát procent lepší než jiná (maximálně o sto procent). V některém období před úsvitem dějin – dokonce snad v jednom z přívětivějších mezidobí před poslední dobou ledovou – muselo nastat období pokroku a vývoje, které je možné srovnat s tím dnešním. Ovšem v převážné části známé historie k ničemu podobnému nedocházelo.<sup>122</sup>

Poté, co jsme se vymanili z cyklického pojetí času, nebylo lidstvo po mnohá staletí zvyklé na viditelný nárůst životního standardu během jedné nebo několika generací. Keynesův citát bychom mohli doplnit tím, že vybava běžné domácnosti se během těchto čtyř tisíc let skoro nezměnila. Člověk, který by usnul v době hluboko před Kristem a probudil se v sedmáctém století, by v tomto ohledu nemusel zaznamenat žádnou výraznou změnu. To až nyní žijeme v době, ve které by vzbudit se o generaci později znamenalo naprostou dezorientaci v obsluhování běžného domácího zařízení. Ovšem s příchodem vědecko-technické revoluce (tedy období, kdy se zrodila ekonomie jako samostatný obor) se materiální pokrok stal automatickým před-

<sup>121</sup> A civilizace, které jsou méně technicky nebo materiálně vybavené, považujeme za méně vyspělé společnosti, které mají naše stadium ještě před sebou. Vnímáme je tak, že jsou „za námi“, že „mají co dohánět“.

<sup>122</sup> Keynes, „Economic Possibilities for our Grandchildren“, 360–361. Není bez zajímavosti citovat na tomto místě ještě jeden odstavec: „Téměř všechno podstatné, vše, co svět znal na počátku moderní éry, bylo člověku známo už na úsvitu dějin. Jazyk, oheň, stejná domácí zvířata, jaká máme dnes, pšenice, ječmen, víno a olivy, pluh, kolo, veslo, plachty, kůže, prádlo a oděvy, cihly a hrnce, zlato a stříbro, měď, cín a olovo a železo přibýly na seznam ještě před rokem 1000 př. Kr. – bankovníctví, státnictví, matematika, astronomie a náboženství. Neexistují žádné záznamy o tom, kdy poprvé jsme tyto věci vlastnili.“

pokladem. Přestože Keynes naději na ekonomické uspokojení našich potřeb vyjádřil asi nejsilněji, víra v blahodárné působení materiálního pokroku je vlastní většině postav ekonomického myšlení dnešní doby. Proto musíme neustále růst, protože k tomuto Ráji na zemi přece směřujeme. Protože péči o duši nahradila dnes péče o vnější věci, jak píše český filozof Patočka, stali se ekonomové v dnešní době veledůležitými.<sup>123</sup> Čeká se od nich interpretace reality, prorocké služby (makroekonomické předpovědi), přetváření reality (zmírňování dopadů krize, urychlování růstu) a koneckonců i vůdcovství na cestě do země zaslíbené – ráje na zemi. Paul Samuelson, Milton Friedman, Gary Becker, Frank Knight a mnozí další se stali vášnivými evangelizátory ekonomického pokroku, který používali nejen uvnitř své vlastní země, ale i směrem k jiným kulturám. K tomuto tématu se podrobněji vrátíme v druhé části knihy.

## REALISMUS A ANTIASKETISMUS

Kromě myšlenky pokroku přinesli Hebrejové další velice podstatný příspěvek naší kultuře, a to desakralizaci hrdiny, přírody a panovníka. S nadsázkou se dá říct, že židovské myšlení je nejzemitější, nejrealističtější myšlenkový směr ze všech, které naši kulturu ovlivnily.<sup>124</sup> Židům byl cizí abstraktní svět idejí. Dokonce dodnes mají zakázáno být jen *zobrazovat* Boha, lidi i zvířata na malbách, sochách, v kresbách či symbolech. Nebylo jim povoleno vytvářet zástupné symboly a reprezentace (tedy vlastně modely) reality:

V den, kdy k vám Hospodin mluvil na Chorébu z prostředku ohně, jste neviděli žádnou podobu; velice se tedy strážte, abyste se nezvrhli a neudělali si tesanou 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, všechnen nebeský zástup, nedal se svěst a neklaněl se jim a nesloužil tomu, co dal Hospodin, tvůj Bůh, jako podíl všem národům pod celým nebem.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Viz Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*.

<sup>124</sup> „V západním světě došlo k úplnému ‚oddělení‘ těla a duše až v řeckém myšlení. [Významný antropolog] Jaynes datuje tuto událost do 6. stol. před n. l. Koncept duše jako něčeho podstatného se lišícího od těla vypracovali zvláště Platon a Aristoteles, křesťanství ho pak dále rozvíjelo. Raný judaismus nerozlišoval nijak ostře mezi tělem a duší, ale později rovněž přijal koncept nesmrtelné duše.“ Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů*, 61.

<sup>125</sup> Deuteronomium 4:15–19. Vizualní zobrazení je zakázáno; na druhou stranu je však silný důraz kladen na interpretaci, tedy ústní podání. Pouze o několik veršů dříve Hospodin národ nabádá: „Jenom si dej pozor a velice se stráž zapomenout na věci, které jsi viděl na vlastní oči, aby nevymizely z tvého srdce po všechny dny tvého života. Seznam s nimi své syny i vnuky.“ (Deuteronomium 4:9.) Na rozdíl od příběhů ostatních národů hraje v příbězích hebrejské kultury velkou roli orální tradice. V ostatních národech domi-

Na rozdíl od křesťanství nerozvíjeli Hebrejové představu mimozemského Ráje či nebe.<sup>126</sup> Ráj Izraelitů – Eden – byl původně umístěn zde na zemi, na daném místě v Mezopotámii,<sup>127</sup> a v daném čase, který je odměřen přesnou genealogií již od Adama a Evy. Židé koneckonců dodnes počítají letopočet od stvoření světa. Stejně tak koncept nebe není nikterak vypracován a každopádně se s ním argumentačně (v teologii) nijak notně neoperuje. I Voltaire píše, že „je velmi jisto, je mimo veškeru pochybnost, že Mojžíš nikdy neslibuje Židům odměny nebo tresty v příštím životě, že jim nikdy nemluví o nesmrtnosti jejich duší, že je neteší nadějí v nebe, že jim nehrozí peklem; všecko je časné“.<sup>128</sup>

Starozákonním Hebrejům byl tedy zcela cizí řízený asketismus jako nácvik chudoby či pohrdání čímkoli materiálním nebo tělesným, který později nastupuje v Řecku jakoby pod vlivem tradice postavené na díle Sokrata a Platona.<sup>129</sup> Tato řecká asketická tradice se poté dostává i do křesťanství, a to i skrze učení Pavla z Tarsu a novoplatonika Augustina (354–430), kteří se vůči ní ovšem částečně vymezovali. (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 „judaismus je orientovaný ke světu přinejmenším v tom smyslu, že neodmítá svět jako takový, ale pouze převládající sociální uspořádání světa... Judaismus se odlišuje od puritánství pouze (jako vždy) relativní absencí systematického asketismu ... Následování židovských zákonů má s askézí málo co do činění.“<sup>130</sup> Svět považují Hebrejové za *skutečný* – není jen jakýmsi stínovým odrazem lepšího světa kdesi v oblacích idejí tak, jak to obvyklý výklad historie přisuzuje Platonovi. Duše nebojuje proti tělu a tělo není vězením duše, jak později píše Augustin. Naopak tělo a hmotný – tedy ekonomický – svět je pro Hebreje výtvořem dobrého Boha. Země, svět, tělo, materiální skutečnost jsou pro Židy výsostným dějištěm božských dějin, vrcholem stvoření.

Tato myšlenka je *conditio sine qua non* rozvoje samotné ekonomie, jakozto zcela pozemského „kvaltování“, které je oprávněné a ospravedlněné, přestože samo o sobě na první pohled nemá „duchovní rozměr“, ale slouží

novalo zachovávání kulturního dědictví (dějin) skrze zpodobňování, ať už se jednalo o obrazy nebo sochy. Zejména řecký hrdina musel splňovat veškeré požadavky na atraktivní zobrazení.

<sup>126</sup> Více viz Weber, *Autorita, etika a společnost*, 249.

<sup>127</sup> Genesis 2:10–14.

<sup>128</sup> *Filozofický slovník*, heslo „Voltaire“, 45.

<sup>129</sup> Tato kniha si neklade za cíl sledovat pozdější (zejména diasporní) vývoj judaismu, kde se asketické prvky často objevují. Soustředíme se pouze na starozákonní ekonomickou antropologii.

<sup>130</sup> Weber, *Autorita, etika a společnost*, 268. Zemitost není narušena ani v případě chování se znaky asketismu, pokud jde o chování dané Písmem, neboť „plní-li Židé ‚Zákon‘, není to askeze, tak jako není askézí, když plní různé rituální normy a některá tabu“. Tamtéž.

k naplňování zcela pozemských potřeb a tužeb.<sup>131</sup> Starozákonní učení téměř nezná pohrdání bohatstvím či pění chvály na chudobu či prostotu. Radikální opovržení bohatstvím najdeme až v Novém zákoně – viz například podobenství o Lazarovi. Že se člověku na světě (ekonomicky) daří, Židé často chápou 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 zneuzítí bohatství je nebezpečí, proti kterému varuje.<sup>132</sup>

Spolu s konceptem zemitosti se nese několik odbožštění, která Hebrejové provedli. Ve starozákonním učení byli hrdinové, panovníci i příroda zbaveni svého božství. To vše hraje pro změny v ekonomickém uvažování velkou roli.

## ARCHETYP HRDINY

Pojem hrdiny je důležitější, než se může zdát. Zde možná leží prapůvod Keynesových *animal spirits*, tedy touhy následovat jakýsi vnitřní archetyp, který daný jedinec přijímá za vlastní a kterého si společnost váží. Snad každý má takového „Bajaju v nás“, tedy jakýsi vnitřní vzor, který následujeme (ať už vědomě či nikoliv). Je velice důležité, jaký tento archetyp je, protože jeho role je dominantně iracionální a mění se v závislosti na čase a dané civilizaci. Tento náš vnitřní animátor, vnitřní hybatel, nikdy nespí a ovlivňuje naše chování – včetně toho ekonomického – více, než si chceme uvědomit.

Nejprve si všimněme, že Starý zákon disponuje mnohem realističtějším a plastičtějším archetypem hrdiny než okolní civilizace. Židovští „hrdinové“, například na rozdíl od *Eposu o Gilgamešovi* či řeckých bájí a pověstí, jsou zcela realističtí a plasticky představitelní lidé. Sumerskou představu hrdiny již známe, zastavme se na chvíli u druhé kultury, která měla na Židy silný vliv, u Egyptanů. V Egyptě Židé prožili několik století na počátku své historie a odešli někdy v období vlády slavného Ramesse II.<sup>133</sup> Z dochovaných písemností (pokud někdo založil tradici úředníků a zapisovačů, tak to

<sup>131</sup> „Ekonomická přání a touhy jsou tedy judaismem považovány za rovné všem ostatním základním lidským tendencím. Nejsou něčím, co může a mělo by být zničeno. Jsou spíše tendencemi, které lidé mohou a musí posvětit, a tím požehnat sobě samým ... Proto je získávání a užívání ekonomických výhod považováno judaismem za zcela legitimní, povolené a prospěšné, přesto však omezené a posvěcené Božím přikázáním.“ Tamari, „The Challenge of Wealth“, 47.

<sup>132</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 151.

<sup>133</sup> Viz Lalouettová, *Ramessova říše*, 194.

byli Egypťané) si můžeme zhruba udělat obrázek, jak měl hrdina v tehdejších představách vypadat. V té době byla silně vyvinuta mytologie krále-herdiny, kterou Claire Lalouettová shrnuje do těchto základních charakteristik: krása (dokonalá tvář, na kterou „je příjemné pohledět“, ale i krása, která, vyjádřena egyptským slovem *nefer*, neznamená jen estetiku, ale obsahuje i morální kvality),<sup>134</sup> mužnost a síla,<sup>135</sup> znalost a inteligence,<sup>136</sup> moudrost a rozum, bdělost a výkonnost, věhlas a sláva (sláva, kterou přemáhá nepřátele, neboť „tisíce mužů by nedokázalo pevně stát v jeho přítomnosti“),<sup>137</sup> je dobrým pastýřem (který dbá o své podřízené), je měděnou hradbou, štítem země a je hrdinným obráncem. Je také dobré si uvědomit, že egyptský panovník, podobně jako ten sumerský, byl zčásti bůh, byl totiž synem boha.<sup>138</sup>

V Tóře nenalezneme skoro žádné podobné polobohy, krásné svalovce, kteří by byli obdařeni nadlidskými fyzickými schopnostmi a předurčení k velkým věcem. Jedinou výjimkou byl „svalovec“ Samson, ale i on měl svou nadlidskou sílu od Hospodina. Hrdinové Tóry (Ize-li vůbec tohoto termínu použít) často chybují a jejich chyby jsou v Bibli pečlivě zaznamenány – snad právě proto, aby žádný z nich nemohl být zbožštěn.<sup>139</sup> Pro příklady nemusíme chodit daleko: Noe se opil tak, že dělal ostudu, Lot se v podobném stavu podnapilostí nechává svést svými vlastními dcerami. Abrahám lže a prodává svou ženu jako 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.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> Je mimochodem zajímavé všimnout si, že dodnes spojujeme moralitu s estetikou. Zlé postavy jsou nepřijemné na pohled, kdežto pozitivní bývají krásné. Čtenáři se jistě vybaví mnoho příkladů, není pro ně třeba chodit daleko. Démoni a zrůdy z moderních mýtů – knih a filmů – jsou podobní smrti, mrtvolám, a jsou-li krásní, pak jsou krásní ošidně (dočasně) a svou krásu používají jen jako (sexuální) vábido. Skutečně málo- které negativní postavy naší nejmodernější mytologie jsou doopravdy krásné.

<sup>135</sup> Ramesse II. je „hrdina, kterému není rovno, paže měl mocné, srdce udatné“.

<sup>136</sup> Ramesse II. „má srdce bystré jako Thvot“. Není bez zajímavosti, že pro Egypťany sídlila inteligence v srdci, srdce bylo sídlem myšlení. V dnešní době je srdce považováno za sídlo emocí, a je navíc často v rozporu s rozumem, který naopak podle nás sídlí v hlavě. Viz Pascal: „Srdce má své důvody, kterým rozum neporozumí.“ (Pascal, *Myšlenky*, část 277, oddíl IV.) Slovo rozum bychom mohli klidně nahradit slovem hlava.

<sup>137</sup> Tato morální zbraň, jak ji nazývá Lalouettová, má pokaždé stejný efekt: pád nebo alespoň dokonalé paralyzování nepřítele bez jediné rány. Na tomto místě je také vhodné připomenout, že při pádu Jericha, prvního města, které Hebrejové obsadili, padají jeho hradby (hradby, nikoli lidé) podobně, tedy bez jediné rány. Viz Jozue, kapitola 6.

<sup>138</sup> Všechny citáty jsou z Lalouettové, *Ramessova říše*, 277–283, z kapitoly „Portrét hrdiny“.

<sup>139</sup> Navíc v dřívě většině starozákonních příběhů panuje snaha o přesné určení doby (která se většinou odvozovala od roků vládnutí daného krále či dle rodokmenu) a místa.

<sup>140</sup> 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 kterých není zaznamenána jediná charakterová „vada“.

Každá společnost a doba má svůj ideál, dle kterého se podvědomě chováme, většinou kombinovaný z něčeho, co již bylo. Antropologie zná několik archetypů hrdiny. Tak třeba americký antropolog polského původu Paul Radin zkoumal mýty severoamerických indiánů a ve své nejlivnější knize *The Trickster* z roku 1956 popisuje jejich čtyři základní archetypy hrdiny. Nejstarší byl tzv. *trickster* (šibal) – podvodník; poté nositel kultury – zajíc; hrdina-svalovec zvaný Červený roh a nakonec nejvyvinutější forma hrdiny: dvojčata. Například Gilgameš disponuje znaky všech Radinových archetypů, dvojčetem, které ho doplňuje, je Enkidu.<sup>141</sup> Do jisté míry by se dalo říci, že Hebrejové – a později křesťanství – dodali další archetyp, archetyp hrdiny *trpitele*.<sup>142</sup> Takovým je třeba Job nebo do velké míry Izaiáš. (V křesťanství je tento ideál pochopitelně ztělesněn Ježíšem Kristem, který svou sílu projevuje skrze slabost, své vítězství skrze prohru a svou vznešenost skrze pokoření na kříži. Jeho role, zdá se, byla ukázat cestu a zástupně trpět.) Jak jsme viděli z výčtu výše, hebrejští hrdinové odpovídají spíše *tricksterům*, nositelům kultury a dvojčatům. Božský svalovec, dominantní symbol, který se nám vybaví, když se řekne hrdina, zde chybí.

To je pro demokratický kapitalismus velice důležité, protože židovský archetyp hrdiny mnohem lépe připravuje půdu pro rozvoj pozdějšího fenoménu hrdinů, kteří se lépe hodí k životu, jak jej známe dnes. „Hrdinové odložili zbraně a dali se do obchodování, aby zbohatli.“<sup>143</sup> A na obchodování, jak známo, není nutně třeba svalů, krásy, natož být napůl bohem, stačí chytrost a důvtip. Pro hrdiny, kteří posunuli naši civilizaci tam, kde je, se spíše hodí hrdinský archetyp chytrého *trickstera*, nositele kultury a *trpitele*.

## ODBOŽŠTĚNÍ PŘÍRODY

Kromě odbožštění hrdiny je ve Starém zákoně navíc kladen silný důraz na odbožštění přírody.<sup>144</sup> Příroda je Božím stvořením, které sice vypovídá o božství, ale není doménou náladových božstev, jak jsme to viděli například v *Eposu o Gilgamešovi*.<sup>145</sup> Odbožštění však neznamená výzvu k plenění

<sup>141</sup> Viz Heffernanová, *Gilgameš*, 6.

<sup>142</sup> Je to právě tento archetyp, na který, zdá se, nejvíce útočí F. Nietzsche.

<sup>143</sup> Lalouetová, *Ramessova říše*, 118.

<sup>144</sup> V knize Genesis nejsou Slunce a Měsíc – tradiční božstva raných kultur – ani pojmenovány; označují se pouze jako větší a menší světlo.

<sup>145</sup> V eposu byla příroda, která lidi obklopovala, ztělesněním nevypočitatelných božstev, která měla stejné slabiny a rozmary jako lidé. Tak například velkou 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 bůh jako Gilgameš), neboť přece není dost dobře možné bezpečně, systematicky a řádně (a vědecky) zkoumat hájemství nevypočitatelných a náladových bohů. A ani pro to není důvod, neexistuje zde totiž žádná pravidelnost, na kterou by bylo možné

či snad znesvěcení, o přírodu bylo člověku dáno starat se (viz příběh o zahradě Eden či symbolika pojmenování zvířat). Tato ochrana a péče o přírodu souvisí i s ideou pokroku, které jsme se věnovali na začátku kapitoly. V případě lineárního vnímání času je totiž nasnadě otázka odkazu dalším generacím. „Judaismus nahlíží na ekonomický rozvoj pozitivně a příroda je mu podřízená. Nicméně ... růst musí být nezbytně limitován. Je třeba brát v potaz potřeby budoucích generací. Koneckonců celé lidstvo je strážcem Božího světa. Plýtvání přírodními zdroji, ať už soukromými či státními, je zapovězeno.“<sup>146</sup>

## ODBOŽŠTĚNÍ PANOVNÍKA

V podobném historickém kontextu provedlo starozákonní učení též desakralizaci panovníka, tj. nositele hospodářské politiky. Židé byli Hospodinem skrze Mojžíše vyzváni, aby se postavili proti faraonově vůli – v té době věc neslýchaná. Panovník byl roven bohu či přinejmenším božímu synu – koneckonců v podobném smyslu, jako byl Gilgameš, vládce Uruku, ze dvou třetin bůh. Faraon je však ve starozákonním kontextu pouhým člověkem (se kterým *lze* nesouhlasit, kterému se *lze* vzepřít!).

I pozdějším izraelským králům proroci neustále připomínali, že nejsou všemocní, že nejsou rovni Bohu, ale jemu podřízeni. Koneckonců celá myšlenka politického panovníka stála proti Hospodinově vůli, což je v Tóře explicitně a dopodrobna rozvedeno. Hospodin jednoznačně preferoval soudce jako nejvyšší formu vládnutí – tedy instituci, která dokáže rozsuzovat, ale nebude explicitně vládnout v dnešním slova smyslu výkonné moci.<sup>147</sup> Vláda králů byla Židy téměř doslova vydupána ze země a v tomto smyslu se na ni pohlíželo. Nešlo tedy o božský institut, kralování bylo zcela pozemskou záležitostí. Od té doby platila pokora u panovníků (tj. uznání Boží vlády nad sebou, ne v sobě) za jednu z nejpodstatnějších ctností. Král David, nejvýznamnější z izraelských králů, píše v Žalmu 147, který je mu přisuzován: „Hospodin se ujímá pokorných, svévolníky snižuje až k zemi.“<sup>148</sup> Politika ztratila svůj charakter božské neomylnosti a věci politické byly vystaveny pochybnostem. Hospodářská politika se může stát předmětem zkoumání.

Celá instituce kralování je tedy ve Starém zákoně prezentována jako něco, co se nedoporučuje a před čím se varuje. Předtím, než si Izraelci zvolili

---

se spolehnout.

<sup>146</sup> Tamari, „The Challenge of Wealth“, 51.

<sup>147</sup> To má zajímavé implikace, co se týče toquevillovského rozdělení zákonodárné, soudní a výkonné moci. Zákonodárcem měl být Hospodin a soudci jeho pověření proroci.

<sup>148</sup> Žalmy 147:6.

(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:

Pravil: „Toto bude právo krále, který nad vámi bude kralovat: vezme vám syny a zařadí je ke svému vozatajstvu a jezdecktu, 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 dá je 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!“<sup>149</sup>

I bez požehnání se tedy v Izraeli zrodila instituce vládce jako nositele exekutivní moci. Už úplný začátek, kdy se Hospodin od celé myšlenky distancuje, předjímá, že na politice není nic svatého, natož božského. Vládcí se dopouští omylů a je možno je podrobit tvrdé kritice. Což se také ve Starém zákoně často skrze proroky nevybíravě děje.

## CHVÁLA ŘÁDU A MOUDROSTI: ČLOVĚK JAKO SPOLUAUTOR STVOŘENÍ

Stvořený svět má jakýsi *řád*, který je nám lidem poznatelný, což je pro metodologii vědy a ekonomii velice důležité, neboť *ne-řád*, chaos, se dá obtížně vědecky zkoumat.<sup>150</sup> Víra v jakýsi racionální a logický řád v systému (společnosti, ekonomice) je tichým předpokladem jakéhokoli (ekonomického) zkoumání.

Na počátku stvoření, zdá se, tomu tak nebylo – vše bylo v pravém slova smyslu jen *jednou* neforemnou a bezbarvou hmotou; nic nemělo jména ani označení, vše splývalo vjedno.<sup>151</sup> Nejprve slovem *tvorí* a až po jednotlivých dnech *odděluje* Bůh světlo *od* tmy, vody *od* souše, den *od* noci atd. – a dává všem *řád*.<sup>152</sup> Svět je utvořen *řádně* – je sestaven *moudře, rozumně, tedy racio-*

<sup>149</sup> 1. Samuelova 8:11–19.

<sup>150</sup> Moderní věda se ovšem o určitý druh chaosu zajímá. Teorie chaosu kupříkladu zkoumá chování dynamických systémů, které jsou vysoce citlivé k počátečním podmínkám.

<sup>151</sup> Tento motiv chaosu se vyskytuje i v jiných dávných vyprávěních a mytologiích.

<sup>152</sup> 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.

*nálně*. Běh světa je sestaven způsobem alespoň částečně<sup>153</sup> dešifrovatelným pro jakékoli jiné moudré a rozumové bytosti, které ctí racionální pravidla. Principy, dle nichž se svět řídí, lze vědecky zkoumat. V knize Příslaví se několikrát výslovně zdůrazňuje, že právě *moudrost* stála u tvoření světa. Personifikovaná Moudrost volá:

Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země. Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila, ještě nebyly prameny vodami obtěžkány. Když ještě byly hory 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.<sup>154</sup>

Výše uvedený citát pokračuje:

Byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála ... mým potěšením je být s lidskými syny. Nyní tedy, synové, slyšte mě: Blaze těm, kdo dbají na mé cesty ... Blaze člověku, který mě poslouchá, bdí u mých dveří den ze dne a střeží vježdě 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.<sup>155</sup>

Bůh a s ním Moudrost nás tedy k poznávání řádu světa vybízí. Svět nám není zcela nepochopitelný. A především, zkoumání není *zapovězené*. To, že *řád* může být lidským rozumem uchopen, je dalším nevyřčeným předpokladem, který slouží jako základní kámen jakémukoliv vědeckému zkoumání. *Pobídek* k nabytí moudrosti je ve Starém zákoně více: „Moudrost pronikavě volá na ulici: ‚Dokdy budete, vy prostoduši, milovat prostoduchost?‘“<sup>156</sup> Či o několik kapitol dále: „Počátek moudrosti je: Snaž se získat moudrost, za všechno své jmění získej rozumnost.“<sup>157</sup>

Zkoumání světa je tedy činností naprosto legitimní, a dokonce Bohem žádanou – jde o jakousi spoluúčasť na stvořitelském díle.<sup>158</sup> 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.

<sup>153</sup> Samotných základů „objektivní reality“ se doposud nepodařilo zcela dopátrat ani královně exaktních věd, teoretické fyzice. A tak fyzikové (a s nimi ani my) dodnes neumějí pořádně odpovědět na základní otázky – například co je to hmota. Hlubinné věci jsou nám stále zahaleny tajemstvím.

<sup>154</sup> Příslaví 8:22–30.

<sup>155</sup> Ibid., 8:30–36.

<sup>156</sup> Ibid., 1:20–22.

<sup>157</sup> Ibid., 4:7.

<sup>158</sup> O tom, že tato spoluúčasť je Božím přáním, svědčí, že Bůh nechal Adama pojmenovat veškerá stvoření. Ve starších kulturách, a do jisté míry i dnes, je udělení jména velice privilegovaná činnost. V židovském chápání to svědčilo o jisté nadvládě nad pojmenovaným.

Hebrejská kultura položila základy pro vědecké zkoumání světa. Stojí za povšimnutí, že rozumové zkoumání přírody má tak své kořeny překvapivě v náboženství. Přestože bude na tomto světě vždy existovat mnoho tajemství, která nebudeme schopni vyřešit pouze pomocí rozumu, žijeme ve světě, kterému je možné do jisté míry (nikdy asi úplně) porozumět pomocí kombinace intuice, rozumu, zkušeností a emocí.

## ČLOVĚK JAKO DOKONAVATEL STVOŘENÍ

Stvoření světa, jak jej vykládá židovské učení, je popsáno v knize Genesis. Bůh zde (1) tvoří, (2) odděluje a (3) pojmenovává:

Na počátku *stvořil* Bůh nebe a zemi ... *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.<sup>159</sup>

Bez pojmenování neexistuje realita, vzniká spolu s jazykem. Wittgenstein to ve svém traktátu příležitostně pojmenovává – hranice našeho jazyka jsou hranicí našeho světa.<sup>160</sup> Rovněž platí, že nemůžeme myslet nevyslovitelné, tedy to, co v naší mysli nemá zástupný symbol (jméno, znak atd.). To, o čem neumíme uvažovat, neumíme zákonitě ani pojmenovat<sup>161</sup> a naopak.

Samotné *pojmenovávání* tradičně patří ke korunnímu aktu stvořitele, představuje jakési *grand finale* mistrovské tvorby, poslední tah štětcem k dokončení obrazu, podpis. V knize Genesis nastává pozoruhodný moment: poslední *kapku* stvoření, tedy zvířata, pojmenovává člověk, nikoli Bůh. Člověku bylo dáno dokončit stvoření, jež Hospodin započal:

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 *jménovat* podle toho, jak jej *nazve*. Člověk tedy *pojmenoval* všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř.<sup>162</sup>

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* zname-

<sup>159</sup> Genesis 1:1–9 (zvýraznění je autorovo).

<sup>160</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 56.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>162</sup> Genesis 2:19–20 (zvýraznění je autorovo).

nalo v židovské kultuře (a je tomu tak dodnes i v kultuře naší) výsostné právo a patřilo například objeviteli (nového místa), vynálezci (nového principu) či rodiči (dítěte). Tedy tomu, kdo stál u zrodu, původu. Toto právo pře-dal Hospodin lidem. Motiv *do-tvořování* se objevuje i v samotné podobě zahrady, tedy místa, které má člověk zušlechťovat, čili dotvářet. Člověk byl umístěn do zahrady, nikoli do džungle, lesa či na louku. Zahrady potřebují neustálou péči, džungle, lesy a louky je naopak možné nechat jen tak.<sup>163</sup>

Jak to souvisí s ekonomikou? Samotná realita, náš „objektivní“ svět, se stává *s-tvořeným*; člověk sám participuje na *s-tvořeném*, které jaksi neustále *spolu-tvoří*.

Realita není danost, není trpná. Vnímání skutečnosti vyžaduje aktivní participaci člověka. Právě člověk musí udělat poslední krok, skutek (všimněme si pozoruhodné blízkosti kořenů slov *skutečnost* a *skutek* v češtině), aby dal vzniknout skutečnosti. *Real-izační* skutek z naší strany představuje vytvoření konstruktů, imputace smyslu a řádu (což je krásně vyjádřeno právě biblickým *pojmenováním*, tedy kategorizací, tříděním, řádem). Naše modely dovytváří realitu, protože ji (1) interpretují, (2) dávají jevům jména, (3) umožňují nám třídít svět a jevy podle logické formy a (4) skrze tyto modely realitu *de facto* vnímáme. Skrze tento (námi imputovaný) řád se realita začíná skutečně jevit, bez něj pozbývá smyslu. „A to, co žádný smysl nedává, se vůbec nezjevuje.“<sup>164</sup>

Člověk pomocí svých teorií nejen přírodu objevuje, ale i *vytváří*. Nejen 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 rámeček či analytický model nebo starý přestane používat, vytváří nebo přetváří realitu. Modely jsou jen v našich hlavách, nejsou „v objektivní realitě“. V tomto smyslu Newton *vynalezl* (nikoli pouze objevil!) gravitaci.<sup>165</sup> Vymyslel (fiktivní a zcela

<sup>163</sup> 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.

<sup>164</sup> Neubauer, *Respondeo Dicendum*, 23.

<sup>165</sup> Neubauer, *O čem je věda?*, 173–174. Podrobněji viz Pirsig, *Zen a umění údržby motocyklu: zkoumání hodnot*, 28–30.

„Věříš v duchy?“

„Ne,“ řekl jsem.

„Proč ne?“

„Protože duchové jsou ne-vě-deč-tí. ... neobsahují hmotu, nemají energii, a tudíž podle zákonů vědy existují pouze v lidských myslích.“

...

„Připadá nám například naprosto samozřejmé předpokládat, že gravitační zákon a gravitace existovaly před Newtonem. Bylo by hloupé si myslet, že do sedmáctého století gravitace neexistovala... Ujišťuji tě, že ať to vezmeš z jakékoli strany, nakonec dospěješ k jedinému rozumnému výsledku, totiž že ani gravitační zákon, ani sama gravitace před Newtonem neexistovaly, žádný jiný závěr nedává smysl... to znamená, že neexistuje nikde jinde než v lidských hlavách. Je to duch! Jsme všichni dost domýšliví, pokud jde o duchy

abstraktní!) rámec, který byl obecně přijat a brzy „překřtěn“ na realitu. Podobně Marx vymyslel, vytvořil pojem třídní vykořisťování. Skrze jeho myšlenku bylo změněno vnímání dějin i reality velké části světa na téměř celé století.

Nyní se již dostáváme k ryze ekonomickému tématu. Vraťme se k dotváření reality člověkem v jednodušším (nemodelovém) slova smyslu. O tom nejznamenitěji pojednává John Locke, který se zabývá „přidanou hodnotou“ lidské práce a péče:

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, jenž leží ladem ve vlastnictví společném ... Zkvalitnění půdy jsem zde poměrem jedna ku deseti silně podhodnotil, ve skutečnosti je tento poměr mnohem blíže jedné ku stu.<sup>166</sup>

Michael Novak dokonce hovoří o syrovém stvoření,<sup>167</sup> tedy stvoření v jakémisi „přirozeném stavu“, jež zůstává ponecháno samo sobě a nezušlechťováno 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*-tvorí kulturní krajinu. Krásně to popisuje i český filozof Zdeněk Neubauer: „Skutečnost je taková a tak hluboká, že ochotně krystalizuje ve světy. Proto vyznávám, že skutečnost je stvořením, a nikoli výskytistěm objektivní danosti.“<sup>168</sup>

I v tomto pohledu je možné vidět, jak je židovské myšlení mystické – přiznává roli neuchopitelnému. A tedy i přes svou zemitost se židovské myšlení oddává mysteriu a brání se mechanisticko-kauzálnímu vysvětlování světa: „Židovský způsob myšlení dle Veblena zdůrazňuje duchovní, zázračné, nepostizitelné. Naopak pohané vidí spíše to mechanické a vědecké.“<sup>169</sup> Ze stejné myšlenkové kadence vstupuje do dějin ekonomického myšlení o mnoho let později Keynes, jehož největším přínosem do ekonomie bylo právě znovuoživení *nepostizitelného* – například ve formě *animal spirits* nebo *nejistoty*.

---

jíných lidí, ale pokud jde o ty naše, jsme stejně nevědomí, barbarští a pověřčiví jako oni. ... Nevadí mi, když říkají, že duchové existují pouze v myslích lidí. Mě jen zaráží ono ‚pouze‘. Věda existuje také pouze v našich myslích – a není na tom nic špatného.“

<sup>166</sup> Locke, *Two Treatises of Government*, 336; citováno i v Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 286.

<sup>167</sup> Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 150–151.

<sup>168</sup> Neubauer, *Respondeo Dicendum*, 28.

<sup>169</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 228. Nebo viz Veblen, „The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe“.

Ekonom Piero Mini dokonce připisuje Keynesův pochybovačný a axiomatický rebelský přístup jeho téměř talmudické výchově.<sup>170</sup>

## ZLO A DOBRO V NÁS: MORÁLNÍ ZDŮVODNĚNÍ BLAHOBYTU

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 svého *po*-měštění se stává prospěšným.

Čtenář eposu se nemůže ubránit pocitu, že zlo koreluje s přírodou a dobro s městem, civilizací, pokrokem. Mimochodem, podobnému zbožšťování města holdovali i Egypťané, pro které města představovala božské entity, v egyptských textech a básních se města ztotožňují s božstvem, které v něm sídlí.<sup>171</sup> V eposu však zlo a dobro 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 nebyly vůbec dotčeny. Zlo se prostě dělo a basta.

Hebrejské myšlení se naopak *morálním* zlem a dobrem zabývá intenzivně. Do svých příběhů zavádí morální rozměr.<sup>172</sup> Co víc, dějiny na něm zakládá a vnímá je právě 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 autoři Starého zákona vypracovávají 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 – zlo nesídlí vně, ale sídlí v nás. Okolní příroda představuje dobré a harmonické, kdežto město a městské civilizace, obydlí lidí, mnohdy znamenají zlo.

Zla se ovšem nelze zbavit výpravou do lesů, jak si to předsevzali Gilgameš a Enkidu, když vyrazili „zabít Chuvavu a vykácet cedry“. Sumerové věřili v dualismus – existují dobrá a zlá božstva a země lidí se stává jejich trpným bojištěm. Židé věřili v pravý opak. Svět je stvořen dobrým Bohem, zlo se v něm objevuje v důsledku nemorálních lidských činů. Zlo tedy vyvolává člověk.<sup>173</sup> Dějiny se odvíjejí od morality lidských činů. Jako příklad vezměme

<sup>170</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 229.

<sup>171</sup> Viz Lalouettová, *Ramessova říše*, 336.

<sup>172</sup> Jak píše W. Sombart: „... ale stejně jako ostatním cizím prvkům [míní se příběhy] v judaismu byl také jim dán etický rozměr zcela v duchu geniality tohoto náboženství.“ Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 150.

<sup>173</sup> Dokonce by se dalo říci, že jej vyvolává *rozpoznáním*. Více viz Bonhoefferova *Etika*: „Vědomí dobrého

vyhnání z Ráje: nastalo po Evině a Adamově neposlušnosti.<sup>174</sup> Nejlépe vykresluje rozdíl příběh o potopě. Starý zákon jako důvod potopy uvádí lidský úpadek, rozmnožení amorálního zla:

I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho mysli i srdce je v každé chvíli zlý.<sup>175</sup>

Oproti tomu v eposu došlo k potopě proto, že se lidé chovali hluchně a rusili tím bohy.<sup>176</sup> Epos tedy potopě nedává žádný morální rozměr, Genesis (a)moralitou naopak potopu vysvětluje. Takových příkladů, kdy (a)morální počin předchází dějiny, najdeme ve Starém zákoně bezpočet. Vyhlazení Sodomy a Gomory přišlo jako důsledek hříchů těchto měst,<sup>177</sup> čtyřicet let na poušti před vstupem do země zaslíbené bylo trestem za vzpouru na hoře Sinaj<sup>178</sup> a tak dále. Celé dějiny židovského národa jsou interpretovány jako důsledek morality.

## MORÁLNÍ HOSPODÁŘSKÝ CYKLUS A EKONOMICKÁ PROROCTVÍ

V příběhu židovského národa se setkáváme i s prvním pojetím hospodářského cyklu – a to hned ve dvojnásobném smyslu. Za prvé se v knize Genesis objevuje první zaznamenaný hospodářský cyklus v dějinách vůbec. A ve smyslu druhém, pozdějším, se jedná o první pokus tento cyklus vysvětlit.

Na téma hospodářského cyklu existuje mnoho teorií a mezi ekonomy dodnes napanuje řádná shoda o tom, co cykly zapříčiňuje. Někteří viní psychologické faktory, diskrepanci úspor a investic, jiní jsou přesvědčeni o monetární podstatě cyklu nebo viděli jeho příčinu ve skvrnách na Slunci (které způsobovaly slabší úrodu). Hebrejové přišli s myšlenkou, že za hospodářský cyklus, tedy za dobrá či špatná léta, může morálka. Ale to bychom předbíhali.

---

a zlého je zároveň roztržkou s Bohem. Dobré a zlé může člověk znát jen proti Bohu... Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé," říká Bůh. (Gen. 3:22) ... znát dobré a zlé znamená považovat sebe sama za počátek dobrého a zlého ... toto tajemství člověk Bohu uloupil ... žije nyní v odcizení se Bohu, lidem, věcem, sám sobě." (Bonhoeffer, *Etika*, 15–18.)

<sup>174</sup> 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*. Gilgamešovi ukradne a sní květinu – elixír mládí, v příběhu o Edenu naopak přemluví Evu, aby (ona) snědla plod Stromu poznání dobrého a zlého.

<sup>175</sup> Genesis 6:5. Jedinou výjimkou byl Noe: „I řekl Hospodin Noemovi: Vejdí ty a celý tvůj dům do archy, neboť vidím, že ty jsi v tomto pokolení jediný můj spravedlivý.“ Genesis 7:1.

<sup>176</sup> Viz *Epos o Gilgamešovi*, předmluva, 16.

<sup>177</sup> Genesis 18:20–21.

<sup>178</sup> „Věřu, nikdo z mužů tohoto zlého pokolení nespátí tu dobrou zemi, kterou jsem přísahal dát jejich otcům.“ Deuteronomium 1:35.

## Faraonův sen: Josef a první hospodářský cyklus

Aby to ovšem nebylo příliš jednoduché, vůbec první historický hospodářský cyklus je spojen s tajemstvím. Jedná se o známý sen o sedmi tlustých a sedmi hubených kravách, který se zdál faraonovi a který mu vyložil Josef, syn Jákobův. Josef mu sen vyložil jako makroekonomickou predikci svého druhu: sedm let přebytku má být následováno sedmi roky chudoby, neúrody a nouze.

Farao měl sen: Stojí u Nilu. Pojednou z Nilu vystupuje sedm krav nápadně krásných a vykrmených a popásají se na říční trávě. A hle, za nimi vystupuje z Nilu jiných sedm krav, nápadně šeredných a vyhublých, a postaví se vedle těch sedmi krav na břehu. A ty nápadně šeredné a vyhublé sežraly sedm krav nápadně krásných a vykrmených. Vtom farao procitl.<sup>179</sup>

Později Josef faraonovi sen vykládá:

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.<sup>180</sup>

Posléze Josef nabízí faraonovi rady, jak se tomuto proroctví vyhnout – jak zamezit hladomoru, ale i de facto sedmi rokům přebytku:

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 faraonovu moc obilí a hlídají je. Tato potrava zabezpečí zemi na sedm let hladu, která přijdou na egyptskou zemi. A země nezajde hladem.<sup>181</sup>

V tomto jistě hravě poznáme pozdější keynesiánskou proticyklickou fiskální politiku. Ke konkrétní praktické aplikaci tohoto pravidla na dnešní hospodářskou politiku se dostaneme v druhé části knihy. Kdybychom se drželi principů podobných Josefově radě, mohli jsme se mnoha problémům snadno vyhnout.

## Sebe-vylučující proroctví

K tomu tedy několik postřehů: skrze zdanění<sup>182</sup> na úrovni jedné pětiny úrody (tedy dvaceti procent<sup>183</sup>) v letech dobrých a otevření sýpek v letech zlých

<sup>179</sup> Genesis 41:1–4.

<sup>180</sup> Ibid., 41:29–30.

<sup>181</sup> Ibid., 41:33–36.

<sup>182</sup> Jedná se o vůbec první zmínku o daních v knize Genesis.

<sup>183</sup> Moderní státy kupodivu zatěžují své občany mnohem vyšší celkovou mírou zdanění, a to i přesto, že cyk-

se de facto vyplnění proroctví zabraňuje (blahobytné roky byly omezeny a hladu zabráněno – skrze předchůdce fiskální stabilizace). To pěkně poukazuje na to, že je-li proroctví „pravdivé“, trefné, často se prorokované vůbec nestane (roky hladomoru byly skrze „fiskální“ úspory v hojných letech zažehnány, takže na ně vůbec nedošlo). Zde je tedy paradox: pokud jsme schopni anticipovat problémy, nemusí vůbec nastat.<sup>184</sup> Starozákonní proroctví tedy nebyly jakési deterministické vhledy do budoucnosti, ale varování a strategické varianty možného vývoje, které od lidí očekávaly zejména nějakou reakci. Pokud byla reakce adekvátní, prorokované se často vůbec nestalo.<sup>185</sup> Tento princip „prokletí proroka“ nebo „sebe-vylučující proroctví“ zase známe z příběhu proroka Jonáše. Ten si byl patrně vědom tohoto problému (že pokud je proroctví uposlechnuto, většinou se vůbec nevyplní), a proto nechtěl být prorokem: město Ninive nakonec zničeno nebylo přesto (nebo spíš právě proto), že to Jonáš předpověděl.<sup>186</sup>

Je-li tedy hrozba anticipovaná, je možné se jí zcela nebo alespoň zčásti vyhnout. Josef ani faraon neměli moc vyhnout se úrodě či neúrodě (v tomto byla interpretace snu pravdivá a zjevení budoucnosti mystické), ale vyhnuli se dopadům a implikaci proroctví (v tomto tedy interpretace snu neodpovídala budoucímu: k hladomoru v Egyptě přeci jen nakonec nedošlo, a to díky aplikaci rozumné a zcela lidsky pochopitelné hospodářské politiky).<sup>187</sup> Jinými slovy, nikdo nezná budoucnost – ani proroci, a to prostě proto, že lidé na informace o budoucnosti jistým způsobem reagují, a to samotnou budoucnost a platnost proroctví mění. Tento princip stojí přímo proti konceptu sebe-naplňujícího proroctví,<sup>188</sup> známému konceptu společenských

licky vyvážený rozpočet nejsou schopny udržet. Některé státy dokonce již po mnohá desetiletí nedosáhly rozpočtového přebytku.

<sup>184</sup> Důležitou výjimkou je situace, kdy sice víme o nadcházejících problémech, ale nikdo nemá odvahu je řešit. Současná ekonomická politika mnoha států může sloužit jako nejlepší příklad odkládání důležitých reforem na dobu, jež leží za horizontem krátkých politických cyklů.

<sup>185</sup> O podobném principu hovoří Nasim Taleb ve své knize *The Black Swan*.

<sup>186</sup> „Jonáš vešel do města, procházel jím jeden den a volal: ‚Ještě čtyřicet dní, a Ninive bude vyvráceno.‘ I uvěřili ninivští muži Bohu, vyhlásili půst a oblékli si žíněné suknice od největšího až po nejmenšího. ... I viděl Bůh, jak si počínají, že se odvracejí od své zlé cesty, a litoval, že jim chtěl učinit zlo, které ohlásil. – A neučinil tak.“ (Jonáš 3:4–10.) Toto „nesplnění, a přesto úspěšné proroctví“ Jonáše popudilo a rozložilo se: „Ach, Hospodine, což jsem to neřikal, když jsem byl ještě ve své zemi? Proto jsem dal přednost útěku do Taršíše! Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem.“ (Jonáš 4:2.)

<sup>187</sup> Faraon tedy není prezentován jako bůh či boží syn, jak ho tenkrát jeho spoluobčané brali, a i to, že s nepřízní osudu bojuje zcela technicky a lidsky, svědčí o čemsi zajímavém. Faraon nepoužívá žádnou magii, aby odvrátil krizi, čtenáři je takřkajíc odhalena kuchyně a „tajemství“ hospodářské politiky, která spočívá v moudré reakci na dané informace.

<sup>188</sup> Přestože příklady takových proroctví najdeme na mnoha místech v historii, detailně problém sebe-naplňujících proroctví popsal jako první sociolog Robert K. Merton ve své knize *Social Theory and Social Structure*.

věd. Některá proroctví se vyřčením (a uvěřením v ně) naplňují, jiná se ovšem vyřčením (a uvěřením) sama vyvrátí.

Všimněme si ještě, že se první makroekonomická předpověď historické budoucnosti zjevuje ve *snu*. Sen, ten iracionální, obrazový a těžko pochopitelný jev, který seriózní lidé dlouho nebrali v potaz a v poslední době jej rehabilitovala až psychologie, se stává nositelem ekonomické budoucnosti.

Není zřejmé, proč se dnes po ekonomech chce, aby předpovídali budoucnost. Ze všech společenských věd, dokonce snad ze všech humanitních věd, je ekonomie nejvíce zahleděná do budoucnosti, ostatní obory se budoucností tolik nezabývají.<sup>189</sup> Možná že to spolu souvisí – mohlo by se totiž zdát, že ráj ekonomů je situovaný do budoucnosti, zatímco ráj sociologů, ekologů či dokonce psychologů leží v nostalgické minulosti (kdy člověk žil v harmonii, ať už s rodinou, přírodou nebo svou psychikou).

Ale zpět k Tóře. Dále si u tohoto příběhu všimněme, že není nabídnut žádný *důvod*, proč se cyklus děje (to přijde až později). Prostě přijdou léta tučná a po nich léta hubená. To je u Bible, která má téměř ke všemu nějaké vysvětlení (většinou morální), dosti ojedinělé. Vlastně to v tomto směru připomíná *Epos o Gilgamešovi*: zlo (nebo dobro) se prostě děje a naše činy na to nemají valný vliv. Cyklus tedy není nikterak vysvětlen, neodpovídá se vůbec na otázku proč.<sup>190</sup>

## Morální vysvětlení hospodářského cyklu

To se podstatně odlišuje od pozdější hebrejské interpretace, ve které se židovský národ pokouší nabídnout důvody, proč se mu vede dobře nebo špatně. A tyto důvody jsou morální. Pokud se národ či jeho zástupci (nejčastěji králové a kněží) chovají dle Božích přikázání, pak Izrael vyhrává v bojích,<sup>191</sup> těší se úctě okolních národů,<sup>192</sup> a co je pro nás zde nejdůležitější, ekonomicky prosperuje:

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,

<sup>189</sup> Ne že by se např. politologové nezabývali budoucností. Rozdíl je v tom, že ekonomové jsou mnohem více přesvědčeni o své schopnosti budoucí vývoj přesně předpovědět. Navíc jsou k vytváření dlouhodobých predikcí tlačeni i faktem, že na jejich základě je přijímáno velké množství rozhodnutí na všech úrovních ekonomiky. Zařizují se podle nich státy, firmy i domácnosti.

<sup>190</sup> Navíc toto cenné tajemství nebylo svěřeno Židům, ale faraonovi. A faraon koneckonců díky tomuto vhledu velice podstatně upevnil svou pozici, zotročil si okolní národy (synové Josefa jdou příkladem) a finančně i mocensky posílil, neboť obilí v časech nouze prodával nebo vyměňoval za pozemky.

<sup>191</sup> Plejáda těchto příkladů se objevuje při obsazování zaslíbené země v Numeri v kapitole 31 a dále.

<sup>192</sup> Zde budiž jako zásadní příklad uvedeno období kralování Davida a Šalamouna. Viz např. 2. Paralipomenon, 9. kapitola.

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... Pohltníš každý lid, který ti Hospodin vydá.<sup>193</sup>

Bez ostychu tak můžeme říci, že se jedná o první historicky dokumentovaný pokus vysvětlit ekonomický cyklus. Jeho princip, který 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...<sup>194</sup>

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 sedmáct 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 všechen ten čas do rukou aramejského krále Chazaela...<sup>195</sup>

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 (Mandevillovi věnuji samostatnou kapitolu). V takovém systému je přece individuální morálka zcela irelevantní, 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. Jak však konsolidovat tyto dvě konfliktní interpretace hospodářského cyklu: může za něj etika, nebo ne? Můžeme svými činy ovlivnit skutečnost kolem nás, má etika vliv na budoucnost? Tím se dostáváme k jedné z nejdůležitějších otázek etiky a ekonomie.

<sup>193</sup> Deuteronomium 7:12–16. Dalším příkladem je Exodus 23:25: „Budete sloužit Hospodinu, svému Bohu, a on požehná tvému chlebu a tvé vodě.“

<sup>194</sup> Exodus 22:21–23.

<sup>195</sup> 2. 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 pokoření Izraele ... Zachránil je skrze Jarobeáma, syna Jóašova.“ (2. Královská 14:26–27.)

## EKONOMIE DOBRA A ZLA: VYPLÁČÍ SE DOBRO?

Jde snad o nejtíživější 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 diskurzu. Také naznačujeme, že není v moci této knihy položenou otázku zodpovědět; podaří-li se zde nastínit hlavní kontury možných hledání odpovědi, bylo tomuto snažení učiněno zadost.

Z výše uvedeného textu může plynout, že se dobré jednání ekonomicky vyplácí. Morálka znamenala pro Hebreje nejlepší investici, kterou mohli provést. Nic by jejich ekonomice nepomohlo tak jako dodržování spravedlnosti. Dbát na pravidla a morální život by se jim přece bohatě *materiálně vyplatilo*.<sup>196</sup> Nezapomeňme, že Hebrejové měli odpověď na tuto otázku ztíženu. Ve Starém zákoně není významnější zmínka o nebi či o pekle; odplatu za dobro či zlo tedy nebylo možno (jaksi alibisticky) situovat do podoby posmrtné spravedlivé odplaty (jak to koneckonců činí křesťanství, viz dále). O spravedlnosti se mluví v *kontextu života zde na zemi*, morální zúčtování se muselo uskutečnit již během pozemského života, nemohlo být odloženo do hájemství života posmrtného: „Hle, spravedlivý dochází na zemi odplaty, tím spíše svévolník a hříšník.“<sup>197</sup>

Se stejným postřehem přichází i Sombart:

Nejstarší formy judaismu nemají žádné ponětí o životě po životě, nic o onom světě. Tím pádem mohou pohlavyky 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 Job 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

<sup>196</sup> Nebudeme se zabývat důvody, proč pravidla dodržována nebyla. Vysvětlení se nabízí mnoho, z těch ekonomických můžeme uvést teorii her, podle které se na individuální úrovni jednotlivci často vyplatí pravidla nedodržovat, být černým pasažérem důvěry a dodržování pravidel ostatními, ovšem na úrovni společenské dojde k obecnému poklesu blahobytu. Více viz Sedláček, „Spontaneous Rule Creation“.

<sup>197</sup> Přísloví 11:31. Jiný příklad, jakých je ve Starém zákoně nespočet: „Hříšníky stíhá zlo, kdežto spravedlivým je odplatou dobro.“ (Přísloví 11:21.) Hebrejové navíc neměli ani jasně krystalizovanou personifikaci zla, dábla, to také přichází zejména s nástupem křesťanství. Není bohužel možné v rozsahu této práce zkoumat dopodrobna hebrejskou 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.)

na mě hněvem, považuje mě za svého protivníka. Proč se na mě sneslo všechno toto zlo, vždyť stále chodím v Jeho stezkách?“<sup>198</sup>

Co se týče odplaty za dobro, můžeme zajímavou paralelu nalézt v jiném kontextu, totiž v otázce placení desátků:

Jste stiženi 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 požehnání? A bude po nedostatku. Kvůli vám se obořím na škůdce, aby vám nekazil plodiny země, abyste na poli neměli neplodnou vinnou révu, praví Hospodin zástupů. Všechny národy vám budou blahorečit a stanete se vytouženou zemí, praví Hospodin zástupů.<sup>199</sup>

Tázání po ekonomii dobra a zla však není tak jednoduché. Kam by se po-  
děl Kantův „mravní rozměr etiky“, pokud se etika vyplácí? Pokud konáme dobro *pro zisk*, stává se otázka etiky pouhou otázkou racionality. Immanuel Kant, nejvýznamnější novodobý myslitel v oblasti etiky, naopak odpovídá, že pokud provedeme „morální“ čin na základě ekonomického kalkulu (tedy vykonáme hédonistickou úvahu, viz níže) v očekávání pozdější odplaty, moralita se z něj vytrácí. Odplata, dle přísného Kanta, anuluje etiku.

Stejná otázka figuruje v celé své palčivosti již v Tůře. Tázání se po „algoritmu odplaty za hřích“,<sup>200</sup> tedy hledání pravidla Boží spravedlnosti na této zemi, se stalo zásadním tématem hebrejského učení. Zbožní chasidové a jejich následovníci farizejové, které známe hlavně z Nového zákona, spatřovali svou zbožnost v dodržování daných, velice přísných pravidel. Naproti tomu profétické školy kladly důraz na to, že žádný algoritmus mezi dobrem a odplatou není. Dobrý příklad najdeme v jedné z nejkrásnějších – a zároveň nejsložitějších – knih Starého zákona, v knize Job. Role ďáblova advokáta je (příhodně) přiřknuta Satanovi (mimochodem jediné místo ve Starém zákoně, kde ďábel explicitně vystupuje).<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 150.

<sup>199</sup> Malachiáš 3:9–12. Tento směr je možno vyčíst na mnoha místech Starého zákona. Jako příklad uveďme: „Stíhám 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 20:5–6.)

<sup>200</sup> Jak to trefně nazývá Jan Payne ve své knize *Odkud zlo?* na str. 69. Následující rozdělení chasidské tradice a profétických škol se odvolává na Hengela, *Judentum und Hellenismus*, 310–381 a 394–453.

<sup>201</sup> Pomineme-li referenci k „hadovi“ 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. Robert Muchembled, autor seriózního historického pojednání *Dějiny ďábla*, dokonce tvrdí, že přestože „Satan už od středověku patří neodmyslitelně k materiálu, z něhož se předou dějiny Evropy, a účastnil se všech velkých společenských proměn... Představuje odvrácenou stranu naší kultury, dokonalou antitezi velkých idejí...“ V tomto kontextu vlivu představy ďábla na dějiny citujme tuto knihu ještě jednou. Když Muchembled popisuje dílo známého autora Daniela Defoa *Politické dějiny ďábla*, píše: „[Daniel Defoe] spolu s Lockem a Humem už

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 vystříhá se zlého.“ Satan však Hospodinu odpověděl: „Cožpak se Job 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.“<sup>202</sup>

Po Jobových ranách (tři ze čtyř ran se mimochodem týkají jeho majetku), které mají dokázat, že Job dobro nekoná *pro zisk*, se za Jobem dostavují přátelé. Jejich debata (která patří k výkvětu židovské poezie a filozofie) se víceméně točí kolem toho, jak se „přátelé“ Jobovi snaží dokázat, že *musel* nějakým způsobem zhřešit, a tím si *zasloužit* Boží trest. Nejsou schopni si představit situaci, ve které by Job, jako spravedlivý, trpěl bez příčiny. Nicméně Job trvá na svém, trest si nezaslouží, neboť se ničím neprovinil: „Uznejte přece, že mi Bůh křivdí.“<sup>203</sup>

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

I kdyby mě zabil a já už neměl co očekávat, přece bych chtěl před ním obhájit své cesty.<sup>204</sup>

A dále:

... dokud nezahynu, své bezúhonnosti se nevzdám, setrvám ve spravedlnosti a neochabnu, srdce nebude mě hanět za žádný můj den.

Job 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 však stává, že spravedliví trpí a nespravedliví žijí v blahobytu. Jaký ontologický status 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 než zlo (*outgoing*), je-li výsledný stav (*incoming*) nahodilý? Vedle knihy Job si této vlastnosti nejvíce všimá autor biblické knihy Kazatel:

---

před Kantem razí cestu nové definici ďábla coby hybné páky dějin.“ (Muchembled, *Dějiny ďábla*, 166.)

<sup>202</sup> Job 1:8–11.

<sup>203</sup> Ibid., 19:6. Další výčty a důkazy Jobovy spravedlivosti viz Job 31:1–40.

<sup>204</sup> Ibid., 13:15.

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.<sup>205</sup>

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 nesevěřela, jejich tělo kypí, nevědí, co je to lidské plahočení, nebývají postiženi jako jiní lidé.<sup>206</sup>

Proč tedy konat dobro? Vždyť údělem mnoha biblických postav bývá utrpení. Odpověď může znít jedině: pro dobro samo. Dobro má moc být svou vlastní odměnou. 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,<sup>207</sup> nikoliv jako *důvod* konat dobro. Dobro a odplata spolu nekoreluji.

Ve Starém zákoně tato úvaha dostává vlastní rozměr. Dobro (*incoming*) se nám již stalo. Dobro (*outgoing*) máme vykonávat z *vděčnosti* za dobro (*incoming*), které nám bylo prokázáno v minulosti.<sup>208</sup>

Ještě jedna poznámka k morálce a askezi. 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 nabízejí zajímavý kompromis mezi učením 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 ohlí-

<sup>205</sup> Kazatel 8:14.

<sup>206</sup> Žalm 73:2–5.

<sup>207</sup> Na konci knihy dostává Job své jmění zpět („Hospodin také změnil Jobův úděl, poté, co se modlil za své přátele, a dal mu všeho dvojnásob, než mívával.“ Job 42:10), ovšem projít všemi útrapami (kvůli „odměně“) může být jen těžko nazýváno dobrým obchodem a není pointou knihy. Odměna byla pouze bonusem, nikoliv kalkulem.

<sup>208</sup> Co se zla týče, zajímavý pohled na rozdíl mezi zlem (*incoming*) a zlem (*outgoing*) nabízí Sokrates: v Platónově dialogu *Faidón* totiž zatčený Sokrates raději spáchá sebevraždu vypitím jedu z bolehlavu, než aby utekl. Raději tak nechá zlo páchat na sobě, než aby provedl něco, co sám považuje za špatné – útěk z vězení a vyhnanství. Podle Sokrata je tedy zlo (*outgoing*) závažnější než zlo (*incoming*): „Je lepší bezpráví trpět než páchat.“ (*Gorgias* 509c.)

žet 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.

Epikurejci jednali s cílem maximalizovat utilitu a nehleděli na pravidla (pravidla se *endogenně* odvíjela od toho, co zvyšovalo utilitu – tj. jeden z hlavních trumfů 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, uživej 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.<sup>209</sup>

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 užítku limitovanou vlastním *rozpočtovým omezením*. Volá se po (hranicemi) vázané optimalizaci. Existovala zde jakási symbióza mezi legitimitou hledání vlastního užítku (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. Dovolání užítku však nesmí jít na úkor exogenně daných pravidel. „Úkolem judaismu tedy je cvičit či vychovávat bezmeznou touhu po blahobytu tak, aby tržní aktivita a vzorce spotřeby fungovaly v rámci Bohem dané morálky.“<sup>210</sup>

Křesťanství se později opět navrátilo k asketičtějšímu pohledu<sup>211</sup> na hledání užítku, tedy *užívání si života*. Dobrým příkladem může být, mezi mnohými možnými, podobenství o Lazarovi:

Byl jeden bohatý člověk, nádherně a vybraně se strojíl a den co den skvěle hodoval. U vrat jeho domu lehával nějaký chudák, jménem Lazar, plný vředů, a toužil nasytit se alespoň tím, co spadlo se stolu toho boháče; dokonce přibíhali psi a olizovali jeho vředy. I umřel ten chudák a andělé ho přenesli k Abrahámovi; zemřel i ten boháč a byl pohřben. A když v pekle pozdvihl v mukách oči, uviděl v dáli Abraháma a u něho Lazara. Tu zvolal: „Otče Abrahámo, smiluj se nade mnou a pošli Lazara, ať omočí aspoň špičku prstu ve vodě a svlaží mé rty, neboť se trápím v tomto

<sup>209</sup> Kazatel 11:9.

<sup>210</sup> Tamari, „The Challenge of Wealth“, 45.

<sup>211</sup> I vlivem kulturního dědictví Řeků a také díky náboženskému guláši Blízkého 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.

plameni.“ Abrahám 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.“<sup>212</sup>

Jinými slovy, jako by se zde říkalo: boháč si již užil na zemi, a *proto* po smrti bude trpět, a naopak chudák bude v nebi blahoslaven, *protože* se na zemi dobra nedočkal. Koneckonců o morálitě 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 užítka již na zemi, kdežto Lazar trpěl.

Ke vztahu mezi dobrem, které vykonáme, a dobrem, kterého se nám dostane, se vrátíme v samostatné kapitole v druhé části knihy, kde různé pohledy na etiku a morálku zasadíme do symbolické osy dobra a zla.

## Milovat zákon

Židé měli nejen dodržovat zákon (přesnějším výrazem by mohlo být slovo smlouva), měli jej i milovat, protože je dobrý. Jejich vztah k zákonu neměl být vztahem povinnosti,<sup>213</sup> nýbrž vděku, lásky. Hebrejové měli konat dobro (*outgoing*), protože dobro (*incoming*) se jim *už stalo*.

A Hospodin mi řekl: „Vzhůru, vytáhni před lidem, aby šli obsadit zemi, o které jsem přísahal jejich otcům, že jim ji dám.“ Nyní tedy, Izraeli, co od tebe požaduje Hospodin, tvůj Bůh? Jen aby ses bál Hospodina, svého Boha, chodil po všech jeho cestách, miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu, celým svým srdcem a celou svou duší, abys dbal na Hospodinova přikázání a nařízení, která ti dnes udílím, aby s tebou bylo dobře. Hle, Hospodinu, tvému Bohu, patří nebesa i nebesa nebese, země a všechno, co je na ní. Avšak Hospodin přilnul jenom k tvým otcům, zamířoval si je a vyvolil jejich potomstvo, vás, ze všech národů, jak *tomu* je dnes. Obrežte tedy svá neobřezaná srdce a už nebudte tvrdošijní. Vždyť Hospodin, váš Bůh, je Bůh bohů a Pán pánů, Bůh veliký, všemocný a vzbuzující bázeň, který nebere ohled na osobu a nepřijímá úplatek, *ale* zjednává právo sirotku a vdově, miluje hosta a dává mu chléb a šat. Milujte tedy hosta, neboť jste byli hosty v egyptské zemi. Hospodina, svého Boha, se budeš bát, jemu budeš sloužit, k němu se přimkneš a v jeho jménu budeš přísahat. On je tvá chvála. On je tvůj Bůh, který s tebou učinil tyto veliké a hrozné věci, které jsi viděl na vlastní oči. Tvoji otcové sestoupili do Egypta v *počtu* sedmdesáti duší, ale nyní tě Hospodin, tvůj Bůh, učinil tak početným jako nebeské hvězdy.<sup>214</sup>

<sup>212</sup> Lukáš 16:19–25.

<sup>213</sup> Klíčovým prvkem Kantovy etiky (etiky, která je dodnes velice vlivnou školou) je povinnost. „Kanta lze považovat za klíčovou postavu rozdělující dějiny morálky na dvě etapy. Snad pro většinu pozdějších filozofických spisů je etika definována v kantovských termínech. Mnozí z těch, kteří o filozofii v životě nic neslyšeli, a o Kantovi už vůbec ne, se denně nevědomky řídí morálním učením, které sestavil právě Kant.“ (MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 190.)

<sup>214</sup> Deuteronomium 10:12–22.

To je v přímém rozporu s dnešním právním systémem, ve kterém přirozeně žádná zmínka o lásce či vděčnosti nefiguruje. Hospodin ovšem očekává plnou internalizaci příkázání a jejich plnění z lásky, nikoliv povinnosti. V žádném případě se tak nemělo dít na základě dnes v ekonomii tolik rozšířené cost-benefit analýzy, prospěchové analýzy, která určuje, 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 si je jako znamení na ruku, a ať jsou jako pásek na čele mezi vašimi očima.<sup>215</sup>

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 příkázání víc než zlato, víc než zlato ryzí.“<sup>216</sup> Či jinde: „Blaze muži, který ... si oblíbil Hospodinův zákon, nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci.“<sup>217</sup> 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 apriorním, všechny naše skutky vycházejí z předcházejícího dobra. Lásky a úcty, kterou Židé chovají k Zákonu, si všimá i Sombart:

Nejvýstižněji to řekl Iosephus [miní 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.“<sup>218</sup>

Výše uvedený citát krásně ukazuje, jak centrální roli zákony a pravidla v židovském náboženství mají. Jejich absolutní chápání je ovšem typické pouze pro pravidla a zákony uvedené v Tóře – zákony dané Bohem.<sup>219</sup>

Následující rozdíl je také příznačný: Egypťané měli milovat své panovníky,<sup>220</sup> kdežto Hebrejové Hospodina a jeho zákon. Zákony dané Bohem jsou

<sup>215</sup> Ibid., 11:18.

<sup>216</sup> Žalm 119:97, 127.

<sup>217</sup> Ibid., 1:1–2.

<sup>218</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 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.

<sup>219</sup> V Tóře je zmíněno celkem 613 zákonů, většina z nich v knize Leviticus.

<sup>220</sup> Viz Lalouettová, *Ramessova říše*, 284.

pro Židy zavazující a Bůh je absolutním zdrojem všech hodnot, proto musí existovat cesta, jak překonat zákony lidské. V okolních kulturách panovalo božství (a téměř všemocnost) panovníka, kdežto u Hebrejů hrál prim zákon.<sup>221</sup> Lidské zákony, pokud jsou v konfliktu s povinnostmi danými Bohem, jsou podřízeny osobní zodpovědnosti a Žid se nemůže jednoduše přidat k většině, byť by to bylo zákonně povoleno. Etika, koncept dobra, je tedy vždy nadřazena všem místním zákonům, pravidlům a zvykům. „Nepřidáš se k většině, bude-li páchat zlo.“<sup>222</sup>

## 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 před usedlým zemědělským životem městským, který jim připadal svazující.<sup>223</sup> Židé byli pastevcí – zemědělský život by totiž vyžadoval usazení se na jednom místě.

Hebrejský ideál představuje rajská zahrada Eden, nikoli město.<sup>224</sup> Opuštění městskou civilizací či tendence vidět v ní hříšný a svazující způsob života se objevuje v náznacích a narážkách na mnoha místech Starého zákona. Stavbu pověstné babylonské věže uvádí preambule: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“<sup>225</sup> Abrahám si vybírá pastviny, kdežto Lot se usazuje v (pohřichu hříšných) městech Sodomě a Gomoře.<sup>226</sup> 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 se odehrávají ve městě, působí skličujícím dojmem.

Poutnický židovský étos se často odvozuje od Abraháma, který opustil chaldejské město Ur na základě příkazu: „I řekl Hospodin Abrahámovi: ‚Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti

<sup>221</sup> Jak už bylo zmíněno, slovo ekonomie se skládá z řeckého *nomos*: zákon nebo duch zákona. Ze slova *nomos* se vyvinula přípona -nomie, například ve slovech astronomie, ekonomie, taxonomie.

<sup>222</sup> Exodus 23:2.

<sup>223</sup> Sokol, *Člověk a svět očima Bible*, 30. Jan Sokol dále argumentuje, že do jisté míry byli zakladatelé americké společnosti také zpočátku kočovníci, kteří měli podobnou preferenci svobody jako kdysi Židé.

<sup>224</sup> Přeměna přírodního *ráje* v představu nebeského *města* se děje až později a je dovršena ke konci Nového zákona v knize Zjevení, kde je posmrtný život vylíčen v nebeském Jeruzalémě, tedy ve městě. Jeruzalém hebrejsky znamená doslova *město pokoje*.

<sup>225</sup> Genesis 11:4.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 13:10.

ukázu.“<sup>227</sup> Schopnost být v pohybu a nenechat se poutat vlastnictvím je vysoce ceněným atributem. Tento způsob života měl pochopitelně nedozírné ekonomické dopady. Za prvé, taková společnost žila v mnohem propojenějším vztahu, kde nešlo zpochybňovat, že všichni závisejí na sobě navzájem a všichni společně na svém Hospodinu. 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 svazovala s jedním místem.

Navíc si byli vědomi obousměrnosti tenké linie 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.“<sup>228</sup>

Jedním z největších Mojžíšových skutků bylo, že se mu podařilo vysvětlit svému národu jednou provždy, že je lépe zůstat hladový a svobodný než se stát otrokem s „jídlm zdarma“.<sup>229</sup> Když už zmiňujeme „oběd zdarma“, je třeba si uvědomit, že celý národ byl přesvědčen, že dostává „jídlo zdarma“, a nikoho nenapadlo, že je tato bezplatnost stála jejich vlastní svobodu a do velké míry i vlastní existenci.

## LÉTO MILOSTI, PABĚRKOVÁNÍ, DESÁTKY A ALMUŽNY ANEB JAK SE VYHNOUT SODOMĚ

Ve Starém zákoně je vyvinut i pozoruhodný komplex sociálně-ekonomických ustanovení, která málokdy nalézáme u jiných národů té doby. V hebrejském učení se totiž kromě individuálního užitku poprvé objevují také náznaky konceptu maximalizace užitku *celospolečenského* ztělesněné talmudickým principem *Kofin al midat S'dom*, který lze přeložit jako „je nutné nechovat se po způsobu Sodomy“ a dbát i na slabší členy společnosti. V této kapitole se budeme zabývat desátkami, almužnami, léty milosti a dalšími povinnostmi, které měly vytvářet stabilnější společenské prostředí a jakousi základní sociální záchrannou síť.

<sup>227</sup>Ibid., 12:1.

<sup>228</sup>Numeri 11:4–6.

<sup>229</sup>Sokol, *Člověk a svět očima Bible*, 33.

## Šábés – léto milosti

Jedním z těchto sociálních opatření je institut milostivého léta. Tímto systémem se poměrně do detailů zabývá zejména 25. kapitola knihy Leviticus:

Až přijdete do země, kterou vám dávám, bude země slavit odpočinutí, odpočinutí Hospodinovo. Šest let budeš osívat své pole, šest let budeš prořezávat svou vinici a shromažďovat z ní úrodu, ale sedmého roku bude mít země *rok* odpočinutí, slavnost odpočinutí, odpočinutí Hospodinovo. Nebudeš osívat své pole ani prořezávat svou vinici. Co po tvé žni samo vyrostе, nebudeš sklízet a hrozny z *vinice*, kterou jsi neobdělал, nebudeš sbírat. Země bude mít rok odpočinutí.<sup>230</sup>

Každých 49 let<sup>231</sup> přichází léto milosti, během kterého se nemovitý majetek vrátí původním vlastníkům (podle původního plánu, podle nějž byla zem rozdělena jednotlivým kmenům, které do Kanánu vstoupily).<sup>232</sup> V jubilejním roce se měly odpouštět dluhy<sup>233</sup> a Izraelci, kteří se kvůli své zadluženosti dostali do otroctví, měli být propuštěni na svobodu.<sup>234</sup> 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 podobná ustanovení měla tomuto procesu bránit (bez potřeby regulačního orgánu). Období padesáti let zhruba odpovídalo věku, kterého se tehdejší lidé dožívali 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. Sumerský Chamurappiho zákoník znal něco podobného: pravidelné odpouštění dluhů, které bylo dokonce předepsáno na každé tři roky.<sup>235</sup> To je zajímavé, protože se zdá,

<sup>230</sup> Leviticus 25:2–5. Úroda šestého roku měla vydržet po následující tři roky. Viz Leviticus 25:20.

<sup>231</sup> Symbolika tohoto čísla pochází z násobku sedmi.

<sup>232</sup> Leviticus 25:8.

<sup>233</sup> „Padesátý rok posvětíte a vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům. Bude to pro vás léto milostivé, kdy se každý vrátíte ke svému vlastnictví a všichni se vrátí ke své čeledi. Padesátý rok vám bude létem milostivým. Nebudete v něm sít ani sklízet, co samo vyrostе, ani sbírat hrozny z neobdělanych vinic.“ (Leviticus 25:10–11.)

<sup>234</sup> „Když tvůj bratr vedle tebe zchudne a prodá ti sebe sama, nezotročíš ho otrockou službou. Bude u tebe jako nádeník, jako přistěhovalec; bude u tebe sloužit až do milostivého léta. Pak od tebe odejde a s ním i jeho děti a vrátí se ke své čeledi; vrátí se k vlastnictví svých otců. Jsou to přece moji služebníci, které jsem vyvedl z egyptské země, nesmějí být prodáváni jako otroci. Nebudeš nad ním surově panovat, ale budeš se bát svého Boha.“ (Leviticus 25:39–43.)

<sup>235</sup> Ferguson, *The Ascent of Money*, 30.

že nejstarší společnosti, které (s lehkým podezřením) úrok povolovaly, měly zároveň instrumenty *milosti*, které sílu dluhu (po nějaké době) anulovaly.<sup>236</sup> Kdykoliv se tedy měla „prodávat“ půda, nebyl to prodej, ale pronájem. Cena (pronájem) nemovitosti záležela na tom, jak daleko je k milostivému létu. Lidé si tedy tehdy uvědomovali, že zemi můžeme obhospodařovat, ale v poslední instanci jsme přece jenom „hosty a přistěhovalci“, kterým je země na vyměřený čas pouze pronajata. Veškerá půda a bohatství totiž pocházely od Hospodina. „Hospodinova je země se vším, co je na ní, svět i ti, kdo na něm sídlí.“<sup>237</sup> Člověk je tak na půdě jen nájemníkem a veškeré vlastnictví je pouze dočasné. Nájemné je nutné platit ve formě desátků a dodržování zákonů daných Hospodinem. Léto milosti je tak upomínkou toho, že půda lidským vlastníkům ve skutečnosti nepatří.

V tomto milostivém létě se každý vrátí ke svému vlastnictví. Když budeš prodávat něco svému bližnímu nebo něco od něho budeš kupovat, nepoškozujte 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.<sup>238</sup>

Na veškerou prodanou půdu či lidi, kteří se zaprodali do otroctví, existovala povinnost nového vlastníka odprodat půdu či otroka zpět, jakmile se původní majitel či zotročený vzhopil k tomu, aby si ztracené vlastnictví vykoupil sám nebo za pomoci svých příbuzných. Kdyby toho nebyl schopen, musí otrok čekat padesát let a v milostivém létě bude propuštěn zdarma. „Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vy jste u mne jen hosté a přistěhovalci.“<sup>239</sup>

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. Tímto světem pouze procházíme. Materiální statky tu zůstanou, zatímco my už budeme pryč.

<sup>236</sup> Jiným problémem bylo, že se tato nařízení v praxi málokdy dodržovala, jak o tom svědčí historické výpovědi jak z Mezopotámie, tak z dob Starého zákona.

<sup>237</sup> Žalmy 24:1.

<sup>238</sup> Leviticus 25:13–16.

<sup>239</sup> Ibid., 25:23.

## Paběrkování

K dalším sociálním ustanovením patřilo právo paběrkovat, jež za starozákonních dob zabezpečovalo těm nejhudším 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 nebudeš po žni paběrkovat; zanecháš paběrky pro zchudlého a pro hosta. Já jsem Hospodin, váš Bůh.<sup>240</sup>

Anebo jinde:

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.<sup>241</sup>

## Desátky a raná sociální síť

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 Izraelité 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 levitům, vdovám, sirotkům a přistěhovalcům.<sup>242</sup> Církevní instituce pak i v křesťanské éře po staletí zastávala funkci sociální sítě.

U Izraelitů tak můžeme najít nejen kořeny na západě tradičně rozsáhlého přerozdělování bohatství ve prospěch nejhudších, ale i dobře zdůvodněný koncept ekonomické regulace, který se sociální politikou úzce souvisí. V judaismu totiž není charita vnímána ani tak jako známka dobroty, nýbrž jako povinnost. Taková společnost má pak právo regulovat svou ekonomiku tak, aby povinností milosrdenství bylo učiněno zadost. „Pokud má společenství povinnost poskytnout potřebným jídlo, přístřeší a základní ekonomické statky, pak má také morální právo i povinnost vybírat za tímto účelem od svých členů daně. V souvislosti s touto povinností může také regulovat trh, ceny i konkurenční boj tak, aby ochránila zájmy svých nejslabších členů.“<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Ibid., 23:22.

<sup>241</sup> Deuteronomium 24:19.

<sup>242</sup> Ibid., 26:12–15.

<sup>243</sup> Tamari, „The Challenge of Wealth“, 52.

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“.<sup>244</sup> Jednalo se o dobrovolné dary s tím, že dárce byl v kontaktu s přijímajícím, a tudíž věděl, komu peníze dává, kdo je jak potřebuje a jak je používá.

O jednotlivce, kterým zemřel chleboďárce (vdovy, sirotci), se podle Mojžíšova 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 vrátit ke svým rodičům. Vdovy měly v období války právo na část válečné kořisti a jejich peníze se v době ohrožení uschovávaly v chrámu, 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.

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.<sup>245</sup>

Kdo utiskuje nuzného, tupí toho,  
kdo jej učinil, kdežto ctí ho ten,  
kdo se nad ubožákem slitovává.<sup>246</sup>

Kdo před křikem nuzného si zacpe uši,  
bude také volat, a odpověď nedostane.<sup>247</sup>

Hostu nebudeš škodit ani ho utlačovat,  
neboť i vy jste byli hosty v egyptské zemi.<sup>248</sup>

Starý zákon do své oblasti sociální ochrany mimo vdov a sirotek zahrnuje také přistěhovalce.<sup>249</sup> Izraelci na ně měli uplatňovat stejná pravidla jako na sebe – neměli je pro jejich původ diskriminovat: „Budete mít jediné právo

<sup>244</sup> „Chci milosrdenství, ne obět, poznání Boha je nad zápalý.“ (Ozeáš 6:6.) Viz také Izaiáš 1:11, podobnou pasáž můžeme najít i v Novém zákonu – Matouš 9:13: „Jděte a učte se, co to je: ‚Milosrdenství chci, a ne obět.‘ Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky.“ A také Matouš 12:7: „Kdybyste věděli, co znamená ‚milosrdenství chci, a ne obět‘, neodsuzovali byste nevinné.“

<sup>245</sup> 1. Samuelova 2:8.

<sup>246</sup> Přísloví 14:31.

<sup>247</sup> Ibid., 21:13.

<sup>248</sup> Exodus 22:21.

<sup>249</sup> Leviticus 25:47.

jak pro hosta, tak pro domorodce. Já jsem Hospodin, váš Bůh.“<sup>250</sup> Cizinci měli stejné právo paběrkovat jako kterýkoliv Izraelec. Je také zajímavé, že se k cizincům nikde v Bibli neodkazuje 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 otroky v Egyptě. Pamatují si svůj nejbídnější stav, a měli by se tak chovat laskavě i ke svým otrokům, natož k hostům. „Ani svou vinici úplně nevysbíráš, nebudeš na své vinici paběrkovat spadaná zrnka; ponecháš je pro zchudlého a pro hosta.“<sup>251</sup>

Všechna výše popsaná pravidla ukazují, jak centrální roli hraje v židovství komunita a její soudržnost. S množstvím povinností však přicházejí obtíže jim v praxi dostát. Jejich naplňování tak v případech, kdy to jde, probíhá postupně, „ve vrstvách“. Charitativní činnost je v Talmudu roztríděna podle několika cílových skupin s různou prioritou, řazených podle, dalo by se říci, pravidla subsidiarity.

Judaismus rozeznává různé stupně odpovědnosti k potřebným. Při výkladu biblické povinnosti půjčovat peníze potřebným (Exodus 22:24) z Talmudu vyplývá, že člověk má nejprve povinnost finančně zajistit členy vlastní rodiny. Pouze po zajištění jejich potřeb má pak člověk povinnost starat se o potřeby vlastního města. Konečně, až po zabezpečení potřeb svého města se má člověk starat o města ostatní (Baba Mezia 71a).<sup>252</sup>

Nejmarkantněji jsou rozdíly v povinnostech vůči různě společensky vzdáleným skupinám vidět na příkladu půjčování na úrok, kde je dělicí čarou (ne)příslušnost dlužníka k židovské komunitě.

## ABSTRAKTNÍ PENÍZE, ZAPOVĚZENÝ ÚROK A NAŠE DOBA D(L)UHOVÁ

Zdá se, že dnešní doba je založena na penězích a dluhu a možná že se jednou do dějin zapíše jako doba dluhová. Pak bude jistě zajímavé sledovat, jak k tomuto vývoji došlo. Peníze, dluh, úrok – to jsou všechno věci, bez kterých si asi moderní společnost představit nedokážeme. Keynes dokonce považuje úrok a akumulaci kapitálu za hnací sílu moderního pokroku.<sup>253</sup>

<sup>250</sup> Ibid., 24:22.

<sup>251</sup> Ibid., 19:10.

<sup>252</sup> Pava, *Business Ethics: A Jewish Perspective*, 92.

<sup>253</sup> „Moderní věk podle mě nastal společně se shromažďováním kapitálu, které započalo v šestnáctém století. Z důvodů, kterými nechci zatěžovat tuto debatu, věřím, že se tak stalo díky růstu cen i ziskům, ke kterým toto zvyšování vedlo. Tento růst mělo na svědomí zlato, které s sebou přivezli Španělé z Nového světa do Evropy. Zdá se, že od těch dob až do dneška se moc hromadění majetku pomocí složeného úročení, jež po mnoho generací pokojně dřímala, znovu probudila k životu a nabrala na síle. A vliv složeného úročení

Avšak už jejich počátek byl spojen s etickými pravidly, vírou, symbolikou a důvěrou.

První peníze měly podobu hliněných tabulek, na které se v Mezopotámii zapisovaly dluhy. Tyto dluhy byly přenositelné, takže se z dluhů stalo oběživo. Koneckonců „není náhodou, že anglické slovo *credit*, tedy úvěr, pochází z latinského *credo*, věřím“.<sup>254</sup> Tyto tabulky se zachovaly z doby před pěti tisíci lety, a jsou tak nejstarší písemností, která se kdy dochovala. Mince se objevily až v roce 600 př. Kr. a byly nalezeny u efeského chrámu bohyně Artemis. Mince se moc nelišily od těch dnešních, měly na sobě symbol lva, tvář bohyně Athény nebo sovu. V Číně se zavedly mince až v roce 221 př. Kr.<sup>255</sup> Do jisté míry by se dalo říci, že prvotní měna byl kredit, tedy důvěra. Ta se zhmotňuje, materializuje, ztělesňuje v mincích, ale zřejmě je, že „peníze nejsou kov“, byť by to byl kov sebevzácnější, spíše „jde o zhmotnělou víru“<sup>256</sup> a peníze nemají se svým nositelem (kovem, hliněnou tabulkou nebo papírem) vlastně nic společného. „Peníze jsou otázkou důvěry, dokonce víry.“<sup>257</sup> To pěkně vyjadřuje české slovo *věřitel*, což je někdo, kdo (dlužníkovi) věří. Peníze jsou čistým sociálním abstraktem. Jsou společenskou domluvou, nepsanou smlouvou.<sup>258</sup> Volání po zlatém standardu má podobný význam jako volání po hliněném standardu. Již prvotní národy si byly vědomy, že měna, oběživo, nemá se svým nositelem pranic společného. Kovy bývají občas nositeli důvěry, ale může to také být hlína. Hlína, nejběžnější „tovar“ který nám leží všudypřítomně u nohou – ta samá hlína, „prach země“, ze které byl podle Genesis stvořen i Adam. První člověk i první peněz byly plodem prachu země.<sup>259</sup>

Zajímavostí je, že vůbec první zmínku o první peněžní transakci, která se v Genesis objevuje, najdeme v příběhu o Abrahámovi a je doprovázena zvláštními rozpaky. Jedná se o prodej pole, které Abrahám kupuje od Che-

---

může po dvou stoletích pořádně zatřást představivostí.“ Keynes, „Economic Possibilities for Our Grandchildren“, 358.

<sup>254</sup>Ferguson, *The Ascent of Money*, 31.

<sup>255</sup>Ibid., 25 a 28.

<sup>256</sup>Ibid., 31.

<sup>257</sup>Ibid.

<sup>258</sup>Peníze tím zároveň umožňují propojení i veliké společnosti. Díky nim můžeme důvěřovat i člověku, kterého neznáme, ale který utváří stejné (peněžní) hodnoty. „A tak jsou to nakonec peníze, které zakládají mezi lidmi nesrovnatelně více vazeb, než jich kdy existovalo...“ jak píše Georg Simmel ve své esejí *Peníze v moderní kultuře* na str. 12. To, že peníze jakýmsi způsobem institucionalizují důvěru, je pojištěno různými ornamenty, znaky a symboly, kterými jsou bankovky a mince dodnes posety. Jsou to jakési „svaté“ symboly státnosti, našich svatých či významných historických osobností. Jako by daná bankovka či její uživatel na tyto autority „přisahal“: těmto věřím, tyto respektuji, tyto budu akceptovat.

<sup>259</sup>Viz také Simmel, *Filosofie peněz*.

tejců, aby zde mohl pohřbit svou ženu Sáru.<sup>260</sup> Chetejci mu je ovšem chtějí darovat, nikoliv prodat. Až dotud byly veškeré v Genesis dokumentované transakce majetku nepeněžní a vlastnictví se měnilo skrze dar<sup>261</sup> nebo násilím (Abrahám získává podstatný válečný lup od králů, kteří přepadli Sodomu a Gomoru).<sup>262</sup> Při této první peněžní transakci Abrahám trvá na tom, že chce pole koupit za „běžnou cenu“, nabídku darování hrobu odmítá, a to dokonce dvakrát. Je až překvapivé, jak je tento proces detailně popsán, aniž by se smlouvalo o ceně. Symbolice daru se budeme podrobněji věnovat v kapitole o křesťanství.

K prvotnímu kreditu, tedy penězům, patří tedy neodmyslitelně úrok. Pro Hebreje byla problematika úroku sociální téma: „Jestliže půjčíš stříbro někomu z mého lidu, zchudlému, který je s tebou, nebudeš se k němu chovat jako lichvář, neuložíš mu úrok.“<sup>263</sup> Diskuse o tom, zda je pobírání úroku hříšné, či nikoliv, trvala po 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.<sup>264</sup>

Křesťané si později tento zákaz vztáhli na sebe a dlouhou dobu bylo pobírání úroků zakázáno a veřejně trestáno. Nicméně půjčovat si občas musel

<sup>260</sup>Genesis 23:3–16: „Pak [Abrahám] od zemřelé vstal a promluvil k Chetejcům: ‚Jsem tu u vás host a přistěhovalec. Dejte mi u vás do vlastnictví hrob, kam bych zemřelou pohřbil.‘ Chetejci Abrahámovi odpověděli: ‚Slyš nás, pane. Jsi mezi námi jako kníže Boží; pochovej svou zemřelou v nejlepším z našich hrobů. Nikdo z nás ti neodepře svůj hrob, abys mohl zemřelou pohřbit.‘ Abrahám se nato Chetejcům, lidu té země, uklonil a promluvil k nim dále: ‚Souhlasíte-li, abych zde svou zemřelou pohřbil, slyšte vy mne: Přimluvte se za mne u Efróna, syna Sócharova, ať mi přenechá svou makpelskou jeskyni, která je na konci jeho pole; ať mi ji před vámi přenechá za plnou cenu stříbra, abych měl vlastní hrob.‘ Efrón zasedal uprostřed Chetejců. Efrón chetejský tedy Abrahámovi v přítomnosti Chetejců odpověděl přede všemi, kteří měli přístup do rady v bráně toho města: ‚Nikoli, pane; slyš ty mne. To pole je tvé, i ta jeskyně na něm je tvá; dávám ti ji před očima synů svého lidu. Tam pochovej svou zemřelou.‘ I uklonil se Abrahám před lidem té země a v přítomnosti lidu té země pravil Efrónovi: ‚Raději slyš ty mne. Dám za to pole stříbro. Vezmi je ode mne a já tam svou zemřelou pochovám.‘ Efrón Abrahámovi odpověděl: ‚Pane, slyš ty mne. Pozemek má cenu čtyř set šekelů stříbra. Co to pro nás znamená? Jen pochovej svou zemřelou.‘ Abrahám souhlasil a odvážil Efrónovi stříbro, jak on sám v přítomnosti Chetejců navrhl, čtyři sta šekelů stříbra, běžných mezi obchodníky.“

<sup>261</sup>Abrahám získává velké dary od Abímeleka, kterého uvedl v omyl, když o své ženě Sáře tvrdil, že je jeho sestrou: „Abímelek tedy vzal brav a skot, otroky a služebnice a dal je Abrahámovi a navrátil mu jeho ženu Sáru. Abímelek také řekl: ‚Hle, má země je před tebou; usaď se, kde uznáš za dobré.‘ Sáře pak řekl: ‚Hle, tvému bratru jsem dal tisíc šekelů stříbra; to bude pro tebe na zadostiučinění v očích všech, kteří jsou s tebou. Tím vším budeš obhájena.‘“ Genesis 20:14–16.

<sup>262</sup>Ibid., 14.

<sup>263</sup>Exodus 22:24.

<sup>264</sup>Deuteronomium 23:20–21, viz také Leviticus 25:36–37, Ezechiel 24.

každý a bez úroku mu nikdo nepůjčil. A jelikož křesťané paradoxem dějin považovali právě Židy za nečistý národ, bylo křesťanskými autoritami půjčování na úrok Židům povoleno či spíše přirknuto. Představovalo totiž jedno z mála povolání, která mohli ve středověké střední Evropě provozovat.

O tom koneckonců zanechává známý obraz William Shakespeare ve hře *Kupec benátský*, kde jako jedna z hlavních (anti)postav vystupuje Žid Shylock, který jako zástavu v případě nesplacení půjčky chce libru masa z těla ručitele. Židé v Benátkách ve čtrnáctém století fungovali jako věřitelé. Jak si všímá ekonomický historik Niall Ferguson, když Shylock o Antoniově říká: „Antonio je dobrý člověk“, nemá na mysli jeho morální kvality, ale jeho schopnost splácet (reziduální riziko si přesto pojišťuje – nemonetizovatelnou – librou jeho masa). Bylo to právě v tomto období, kdy se Židé naučili tomuto řemeslu lépe než kdokoli jiný. Koneckonců termín banka pochází z italského *banci*, tedy lavice, na kterých židovští věřitelé sedávali.<sup>265</sup>

Starí Hebrejové však nepřistupovali obezřetně pouze k úroku, ale k dluhům jako celku. Kromě již zmiňovaného odpouštění dluhů byla i jasně stanovená pravidla, kam až je možno zajít při stanovování záruk a neplacení dluhů. Nikdo by se neměl zadlužovat do takové míry, že by mohl přijít i o zdroj své obživy: „*Nikdo nesmí zabavit mlýnské kameny, spodní ani běhoun, neboť takový člověk jako by zabavil sám život.*“<sup>266</sup>

Ale zpět ke starozákonnímu zákazu vymáhání úroku. Ten byl původně zamýšlen jako sociální nástroj. Tehdy si půjčovali chudí, kteří neměli jinou možnost, šlo tedy vlastně o sociální půjčky (na rozdíl od dnešní doby, kdy si nepůjčujeme z nezbytnosti, ale pro hojnost). Když si chudý v nouzi půjčil, neměl 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 lichvářsky, na poskytování potravě nechtěj vydělávat.<sup>267</sup>

V průběhu dějin se však role půjčky změnila a půjčovali si zejména bohatí na investiční účely, stejně jako to bylo v případě Shylocka a ručitele Antonia (Antonio byl kupec, jeho bohatství se právě plavilo někde na moři). V takovém případě ovšem už zákaz úroku nemá veliký etický smysl. Podobně o tom koneckonců uvažuje i Tomáš Akvinský. Právě v jeho době se přísný zákaz půjčování na lichvářský úrok uvolňoval, a to částečně i jeho zásluhou.

<sup>265</sup>Ferguson, *The Ascent of Money*, 35.

<sup>266</sup>Deuteronomium 24:6.

<sup>267</sup>Leviticus 25:35–37.

Dnes se peníze a dluh dostaly tak daleko a dosáhly tak dominantního postavení ve společnosti, že se skrze operování s dluhem (fiskální politika) nebo úrokem či peněžní zásobou (monetární politika) dá do jisté míry ovlivňovat celé společenské dění. Peníze nehrají jen svou klasickou roli (prostředek směny, držitel hodnoty atd.), ale i roli mnohem větší, silnější: mohou stimulovat, pohánět (nebo naopak zpomalovat) celou ekonomiku. Dokonce existuje jedna ekonomická škola, která má peníze přímo ve svém názvu: monetarismus. Podle učení této školy, zastoupené zejména Miltonem Friedmanem, je správa peněžní zásoby primárním způsobem, jak regulovat ekonomickou aktivitu. To se může dít pouze ve vysoce monetizované společnosti, jejíž klíčovou charakteristikou je závislost na dlužích a úroku.

Mimochodem, bankovky a mince (tedy symboličtí nositelé oběživa) nám nepatří.<sup>268</sup> Jsou majetkem národních bank, také proto je například nemůžete znehodnocovat (ani si je tisknout, tady prostě konkurence nefunguje).<sup>269</sup> Navíc se ani nemůžete rozhodnout peníze nepřijímat, neakceptovat, nerespektovat.

## PENÍZE JAKO ENERGIE A HDP JAKO HRUBÝ DLUHOVÝ PRODUKT

Dodejme již zde, že odsuzování úroku bylo doménou nejen starozákonní religiozity, ale mělo také silnou antickou tradici, která pocházela z pera Aristotelova. Aristoteles odsuzoval úrok<sup>270</sup> nikoli jen z morálního hlediska, ale i z důvodů metafyzických. Také Tomáš Akvinský sdílel stejnou obavu z úroku a tvrdil, že čas nám nepatří, a tudíž nesmíme požadovat úrok.

A právě vztah peněz a času je velice zajímavý. Peníze lze totiž považovat za energii, která dokáže cestovat mimo jiné v čase. A je to energie velice užitečná, ale zároveň i nebezpečná. Kamkoliv v časoprostorovém kontinuu ji umístíte, zasadíte, tam se začne něco dít. Peníze jako forma energie můžou cestovat třemi dimenzemi, sociálně-vertikální (mající kapitál půjčuje nema-

<sup>268</sup> „Peníze, pouhý prostředek k získávání jiných statků, začínají být vnímány jako samostatný statek ... protože většina lidí se po největší část svého života musí zaměřovat na získávání peněz jako na nejběžnější cíl svého usilování, vzniká představa, že veškeré konečné životní uspokojení je pevně spjato s vlastněním určité sumy peněz: a ty se tak z pouhého prostředku a předpokladu mění v konečný účel. Když je však onoho cíle dosaženo, dostavuje se nesčetněkrát ona smrtelná nuda a zklamání ... peníze jsou totiž jen jakýmsi mostem ke konečným hodnotám a na mostě se nedá bydlet.“ Simmel, *Peníze v moderní kultuře*, 18.

<sup>269</sup> Přestože např. F. A. Hayek si přál, aby každá instituce mohla tisknout své peníze, a ty si tak navzájem konkurovaly. O tomto hovoří též Sokol, *Moc, peníze a právo*.

<sup>270</sup> „Vcelku oprávněně je lichva nanejvýše nenáviděna, neboť skrze ni vyplývá zisk z peněz samých a nikoliv z toho, k čemu byly určeny. Peníze byly totiž vynalezeny ku směně, nikoliv ke zvyšování úroku ... A tak je tento druh výtěžku ze všech možných způsobů obživy nejvíce proti přírodě.“ Aristoteles, *Politika*, 1258a39–1258b7.

jícímu, nakupující prodávajícímu atd.), horizontálně (rychlost a volnost horizontálního, tedy geografického pohybu se stala průvodním jevem – nebo tahounem? – globalizace). Peníze se ale mohou (na rozdíl od lidí) pohybovat i v čase. Snadné a hromadné cestování peněz v této třetí dimenzi prostoru je možné právě díky úroku. Peníze jsou abstraktním konstruktem, a proto je neváže hmota, prostor a dokonce ani čas. V hmotné skutečnosti tedy peníze jakoby neexistují, existují na jiné úrovni, na rovině obecně uznávané (a důvěrou udržované) sociální fikce. Stačí slovo, třeba psaný nebo i verbální slib („rozjedte to, zaplatím to“), a v Dubaji se může začít stavět megalomanský mrakodrap. Pochopitelně, bankovky a mince časem cestovat nemohou, ale to jsou jen symboly, zhmotnění, ztělesnění či inkarnace maličké části této energie. Díky této vlastnosti peněz můžeme energeticky tunelovat budoucnost ve prospěch současnosti. Dluh dokáže přesouvat energii z budoucnosti do současnosti.<sup>271</sup> Naopak spoření dokáže akumulovat energii z minulosti do současnosti nebo budoucnosti. Fiskální a monetární politika není nic jiného než nakládání (hospodaření) s touto energií.

Pokud se přesuneme do současné doby, lze tento charakter energie peněz dobře ukázat třeba na statistice HDP. Debata o růstu HDP díky časové neurčitosti peněz tedy často bývá nesmyslná. Růst HDP se totiž dá jednoduše ovlivňovat pomocí dluhu (a to buď fiskální politikou ve formě deficitu, nebo přebytku rozpočtu)<sup>272</sup> nebo pomocí úrokové míry (monetární politika). Jaký smysl tedy má statistika HDP za situace násobně vyššího deficitu v jeho pozadí? Jaký smysl má ale měřit bohatství, pokud jsem si na něj půjčil?<sup>273</sup>

Židé i Aristoteles se chovali vůči úvěru velice obezřetně. Problematika úroku/lichvy se stala jednou z prvních ekonomických debat. Aniž by cokoli tušili o budoucí roli hospodářské politiky (fiskální či monetární), staří Hebrejové možná nevědomky vycítili, že v úroku popisují velice mocnou zbraň, která může být dobrým sluhou, ale zotročujícím (doslova) pánem. Fiskální i monetární politika jsou mocné zbraně, ale jsou také zrádné a my snadno podlehneme klamu.

<sup>271</sup> S jistou mírou nadsázky by se dalo říci, že peníze dokážou totéž co alkohol, který má podobnou zvláštní moc. Nedokáže zvýšit celkovou náladu nebo energii dotyčného, ale dokáže přesunout energii z následujícího dne. Jinými slovy „energetická hodnota“ víkendu je konstantní, jen se jí kus přesunul z budoucna (sobotního rána) do současnosti (pátečního večera). Alkohol vyluxuje, stejně jako peněžní dluh, energii ze sobotního rána a přesune ji, investuje ji do pátečního večera. A máme najednou tolik energie, že se až začínáme chovat jinak, mimo naši normu. Jsme troufalejší, více spotřebováváme, ztrácíme zábrany... prostě se dobře bavíme. Alkohol umí přesouvat energii jen napříč malými časovými úseky, nicméně peníze umějí energii přesouvat s mnohem větším dosahem.

<sup>272</sup> Státní rozpočty jsou dnes tak veliké, že skrze jejich nevyrovnanosti se dá manipulovat s růstem ekonomiky, tj. buď jej povzbudit, nebo zbrzdít.

<sup>273</sup> Příklad: pokud si půjčím 10 procent svého příjmu, asi jen opravdový blázen bude tvrdit, že jsem daný měsíc o 10 procent bohatší nebo přesněji: produktivnější. Nejsem ani o korunu. Ale opticky můj příjem skutečně vzrostl, mohu (díky půjčce!) utrácet o 10 procent více.

Je to podobné jako s přehradou. Když ji postavíme, zabráníme obdobím sucha a dobám záplav v údolí; omezíme rozmary a do velké míry předejdeme nevypočitatelným cyklům přírody. Pomocí hráze dokážeme regulovat průtok vody téměř na konstantu. Řeku tím zkrotíme (a navíc z přehrady dokážeme získat energii), zkulturníme ji – již nebude tak divoká, začne se chovat tak, jak si to představujeme my. Respektive bude se nám to tak jistě po nějaký čas jevit. Pokud však vodu nebudeme regulovat moudře, může se stát, že přehradu přeplníme a ta praskne. Konec měst ležících v údolí pak bývá horší, než kdyby tam nikdy žádná přehrada nebyla.

Podobně je tomu se správou energie peněz, tedy s fiskální a monetární politikou. Manipulace s přebytky či deficity státního rozpočtu a manipulace s centrální úrokovou sazbou jsou civilizační dary, které mohou sloužit a dělat velké divy. Pokud je však budeme používat nemoudře, může náš konec být občas horší, než kdyby nebyly.

## PRÁCE A SPOČINUTÍ: ŠÁBESOVÁ EKONOMIKA

Na rozdíl od negativního pojetí práce, jež zastávali staří Řekové (manuální práce je vhodná jenom pro otroky),<sup>274</sup> ve Starém zákoně se práce nepovažuje za nic degradujícího. Naopak, podmaňování přírody je dokonce posláním od Boha, které původně patřilo k vůbec prvnímu požehnání člověka.

A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.“<sup>275</sup>

Až po pádu člověka se z práce stalo prokletí.<sup>276</sup> Dokonce by se dalo říci, že jde o jediné konkrétní a specifické prokletí, které na Adama (expresis verbis) z úst Hospodinových padlo. Namísto pečování o zahradu Eden nyní „v potu své tváře budeš jíst chléb“.<sup>277</sup> Z příjemné, uvolňující, smyslu-plné a smysl-dávající práce (kterou si dodnes mnoho lidí pěstuje před svým příbytkem jako svůj koníček: zahrádkaření), se po pádu stalo prokletí, které je nepříjemné. Žil-li předtím člověk s přírodou v harmonii, tak od pádu s ní musí

<sup>274</sup> 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-otroka) – intelektuální činnost.

<sup>275</sup> Genesis 1:28.

<sup>276</sup> Ibid., 3:17–19: „Adamovi řekl: ‚Uposlechl jsi hlasu své ženy a jedl jsi ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst. Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení. Vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny. V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavráťíš do země, z níž jsi byl vzat. Prach jsi a v prach se navráťíš.‘“

<sup>277</sup> Genesis 3:19.

spíše bojovat, příroda jakoby stojí proti němu a on proti ní a zvířatům. Ze zahrady se stává (bitevní) pole.

Lze jen spekulovat, do jaké míry se nám dnes, mnoho tisíc let po napsání těchto řádků v Genesis, podařilo z tohoto primárního prokletí práce vymanit. Můžeme říci, že podstatné množství lidí ve vyspělém světě již nemusí „v potu své tváře jíst chléb“, nicméně to je stále ještě daleko od toho mít z práce podobnou radost, jako máme při obdělávání své zahrádky. Kdo bere svou práci takto, snad by se dalo říci, že se mu podařilo vymanit se z onoho prvotního prokletí. Práce měla být původně cosi, co nás těšilo, naplňovalo, co jsme považovali za příjemné, za naše poslání.

Práce je navíc nejen zdrojem radosti, ale i společenského postavení, je považována za ctnost. „Viděls muže, který je zběhlý v svém díle? Před králi bude stávat.“<sup>278</sup> Snad žádná z okolních kultur si tolik nevážila práce. Idea důstojnosti práce je v hebrejské tradici unikátní.<sup>279</sup> Jedno z nejčastějších požehnání znělo: „Aby ti Hospodin, tvůj Bůh, požehnal při každé práci tvých rukou.“<sup>280</sup>

Jak Platon, tak Aristoteles 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, filozofii a politice“. Aristoteles dokonce považuje práci za „zkorumpovanou ztrátu času, která lidem pouze ztěžuje cestu k pravé ctnosti“.<sup>281</sup>

Starý zákon zaujímá k práci značně odlišný postoj. V mnoha pasážích ji oslavuje:

Zchudne, kdo pracuje zahálčivou dlaní, kdežto pilné jejich ruka obohatí.<sup>282</sup>

Sladký je spánek toho, kdo pracuje, ať jí málo nebo mnoho, ale boháčovi nedopřeje spánku sytost.<sup>283</sup>

Lenocha usmrtí choutky, neboť jeho ruce odmítají práci.<sup>284</sup>

Na druhou stranu měla i práce jako výrobní jednotka svá omezení. Přesto byla považována za přirozený lidský úděl. Hebrejské myšlení se vyznačovalo striktním oddělováním svatého od profánního. V životě zkrátka existují oblasti, které jsou svaté a ve kterých není povoleno ekonomizovat, raciona-

<sup>278</sup> Přísloví 22:29.

<sup>279</sup> V průběhu dějin pak byla do extrému dovedena cena práce a postavení pracovníků v komunismu, kdy je práce nejen společensky vysoce ceněná, ale stává se jediným zdrojem hodnoty.

<sup>280</sup> Deuteronomium 24:19.

<sup>281</sup> Hill, *Historical Context of the Work Ethic*, 1.

<sup>282</sup> Přísloví 10:4.

<sup>283</sup> Kazatel 5:11.

<sup>284</sup> Přísloví 21:25.

lizovat či maximalizovat efektivitu.<sup>285</sup> Dobrým příkladem budiž přikázání o sobotě. V tento den nesměl pracovat vůbec nikdo, kdo byl podřízen autoritě věřícího Žida.

Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Po šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočínutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty, ani tvůj syn a tvá dcera, ani tvůj otrok a tvá otrokyně, ani tvé dobytče, ani tvůj host, který žije v tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.<sup>286</sup>

Ačkoli by z ekonomického hlediska jistě bylo možno sedmý 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. V tomto smyslu stojí poselství Starého zákona přímo proti úvahám Gilgameše, který se naopak z lidí, svých poddaných, snažil vytvořit *robot-níky*, kteří pracují, až na nezbytný odpočinek, neustále. Židovská sobota není takovýmto *nezbytným* odpočinkem, který je *de facto* stejně potřebný jako odpočínutí namáhaného stroje či přehřáté pily. Musíme si také, podobně jako namáhaná pila, po těžce vykonané práci na chvíli odpočinout, abychom se nepřehřáli, nezadřeli a mohli po pauze pracovat (abych použil obrat z Orwellovy *Farmy zvířat*) „lépe a usilovněji“? To je smysl odpočinku? Zvyšovat efektivitu? Předcházet pracovním úrazům?

Sobota 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 *do-konal*, že si užíval, vychutnával stvoření. Sedmý den stvoření je dnem radosti, potěšení. Šest dní Hospodin vytvářel svět, šest dní jej máme my dotvářet. V sobotu se svět, ač jistě nedokonalý a s mnoha prasklinami, dotvářet nesmí. Šest sedmin času buď nespokojen a přetvářej svět k obrazu svému, člověče, ale jednu sedminu spočiň a nepřetvářej. Užívej si stvořené, užívej si díla svých rukou.

Svěcení soboty nese poselství, že *smyslem stvoření nebylo tvoření jako takové*, tedy nekončící aktivita, píle pro píli samotnou. Stvoření mělo nějaký *konec, cíl*. A proces tvoření byl pouhým procesem, ne cílem. Veškeré bytí 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 produktivity, výroby není ji neustále zvyšovat, ale spočinout v užitku stávajícím. Proč se učíme, jak neustále zvyšovat užitek, ale ne jak si ho uvědomit, užít? Jako

<sup>285</sup>Viz také Eliade, *Posvátné a profánní; Dějiny náboženského myšlení; Mýtus o věčném návratu*.

<sup>286</sup>Exodus 20:8–11.

bychom byli schopni užívat si blahobyt, jenom když roste, nikoli pokud je stacionární (ač na vysoké úrovni).

Tato dimenze se z dnešní ekonomiky vytratila. Ekonomická snaha nemá cíl, ve kterém by bylo možno spočinout. Dnes známe jen růst pro růst samotný, a pokud se hospodářství daří, neznamená to důvod k odpočinku, ale k dalšímu výkonu.<sup>287</sup> 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 (nebo systému či sebe samotných?).

Úřednický pohrobek z nedávné totalitní doby na žádankách o dovolenou zní naprosto výmluvně, nadpis formuláře byl: *žádanka o dovolenou na zotavenou*. Zajímavé také je, jak máme dny, kdy nemusíme kvaltovat, spojené (alespoň slovně) s termínem prázdnota. Prázdniny, volno, v angličtině *vacation* (tedy volno, uvolnění, vyprázdnění, prázdnno), podobně tak ve francouzštině *les vacances*, v němčině *die Freizeit*, tedy volno, svobodno, ale také prázdný čas. Jako by se jednalo o duté dny. Když si bereme volno, říkáme občas pěkně „česky“, že si „bereme *day-off*“. Tedy jaksi volně přeloženo, vyškrtnutý den, den pryč, den mimo.

Při seznamování s jedním mým současným kamarádem jsem se jej, jak se to dělává, zeptal, co vlastně dělá. Odpověděl mi s úsměvem: Nic, už to mám hotové. A nebyl to žádný milionář nebo rentiér. Proč spíše takto neumíme uvažovat, místo nekonečných „*to do* seznamů“? Naše kvaltování, ekonomika naší civilizace nemá cíl, ve kterém by bylo možno spočinout, prohlásit něco za hotové. Dokončení úkolu pro nás spíše znamená vrhnout se na nový. Nejsme schopni ustat ani ve výrobě, ani ve spotřebě; jsme na růstu závislí. Kdy řekneme, máme to hotovo?

## ZÁVĚR: MEZI UŽITKEM A PRINCIPEM

Nelze plně docenit vliv, který mělo hebrejské myšlení na vývoj tržní demokracie. Klíčovým dědictvím se pro nás stal neasketický pohled na svět, respekt k zákonům a osobnímu vlastnictví, ale také základy sociální sítě, které toto myšlení položilo. Hebrejové nikdy neodmítali materiální bohatství; naopak, židovská víra vkládá do správy majetku velkou zodpovědnost. Také idea pokroku a lineární vnímání času, za které vděčíme Starému zákonu,

<sup>287</sup> Jak trefně poznamenává ekonom Jagdish Bhagwati ve své knize *In Defense 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.

dává našemu (ekonomickému) životu smysl. Pokusili jsme se též ukázat, jak Tóra zbavila posvátnosti tři významné oblasti našeho života: panovníka, přírodu a pojetí hrdiny. Rovněž jsem se snažil ukázat, že hledání nebe na zemi (návrat do rajske zahrady, kde vládla harmonie a dostatek všeho) je ve své posvětštěné podobě podobné úkolu, který doprovází ty nejvyšší cíle ekonomie a ekonomů po celou dobu naší historie.

Věnovali jsme se tu také dobru a zlu a jejich vztahu k užitku. Jaký je vztah mezi dobrem a zlem, které činíme (*outgoing*), a užitkem či neužitkem, který očekáváme jako odměnu či trest (*incoming*)? Jak jsme viděli, hebrejské učení nabízí dvě možné odpovědi – v té jedné se dobro ekonomicky vyplácí (dobro je dobrou investicí), v té druhé ovšem takový vztah neplatí (a ekonomickým kalkulem motivované dobro se neuznává).

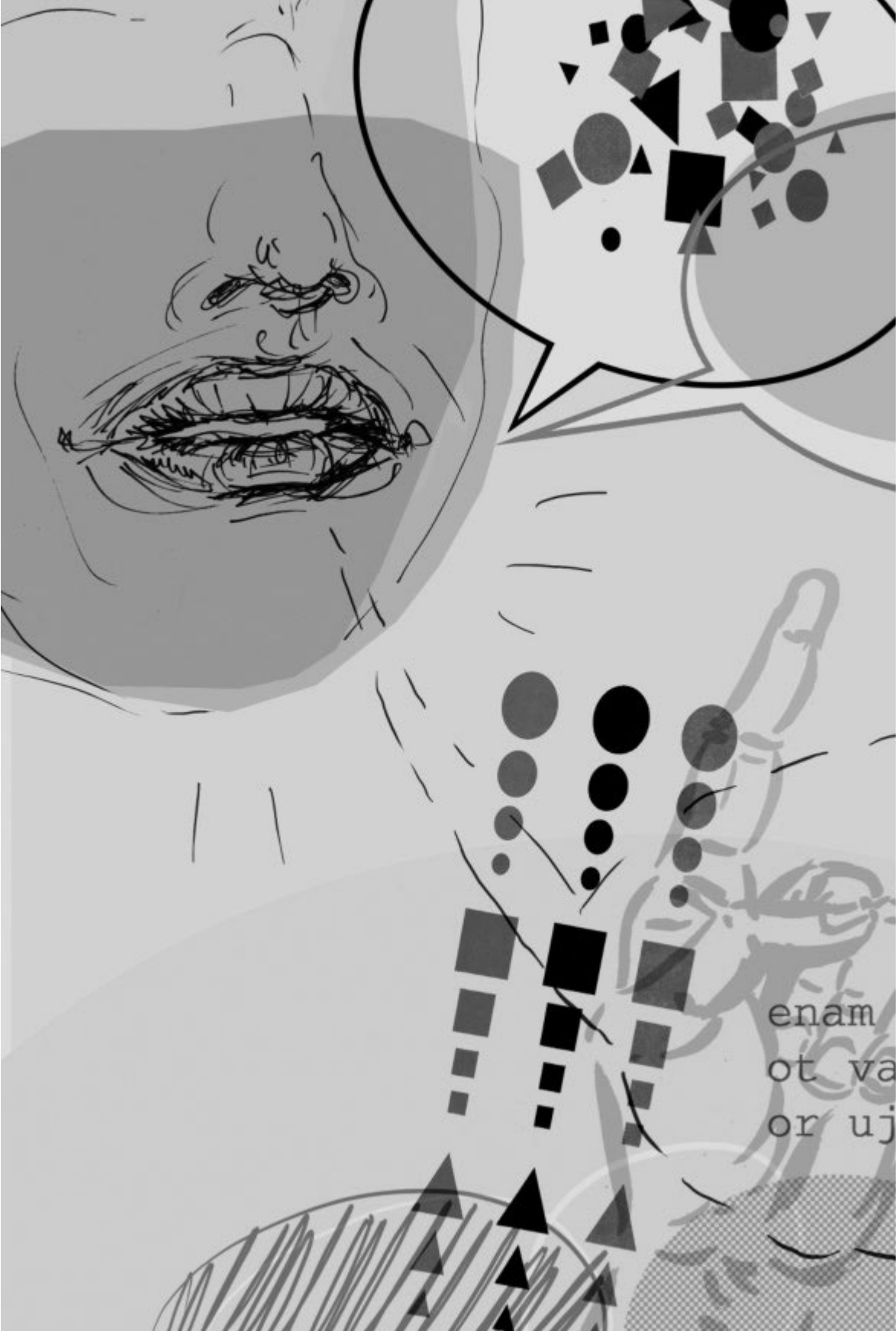
Ve Starém zákoně jsme též našli první zmínku o hospodářském cyklu, který je tím nejstarším hospodářským cyklem v zaznamenané historii naší civilizace. Předpověď prudkého hospodářského růstu i následné krize (tedy jakási první makroekonomická predikce) se zjevila i faraonovi ve snu. Rovněž jsme rozebrali první pokus (dalo by se říci keynesovský), jak tento (exogenní) výkyv vyrovnat. Viděli jsme také, že Hebrejové se pokoušeli hospodářský cyklus vysvětlit pomocí etiky a morálky. Pro Hebreje byla totiž mravnost hlavní hnací silou dějin.

Určitý prostor jsme věnovali principu šábesevého odpočinku – tedy zpochybnění mantry efektivity za každou cenu a snad i jako připomínku toho, že jsme nebyli stvořeni pouze k neustálé práci a že v životě existují místa a okamžiky (šábese), které jsou svaté a nesmíme je využít k maximalizaci naší výkonnosti či blahobytu. Podle hebrejského učení jsme sice dokonavatelé stvoření, správci Zahrady, ale jako takoví musíme pracovat v rámci jistých omezení. Byla nám přidělena role dokonavatelů stvoření – v doslovném i poněkud abstraktnějším ontologickém smyslu. Zmínili jsme se také o zásadním rozdílu mezi nezávislým nomádským životem a civilizovaným městem. Několik stran jsme také věnovali dějinám abstraktních peněz, které mohou díky principu úroků cestovat v čase jako (spotřební) energie.

S hebrejským ekonomickým myšlením se ale neloučíme, mnohé další rozvedeme v druhé části knihy, kde se pokusíme některé klíčové myšlenky hebrejského učení integrovat s ostatními postřehy z dějin ekonomického myšlení a konečkonců v nich i hledat inspiraci, nápovědu staletí a tisíciletí pro dnešní situaci a vyvodit z nich jakési závěry.

V další kapitole, která je věnována ekonomickému myšlení starověkého Řecka, se zaměříme na dva extrémní přístupy k pravidlům a zákonům. Zatímco pro stoiky byl zákon absolutně závazný a užitek měl v jejich filozofii nepatrný význam, epikurejci, alespoň v klasickém historickém výkladu, řadili užitek na první místo – pravidla měla být tvořena právě na základě

užitku. Nelze si tedy nevšimnout, že Hebrejové našli jakýsi kompromis mezi těmito dvěma principy. Tóra stojí na prvním místě a je nedotknutelná, povoluje ovšem zvyšování užitku v rámci předem daných pravidel – zákonů Tóry.



enam  
ot va  
or uj

*Evropskou filozofickou tradici lze považovat za sérii poznámek pod čarou k tomu, co napsal Platon.*

ALFRED N. WHITEHEAD

## 3

# Antické Řecko<sup>288</sup>

V antice se zrodila evropská filozofie, základy euroatlantické civilizace a v mnohém se zde inspirovala i ekonomie. Vývoj jejího moderního pojetí nebudeme schopni zcela pochopit zvláště bez porozumění sporu mezi epikurejci a stoiky. Byl to právě hédonismus filozofa Epikura, kterému se později dostalo exaktnější ekonomizace a techničtější matematizace v rukou J. Banthama a J. S. Milla. Řecká tradice nám – především prostřednictvím Platona – předala základy racionální idealizace a téma vědeckého pokroku vyjádřitelného matematikou, jež společně přispěly k samotnému vymezení a následnému vývoji ekonomie.

Nejdůležitějším a nejtrvalejším Platonovým příspěvkem formálnímu myšlení je povýšení matematiky na hlavní nástroj vědeckého tázání. Všechny vědy, které využívají matematickou analýzu – ekonomii nevyjímaje – musí pochopit podstatu platonského idealismu, jestliže chtějí správně zhodnotit význam a limity matematiky ve svém vlastním oboru.<sup>289</sup>

Nejdříve se ale krátce zastavíme u jiných raných filozofů a ještě před nimi u antické tradice předfilozofické, básnické.

## OD MÝTŮ K BÁSNÍKŮM PRAVDY

V počátcích řecké civilizace hrála velkou roli básnická tradice, která vyvrcholila Homérovými eposy *Ilias* a *Odyssea*. Belgický historik Marcel Detienne ve své knize *Mistři pravdy v archaickém Řecku* poukazuje na zajímavý fakt. Před rozvojem řecké sofistické a filozofické tradice hrálo básnictví mnohem významnější roli, než si dnes dokážeme představit. Tato tradice, založená na ústním podání a rozvíjení složitých mnemotechnik, s sebou nesla úplně

<sup>288</sup> Spoluautorem této kapitoly je Lukáš Tóth, který se také podílel na přípravě prvního českého vydání i anglické verze pro Oxford University Press.

<sup>289</sup> Samuels, Biddle, Davis, *A Companion to the History of Economic Thought*, 19.

jiné pojetí pravdy a spravedlnosti – filozofie v ní byla zakořeněna společně s mytologií a uměním. Až mnohem pozdější psaná tradice „vytrhla“ *pravdu a spravedlnost* z výlučného hájemství básníků a začaly být doménou filozofů. Například Platon nepovažuje básníky za „kolegy z jiné oblasti, kteří sledují odlišné cíle, nýbrž za nebezpečné soupeře“<sup>290</sup>. První filozofové se snažili bojovat s mýty, zbavit se narace, postavit poznání na neměnném – aby se tak sami mohli stát „mistry pravdy“. Později od nich tuto roli přebrali kněží a teologové a nakonec vědci, na něž jsou dnes otázky o obsahu pravdy směřovány.

Jak takové „básnické“ pojetí pravdy v archaickém Řecku vypadalo? Takto o sobě mluví samy básnické Múzy: „Pastýři z polí, vy sirotci bédní a nic nežli břicha! Umíme vyprávět smyšlenek mnoho a podobných pravdě; umíme, když se nám zachce, i o věcech skutečných zpívat.“<sup>291</sup> Múzy se hrdě dožadují privilegia říkat pravdu (nebo klamat). Navíc „epičtí a tragičtí básníci byli ve skutečnosti všeobecně považováni za hlavní etické myslitele a učitele Řecka; nikdo nepokládal jejich dílo za méně vážné, nikdo netvrdil, že usiluje o pravdu méně než spekulativní prozaická pojednání historiků a filozofů“.<sup>292</sup> Pravda a skutečnost byly skryty v řeči, v příběhu, v naraci. Úspěšné příběhy z pera básníků se opakovaly, přežily své tvůrce i své hlavní hrdiny, a existovaly tak v myslích lidí trvale. Poezie je obrazem reality. Krásně to vystihuje citát, který je přičítán básníku Simonidovi: „Poezie je obrazem, jenž je obdařen řečí.“<sup>293</sup> Reálně však šli básníci ještě dál a svou řečí skutečnost a pravdu *vytvářeli*. Důležitou roli ve stanovování *pravdivého* hrála čest, dobrodružství, velké činy a s tím spojená chvála. Chválou z úst básníků se dosahuje slávy. Kdo je slavný, bude lidmi zapamatován. Stane se více reálným, skutečnějším. Stane se součástí příběhů dalších lidí – začne se tedy *realizovat (ztělesňovat)* také v životě svých spoluobčanů. Co je uloženo v paměti, je pravda, co je zapomenuto, jako by nebylo.

Pravda neměla vždy současnou „vědeckou“ podobu. Dnešní vědecká pravda je založena na exaktních a objektivních faktech, ale pravda básnická stojí na vnitřním (emocionálním) souznění s příběhem či básní, „[mýtus] není předně určen mozku ... promlouvá přímo k citům“.<sup>294</sup> Antická filozofie,

<sup>290</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 76.

<sup>291</sup> Hesiodos, *Zpěvy železného věku*, 14 (kapitola „Zrození bohů“).

<sup>292</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 76.

<sup>293</sup> Detienne, *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, 128. Původní citace pochází z Psellos, *Energieas Daimonon*, 821B, Migne, PG, CXXII.

<sup>294</sup> Citát pokračuje: „... až po nich může přijít na řadu mozek se svými zajímavými poznámkami.“ Campbell, *Myths to Live by*, 88. V pozdějších kapitolách se pokusíme ukázat, že toto vnitřní „souznění s příběhem“ (nebo modelem, jeho předpoklady či závěry, paradigmatickým atd.) hraje velkou roli i v dnešní ekonomii a vědě vůbec.

stejně jako později věda, se snaží hledat stálosti, konstanty, veličiny, neměnnosti. Věda hledá (vytváří?) řád, vše ostatní zanedbává, jak to jen jde. Život ale takový není. To asi každý ví z osobního života, ale co když je taková i realita obecně? Básnictví je obor, který je vůči pravdě mnohdy citlivější než metoda filozofická nebo později vědecká. „Tragické básně jsou díky svému tématu a společenské funkci často konfrontovány s problémy, které se týkají člověka a náhody, jež mohou být filozofickým textem opomenuty nebo jimž se vyhnul.“<sup>295</sup>

Umělci, podobně jako dnes vědci, kreslili obrazy světa, které byly zástupné, tedy symbolické, obrazné, zjednodušující (a tedy klamavé), stejně jako vědecké modely, které si mnohdy ani nekladou za cíl být *realistické*. Po celou tradici je malířství uměním iluzí, zdůrazňováním, dalo by se říci *klamáním*. Jak říká autor *Dissoi logoi*, je to umění, v němž nejlepší je ten, kdo klame – „tak, že dělá většinu věcí podobnou pravdivému“.<sup>296</sup>

Řekové věřili, že Múzy mohou odhalovat skrytou pravdu a vidět budoucnost: „Vdechly mi boží hlas, abych mohl oslavit, co přijde.“<sup>297</sup> Zároveň zde poznamenejme, že takovýmto privilegovaným časem na zření pravdy byl pro staré Řeky zejména spánek. Když duše není připoutaná k tělu, může si „vybavovat minulé, rozeznávat přítomné, předvídat budoucí“.<sup>298</sup> Něco podobného jsme už viděli u hebrejského myšlení například v příběhu o faraonově snu, kde se mu zjevila budoucnost a Josef mu ji vyložil. Sen či imitace snového stavu stojí také na počátku vědecké metody Reného Descartesa. Ten využíval sen (odloučení od smyslů) jako metodu nahlížení čisté pravdy. K tomuto tématu se ještě vrátíme v pozdějších kapitolách.

Když už jsme u Descartesa: zdá se, že hledal jinou pravdu. Hledal *pravdu stabilní*, prostou vši problematiky bytí a zdání.<sup>299</sup> Zdá se dokonce, že si toho byl vědom, protože plný název jeho hlavního díla je *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Hledal pravdu pouze ve vědě. Pravdou básníků se zdá být poněkud jiná pravda – ta je naopak pomíjivá, iracionální, snová.

<sup>295</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 78.

<sup>296</sup> Detienne, *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, 128.

<sup>297</sup> Hesiodos, *Zpěvy železného věku*, 17 a 27 (kapitola „Zrození bohů“).

<sup>298</sup> Euripides, *Ifigenie v Tauridě*, 1240: „Poté Země stvořila sny, noční přízraky, jež zjevovaly smrtelníkům věci prvotní, základní, věci z časů příběhů, věci, které se teprve měly stát.“ Viz 1261, pozn. A 1278. Viz také: „A zjevny nočních vidin o rozdílení, ach, otcovského dědictví jak pravdivé!“ Aischylos, *Sedm proti Thébám*, 43.

<sup>299</sup> „Myslíl jsem si, že je zapotřebí učinit pravý opak a zahrnout jako naprosto klamné vše, o čem bych mohl smyslit sebemenší pochybnost . . . rozhodl jsem se, že si budu představovat, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů.“ Descartes, *Rozprava o metodě*, část 4, 28.

## Básníci ekonomové

Hesioda (jednoho z největších a zároveň posledních zástupců řecké básnické tradice, který žil sto let před prvním slavným filozofem Thaletem) lze považovat za vůbec prvního ekonomu.<sup>300</sup> Zabýval se mimo jiné problematikou vzácnosti zdrojů a z ní vyplývající potřeby jejich efektivní alokace. Jeho vysvětlení nedostatku je zcela poetické. Podle něj bohové seslali nouzi na lidstvo jako trest za Prometheovy činy:

Neboť živobytí, to bozi před lidmi skryli; jinak přece i za den bys lehounko vydělal tolik, že by to stačilo na rok a prstem bys do roka nehnul; jakoby nic bys kormidlo uložil nahoru na krb, práce s voly by vzala za své, i robota mezků. On ale Zeus nám schoval chleba, jsa rozlíčen v srdci, protože Prometheus, ten ošemetník, ho přelstil.<sup>301</sup>

Hesiodovo vysvětlení je velmi zajímavé a v této jeho „analýze“ můžeme pozorovat cosi zásadního: archetyp lidské práce. Podle Hesioda byla práce lidským osudem, ctností a zdrojem veškerého dobra. Ti, kdo nepracují, si nezaslouží nic než pohrdání. Lidé stejně jako bohové nesnáší lenochy, kteří „bezocasým se podobaje svou povahou trubcům; z potu a lopoty včel si oni žijí a tyjí bezpracně“.<sup>302</sup> Kromě toho, že jde o první pokus o analýzu lidské práce (vrátíme se k tomu ještě později), jsou pro nás, současné ekonomy, Hesiodovy *Práce a dni* zajímavé zejména svou kritikou lichvy, jež bude o několik staletí později znovu zaznívat v práci Platona a Aristotela, ale nejen v nich, obdobný motiv se objevuje i ve Starém zákoně a jiných kulturách, celkem nezávisle na sobě.

## První filozofové

V učení starých Řeků ani v jejich poezii a filozofii nehrála ekonomická témata hlavní roli. Ovšem Thales, který je považován za prvního řeckého filozofa, byl obchodníkem. Je označován za autora „důkazu, že je schopen zvítězit i v podnikatelské konkurenci, chce-li ukázat svou [filozofickou] nadřazenost nad ní. Tak prý předpověděl neúrodu oliv a využil toho k získání bohatství, aby ukázal, jak je to snadné a malicherné.“<sup>303</sup>

<sup>300</sup> „Čest být prvním řeckým ekonomickým myslitelem náleží básníku Hesiodovi, který žil ve starořecké Boiótii v polovině osmého století před Kristem ... Prvních 383 z 828 veršů jeho básně [*Práce a dni*] se věnuje základnímu ekonomickému problému vzácných zdrojů k usilování o mnohá a hojná lidská přání a cíle.“ Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought*, 8.

<sup>301</sup> Hesiodos, *Zpěvy železného věku*, 43 (kapitola „Práce a dny“).

<sup>302</sup> Ibid., 49.

<sup>303</sup> Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta*, 53.

Ekonomické záležitosti jsou tak v archaickém Řecku již od prvního filozofa považovány za podřízené všemu duchovnímu, vznešenému. Ekonomické uvažování má, na rozdíl od uvažování filozofického, už v samotné své podstatě určitý omezený předmět zájmu. Filozofická reflexe ekonomického uvažování je tady zcela oprávněná a žádoucí. To chtěl dokázat i Thales svým „olivovým podnikem“. Filozofie nejsou jen pouhé prázdné řeči, ale úsilí s širou praktickými dopady. Thales se zajímal o filozofii nikoliv proto, že se nemohl živit jinak, ale proto, že mu její podstata nabízela nejširší horizont uvažování. Z toho důvodu byla filozofie ve starověkém Řecku považována za královnu věd. S trochou nadsázky lze tvrdit, že dnes je tomu přesně naopak. Filozofie je často považována za zbytečnou třešničku na dortu, za nepotřebné snažení, které stejně nic nevyřeší – na rozdíl od ekonomie!

## Číselní mystici

Klíčovými myšlenkami prvotní filozofické tradice jónské se výrazně inspirovala ekonomická věda. Jónskou tradici tvořilo hledání jednoho *pra-principu* všech věcí. Pro nás je jedním z nejinspirativnějších filozofů Pythagoras, který podstatu světa spatřoval v „číselných proporcích jeho forem“. Tvrdil, zřejmě spolu s mnohými ekonomy posledního století, že „číslo je podstata věcí“.<sup>304</sup> „A jako takové má magickou sílu“, protože pythagorejské spekulace o číslech „nebyly pouze intelektuální povahy, ale byly také protkány mystickými hodnotami“.<sup>305</sup> „Číslo je podstatou věcí – všechno je číslo. Otázka, zda lze takovému jazyku porozumět v doslovném, či symbolickém smyslu, je záležitostí nejvyšších autorit.“<sup>306</sup>

Aristoxenos, Pythagorův žák, poznamenává: „Zdá se, že Pythagoras si nade všechno vážil nauky o číslech ... odklonil nauku o číslech od obchodní praxe a připodobňoval všechny věci k číslům.“<sup>307</sup> Překvapivě pro nás ekonomy „Aristoxenos naznačuje, že to byl právě tento obchodní postřeh, který stál u zrodu snahy nalézt pravou ‚míru‘ všeho ... tvrdí, že porovnávání všeho s čísly začalo u ekonomických a obchodních pozorování“.<sup>308</sup> Pokud platí toto tvrzení, pak matematika neinspirovala ekonomy, ale bylo tomu přesně naopak.

Bez zajímavosti nezůstává, že pythagorejci, podobně jako Hebrejové a jiné kultury, třeba babylonská či egyptská, zároveň vytvořili číselnou mys-

<sup>304</sup>Viz Aristoteles, *Metafyzika*, 986a1–987b30: „Pythagorejci ... považovali elementy čísel za elementy všech věcí ... tvrdí, že věci samy o sobě jsou čísla.“

<sup>305</sup>Bunt, Jones, Bedient, *The Historical Roots of Elementary Mathematics*, 82.

<sup>306</sup>Mahan, *A Critical History of Philosophy*, 241.

<sup>307</sup>Viz Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I, 177.

<sup>308</sup>Harris, *The Reign of the Whirlwind*, 80.

tiku.<sup>309</sup> Mimochodem právě v *kombinování* mystiky a vědy (v němž pythagorejci vynikali) vidí přední logik a matematik minulého století Bertrand Russell klíč k dosažení filozofické dokonalosti.<sup>310</sup> U Pythagora však není číslo<sup>311</sup> pouhou kvantitou, počtem, je to také *kvalita*, která se má stát prostředkem k popsání principů harmonizovaného světa, *kosmu*.<sup>312</sup> A toto učení se poté skrze Platona dostalo do hlavního proudu pozdějšího evropského vědeckého uvažování, přitom tato představa vznikla v mystice a do jisté míry v sobě stále mystické prvky nese. „Platon v podstatě rozpracoval myšlenky tajných pythagorejských společností. Podle nich byl svět racionální entitou, kterou vystavěl, Velký Geometr<sup>313</sup> ze základní jednotky, tedy bodu nebo čísla ‚jedna‘.“<sup>314</sup> Pythagorejci jako první uvažovali o možnosti zredukovat svět do číselné podoby. Později si ukážeme, jak by byl tento přístup inspirativní pro ekonomy dvacátého století.

Na rozdíl od svých současníků Herakleitos pojímá realitu nestacionárně. Nehybnost, neemotivnost a staticnost byla v jeho době synonymem dokonalosti a božství. Až takto hluboko zřejmě sahají kořeny snahy ekonomů postihnout neustále se měnící realitu abstraktními, *neměnnými* principy. Herakleitův svět naopak drží pohromadě paradoxně tím, že v něm pnou proti sobě protikladné síly *jako v luku a lyře*.<sup>315</sup> Harmonie vzniká z protikladného, nesouladného a uskutečňuje se jako pohyb.

V jistém protikladu k Herakleitovi by mohl stát filozof školy eleacké Parmenides. Tento kněz Apollonův sice také považuje svět, který vnímáme smysly, za neustále se měnící a plynoucí, ale označuje jej za *neskutečný*. *Reálné* jsou podle něj jen procesy rozumové, abstraktní myšlenky, které jsou

<sup>309</sup> Zde jen pro dokreslení uveďme 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 Rádl, *Dějiny filosofie: Starověk a středověk*, 89. Viz také Kirk, Raven, Schofield, *The Presocratic Philosophers*, kapitola 7.

<sup>310</sup> B. Russell ve svém esejí *Mysticism and Logic* ukazuje, jak již staří Řekové uvažovali vědecky a kombinovali vědecké pozorování se svými mytickými představami. (Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, 20.)

<sup>311</sup> Pythagoras byl také tím, kdo první přišel s konceptem *iracionálních čísel*. Není zajímavý už název této skupiny čísel? Vždyť čísla často považujeme za nejracionalnější možnou reprezentaci čehokoliv. Jak se v čemkoliv můžeme považovat za objektivní a racionální bytosti, pokud nám i něco tak absolutního jako číslo může připadat iracionální jenom proto, že v něčem odporuje naší každodenní zkušenosti, jenom proto, že do iracionálních čísel spadají i taková, která nemůžeme použít dejme tomu ke spočítání ovci?

<sup>312</sup> Pythagoras používal pojem *kosmos* patrně jako jeden z prvních filozofů. Stejně tak i pojem *filozofie*.

<sup>313</sup> Archetyp stvořitele, Velkého Geometra, dodnes přežívá, viz například Matrix a jeho Architekt, chladný stvořitel a kalkulátor světa. Jeho družkou a spolustvořitelkou, nikoli protipólem, jak se ukáže nakonec, je však Vědma, tedy reprezentantka právě mystického pojetí světa. Tyto „protipóly“ spolu tudíž bojují jen zdánlivě.

<sup>314</sup> Samuels, Biddle, Davis, *A Companion to the History of Economic Thought*, 19.

<sup>315</sup> Herakleitos, B51.

stabilní a neměnné. Z tohoto pohledu leží pravda v oblasti idejí, tedy teorií. Neustálými změnami porobený a nedokonalý empirický svět (svět jevů) naopak nevede k pravdě, ta leží v abstraktu. Skutečný empirický svět není skutečný – aby byl, je potřeba jej nejprve v abstraktním modelu jakoby modelově „usmrtit“, myšlenkově „stabilizovat“.

Parmenida tak lze pokládat za předchůdce sokratovské a platonské filozofie ideálních forem, která mimo jiné výrazně ovlivnila ekonomii (ale i fyziku a další vědní disciplíny) a dala základ vytváření modelů jako stabilních abstraktních konstrukcí mnohými považovaných za reálnější než realita. Moderní věda se vlastně neustále přelévá mezi parmenidovským a herakleitovským pojetím světa. Na jednu stranu vytváří modely jako rekonstrukci reality, čili předpokládá, že realitu rekonstruovat lze, čímž naznačuje alespoň v určitém smyslu její stálost. Na stranu druhou mnozí vědci vidí racionální modely jen jako „nepravdivou, nereálnou“ berličku, která má pouze napomoci predikcím budoucnosti v neustále se měnícím, dynamickém světě.

## XENOFON – MODERNÍ EKONOMIE 400 LET PŘED KRISTEM

Vrchol antické politické ekonomie najdeme překvapivě v dílech ekonomů Xenofona, který byl zároveň filozofem, byť průměrným. Tento Athénan ve svých textech popsal ekonomické fenomény, které moderní ekonomové pracně znovuobjevovali až v 19. století, přes dva tisíce let po jeho smrti, a to i přesto, že „až do 18. století byly jeho *Způsoby a prostředky* studovány pro své praktické analýzy ekonomických a administrativních modelů“.<sup>316</sup> Hlubinné a poctivé ekonomické uvažování, nejen jeho náznaky nebo, jak se často říká, „předobrazy“, s námi tedy bylo od počátku filozofie a řecké kultury. Xenofonova ekonomická analýza není o nic povrchnější než Smithova.

Většinu svých myšlenek o ekonomii Xenofon rozdělil do dvou knih, *Oeconomicus* (*O hospodaření*) a *De vectigalibus* (*O státních příjmech*, někdy také pod názvem *Způsoby a prostředky*). První z nich je o zásadách správného hospodaření domácnosti, druhá je souborem rad, jak Athénám zvýšit příjmy do státní pokladny a vést stát k prosperitě. Bez velké nadsázky tak můžeme říci, že Xenofon napsal úplně první oddělené učebnice mikro- a makroekonomie. Mimochodem i Aristoteles napsal knihu *Oeconomica*,<sup>317</sup> ve které reaguje na Hesiodovy *Práce a dni*. Tato Aristotelova kniha je ovšem skutečně jen jakýmsi traktátem o hospodářství – dominantní část knihy řeší vztahy mezi manželi a zejména roli ženy. Kniha vůbec místy působí dojmem, že byla psána pro ženy, neboť „dobrá manželka by měla být paní svého do-

<sup>316</sup> Lowry, *The Archaeology of Economic Ideas*, 46.

<sup>317</sup> Moderní vědci někdy tuto práci připisují Theofrastovi, Aristotelovu žákovi.

mu“,<sup>318</sup> protože její místo je tradičně v domě, o který se stará, zatímco manžel je podle Aristotela „méně uzpůsoben poklidnému usilování [usedlému životu], ale skvěle stvořen pro venkovní činnosti“.<sup>319</sup>

Ale zpět ke Xenofonovi. Ve své knize *O státních příjmech* nabádá Athénany k maximalizaci příjmů státní pokladny a radí, jak jich dosáhnout. Jako nejlepší cestu k dosažení maximálních daňových výnosů ale nenavrhol zestátnňování nebo válečná tažení. Za vhodnější považoval rozšiřování obchodních aktivit Athén, což tehdy byla skutečně revoluční myšlenka, která musela být znovuobjevena až mnohem později. Nabádá ke stimulaci ekonomické aktivity athénských občanů a zejména pak přistěhovalců, kterým navrhuje založit „úřad ochránců metoiků“.<sup>320</sup> Taková komora by spolu s výstavbou domů pro přistěhovalce nejen zvyšovala jejich počet, ale i získávala si jejich náklonnost a s ní posilovala ekonomickou sílu Athén.

... i to by pomohlo vzbudit u metoiků větší náklonnost a lidé bez vlasti by pravděpodobně zatoužili být athénskými metoiky a přispěli by k zvýšení našich příjmů ... A zdá se mi, že kdybychom metoikům kromě účasti na jiných věcech, kde se to hodí, dovolili i sloužit u jízdy, byli by následkem toho státu víc nakloněni a státu by to současně přidalo i sílu a velikost.<sup>321</sup>

Bohatství a prosperitu tedy nebral v kontextu hry s nulovým součtem,<sup>322</sup> jak bylo tehdy běžné, ale v dost moderním smyslu společného zisku ze směny. Větší obchodní aktivita cizinců přináší blaho celým Athénám, cizinci nebohatnou na náš úkor, ale naopak svým bohatnutím obohacují své okolí. Podobným způsobem navrhoval postupovat při stimulaci zahraničního obchodu a investic.

Bylo by také dobré a krásné, kdyby byli vyznamenáváni čestnými místy v divadle a čas od času zváni na hostinu do prytanea ti obchodníci a loďaři, kteří by mohli být považováni za prospěšné státu pro vysokou kvalitu svých lodí a svého zboží. Takto vyznamenání by k nám spěchali nejen kvůli zisku, ale i kvůli poctě jako k přátelům.<sup>323</sup>

Xenofon se tak projevuje jako velice nadaný a moderně smýšlející ekonom, který bere v úvahu lidskou motivaci a touhu podnikatelů po pocitu výjimečnosti, což je jev, který často hraje roli i v dnešních ekonomikách.

<sup>318</sup> Aristoteles, *Oeconomica*, 1353b27 (srov. Aristotle, *The Complete Works*).

<sup>319</sup> *Ibid.*, 1344a3.

<sup>320</sup> Xenofon, *O státních příjmech*, 315. Metoikové byli propuštěni otroci nebo přistěhovalí cizinci, kteří měli mnohem menší práva než občané Athén.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 314–315.

<sup>322</sup> Hra, ve které je výhra možná jen na úkor druhého. Prohrávající přijde o stejnou částku, jakou vítěz získá.

<sup>323</sup> Xenofon, *O státních příjmech*, 316–317.

Z hlediska současné ekonomie je však mnohem zajímavější Xenofonova teorie hodnoty, kterou moderní ekonomové mnohem později nazvou *užitková teorie hodnoty*. Její podstata je asi nejlépe viditelná na následujícím úryvku Xenofonova textu imaginárního rozhovoru Kritobula se Sokratem:

„Nyní vidíme, že pro osoby, které nevědí, jak ji užít, je flétna bohatstvím, jestliže ji prodají, nikoliv když si ji namísto toho ponechají.“

„A vidíš, Sokrate, jak naše argumentace plyne hladce, bez přerušení, jestliže připustíme, že bohatstvím je to, co je výnosné. Tak flétna, která není na prodej, není ani bohatstvím, neboť je bezcenná; pokud ji však prodáme, stane se bohatstvím.“

„Zajisté,“ odpověděl Sokrates, „pokud její majitel ví, jak ji prodat; ale opět, pokud ji prodá za něco, o čem neví, k čemu se užívá, pak ani prodej flétnu nepromění v bohatství, jak tvrdíš.“

„Ty tvrdíš, Sokrate, že ani peníze nejsou bohatstvím tomu, kdo neví, jak jich užívat.“

„A ty, myslím, budeš se mnou souhlasit potud, že bohatství je to, z čeho má člověk užitek. Pokud si však člověk koupí za své peníze ženu, která mu přitíží na těle, na duchu i na majetku, budou mu snad stále jeho peníze přinášet užitek?“

„To jistě ne, leda bychom připustili, že plevel zvaný rulík, jenž tě dožene k šílenství, je také bohatstvím.“

„Peněz je třeba se strážet, Kritobule, a nikoliv je pokládat za bohatství, pokud člověk neví, jak jich použít.“<sup>324</sup>

Z Kritobulova příkladu s flétnou je vidět, že Xenofon si byl vědomý i dalšího zásadního rozlišení mezi užitnou a směnnou hodnotou (*value in use* a *value in exchange*),<sup>325</sup> na kterém později stavěli své teorie Aristoteles, John Locke i Adam Smith.

U Adama Smithe ještě na chvíli zůstaneme. Jedním z jeho největších přínosů moderní ekonomii je analýza dělby práce a vyzdvižení důležitosti specializace pro rozvoj a racionalizaci výrobního procesu. Xenofon si důležitosti dělby práce všiml více než dva tisíce let před Adamem Smithem, navíc ji uvádí do kontextu velikosti obce, ve které tato dělba probíhá:

V malých městech dělá totiž jeden a týž řemeslník lehátka, dveře, pluhy, stoly, často staví i domy a je rád, najde-li takto dost zákazníků, aby se uživil. Je samozřejmě nemožné, aby člověk, který vyrábí mnoho věcí, uměl všechno dobře. Ve velkých městech při velké poptávce po jednotlivých výrobcích stačí každému k obživě jediné řemeslo, a často ani ne v celé své šíři. Například jeden dělá jen mužskou obuv, jiný ženskou, další se živí dokonce jen přišíváním podrážek či ozdobným vysekáváním kůže, jiný zas přikrajováním svršků a poslední nedělá nic z toho, jen to všechno se-

<sup>324</sup> Xenofon, *Oeconomicus*, 1.11–14.

<sup>325</sup> Pojem *value in use* označuje hodnotu věci při jejím používání – jak velký přínos pro nás má. *Value in exchange* je pak tato hodnota upravená vzhledem k relativní vzácnosti dané komodity. Například voda má velkou *value in use*, jelikož bez ní nemůžeme žít. Ale její *value in exchange* (např. cena na trhu) je nízká, protože vody je hodně.

šívá dohromady. Ten, kdo je činný ve velmi úzkém oboru, dopracuje se samozřejmě nejlepších výkonů.<sup>326</sup>

Xenofon tak v mnohém předběhl svou dobu i její největší myslitele. Jak píše Todd Lowry: „Platon neměl nejmenší představu o spojení mezi velikostí trhu a stupněm dělby práce, které proslavil Adam Smith. Nicméně Xenofon, Platonův současník, který ve své *Cyropaedii* o dělbě práce uvažuje podobně, zašel ve svém ocenění podstaty soukromé směny ještě dále. Rozlišuje totiž mezi velkými městy, ve kterých je dělba práce rozvinuta, a malými městy, ve kterých v podstatě neexistuje.“<sup>327</sup>

## Hranice budoucnosti a kalkulu

Xenofon, tento brilantní ekonom zabývající se problematikou užitku a maximalizace výnosů,<sup>328</sup> si ale také jednoznačně stanovil limity svých analýz. Možnosti předpovědi ekonomického úspěchu či neúspěchu v době, kdy zemědělství hrálo v ekonomice mnohem zásadnější roli než dnes, viděl jako velice skromné. Podle tohoto antického ekonomy „je třeba se postavit skutečnosti, že v zemědělství devět z deseti okolností není v moci člověka“.<sup>329</sup> Zároveň prokázal vědomost, že je ekonomické dění potřeba zasazovat do kulturních souvislostí a nikdy je nelze jako předmět analýzy úplně oddělit od reálného světa, který se neřídí jen zákony nabídky a poptávky. Xenofon totiž své pojednání *O státních příjmech* zakončuje slovy, která v různých podobách známe z historie jako *conditio Jacobaea*,<sup>330</sup> tedy jakýmsi opakem naší dnešní ekonomické mantry *ceteris paribus* (jsou-li ostatní stejné): „Kdybyste se rozhodli učinit můj návrh skutkem, radil bych vám, abyste poslali do Dódóny a do Delf zeptat se bohů, zda by takové opatření bylo dobré a prospěšné pro stát v přítomnosti i v budoucnosti.“<sup>331</sup> Sebelepší ekonomická rada a analýza tak podle Xenofona nemůže obsáhnout všechny relevantní faktory, ať už je nazveme *boží vůlí* či *animal spirits* nebo jakkoliv jinak.

<sup>326</sup> Xenofon, *The Education of Cyrus (O Kýrově vychování)*, 7, C.2, 5.

<sup>327</sup> Lowry, *The Archaeology of Economic Ideas*, 90.

<sup>328</sup> „... vydržte stát i v příštím roce z toho, kolik vynesla cla před uzavřením míru. To, co vynesou navíc ... to vezměte a použijte tak, aby z toho byly co největší příjmy.“ Xenofon, *O státních příjmech*, 323.

<sup>329</sup> Xenofon, *Oeconomicus*, 5.18.

<sup>330</sup> Nový zákon, Jakub 4:13: „A nyní vy, kteří říkáte: Dnes nebo zítra půjdeme do toho a toho města, zůstaneme tam rok, budeme obchodovat a vydělávat – vy přece nevíte, co bude zítra! Co je váš život? Jste jako pára, která se na okamžik ukáže a pak zmizí. Raději byste měli říkat: Bude-li Pán chtít, budeme naživu a uděláme to či ono. Vy se však vychloubáte a chvástáte. Každá taková chloubka je zlá. Kdo ví, co je činit dobré, a nečiní, má hřích.“ To znamená snahu zasadit vyprávěné do širšího kontextu světa. Nevydělovat budoucnost a činy, které k ní povedou, z dění v kosmu.

<sup>331</sup> Xenofón, *O státních příjmech*, 6.2.

Xenofon se zabýval velice širokým záběrem ekonomického uvažování. V jeho myšlení nechybí práce s fenomény, jako je například vztah mezi zaměstnaností a cenou,<sup>332</sup> inovace,<sup>333</sup> infrastrukturní „státní“ investice<sup>334</sup>. Jak jsme viděli výše, dopodrobna se zabývá specializací, nabízí mnoho rad na mikro- a makroúrovni, zkoumá příznivý efekt pobídek pro „zahraniční investory“ a tak dále.

A na závěr zmiňme ještě jednu myšlenku, ke které se vrátíme později: zajímavá je Xenofonova úvaha o uspokojitelnosti reálných potřeb a nespokojitelnosti těch abstraktních, tedy peněžních (tehdy vyjádřeno stříbrem): „Vždyť bude-li mít člověk svůj dům zařízen k úplné spokojenosti, už si k tomu mnoho kupovat nebude, ale stříbra ještě nikdo neměl tolik, aby už žádné další nepotřeboval; když už ho má někdo ohromné množství, zakope přebytečné do země a má z něj stejně velkou radost, jako kdyby je užíval.“<sup>335</sup>

## PLATON: DRŽITEL VEKTORU

Sokrates a Platon<sup>336</sup> bezpochyby patří k zakladatelům filozofické tradice naší kultury a do jisté míry vytyčili a ohraničili celou disciplínu na tisíce let dopředu (a je vůbec otázkou, zda se jejich rámci někdy vymkne). Vezmeme-li Sokrata, jeho žáka Platona a jeho žáka Aristotela, pak v myslích těchto tří generací vznikaly otázky a spory, které se táhnou naší civilizací dodnes.

Dodnes nemáme jasno, zda upřednostňovat racionálně, či emotivno, zda existují Platonovy ideje, nebo zda jsou všechny struktury lidským výtvorem, jak tvrdil Aristoteles. Za tyto otázky, které si stále klademe, vděčíme právě tradici antického Řecka (například v hebrejském nebo sumerském myšlení

<sup>332</sup> „... jako když je mnoho mědikovců, že dochází k jejich zkáze, protože práce v mědi zlevní, a právě tak je to s kováři; a kdykoli se urodí hodně obilí a vína, jsou tyto plodiny levné, následkem toho nic nevynášíjí a mnoho rolníků přestává obdělávat půdu a obrací se k obchodu, kramářství a lichvářství.“ Ibid., 4.6.

<sup>333</sup> „Pokud ... je obchod a směna prospěšná pro obecné blaho; pokud je oslaven ten, který přistupuje k obchodu nejsvědomitěji, pak počet obchodníků poroste vyváženě. A kdyby bylo obecně známo, že bude odměněn ten, kdo objeví nový způsob, jak zvýšit obecné příjmy bez újmy jednotlivcům, nebyly by tyto domněnky tolik opomíjeny.“ Xenofon, *Hiero*, 19.

<sup>334</sup> „A tím jsem snad ukončil svůj výklad o tom, jaká opatření nutno podle mého názoru ve státě učinit, aby bylo všem Athéňanům zajištěno dostatečné zaopatření z veřejných prostředků. Soudí-li někteří, že by byl náklad potřebný na to všechno příliš veliký, a domnívají-li se, že by se na to nikdy nesehnalo dost peněz, ať ani tak neztrácejí naději. Není přece pravda, že se toto všechno musí učinit naráz, jinak že by z toho nebyl vůbec žádný zisk. Každý zbudovaný dům, každá postavená loď, každý koupený otrok bude okamžitě přinášet zisk. Je dokonce výhodnější nedělat všechno najednou, ale postupně... Kdybychom postupovali v souladu s možnostmi, mohli bychom využívat dobrých zkušeností z toho, co už bylo uděláno, a vyhnout se opakování případných chyb.“ Xenofon, *O státních příjmech*, 323.

<sup>335</sup> Ibid., 319.

<sup>336</sup> Dále tyto dva myslitele už nebudeme rozlišovat. Sokrates sám nic nenapsal a veškeré jeho myšlenky známe z Platonova podání. Jen těžko se tedy rozlišuje mezi Platonem a Sokratem, takže se od toho často odstupuje. Tohoto zvyku se budeme držet i my. Více k tématu viz Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*.

tyto duality nevznikaly). Věta „Poznej sám sebe“, kterou svým vlastním způsobem ironizuje Alexander Pope, byla vytesána v delfské Apollonově věštitelně. A tato věta koneckonců vystupuje i v populárním filmu *Matrix* – visí nad vstupními dveřmi Vědmy hned v prvním dílu trilogie. Je to vlastně shrnutí sdělení, které Vědma pro Nea má. Jako by mu říkala: Poznej sám sebe, já ti o tobě nic říci nemohu.

## V jeskyni skutečna

Platon hraje významnou roli v našem dnešním způsobu uvažování, v tom, jaké otázky si klademe, i v tom, jak na ně odpovídáme. Druhé klíčové dědictví je pak odtažitost od světa. Platon v návaznosti na Parmenida posiluje racionální tradici, založenou na názoru, že svět je nejlépe poznatelný rozumem. Ve svém nejznámějším podobenství o jeskyni staví základy zcela jiného vnímání světa: tento svět není tím hlavním, je jen světem stínů, světem sekundárním. „Jestliže jest tomu tak, vyplývá z toho naprosto nutně, že tento svět jest obrazem něčeho.“<sup>337</sup> Platon tak otevírá dveře takřka mystické zdrženlivosti k tomuto světu, vítá asketismus a staví základ víry v abstraktní racionální teorie. Pravda není očividná, jasná, naopak je kdesi a jaksi *skrytá*. A cestou k odhalení této (neměnné) pravdy je právě racionalita. Ústředním tématem starověkých Řeků se později stala snaha zbavit se proměnlivosti a nepravidelnosti. Cílem bylo probít se skrz matoucí a proměnlivý empirický svět k racionálním „pravdám“, které jsou neměnné a konstantní a *skutečné*.

Ale zpět k podobenství. Platon v něm popisuje vězně, kteří prožívají celý život spoutáni v jeskyni a nevidí skutečné věci, nýbrž jen jejich stínové odrazy na zdi. Tyto stíny považují za skutečné, studují je, učeně diskutují o jejich podstatě a nemají ani potuchy o existenci něčeho jiného: „U takovýchto lidí, děl jsem, by veskrze za pravdu neplatilo nic jiného než stíny těch umělých věcí.“<sup>338</sup>

Tito „experti“ jsou *hadači stínů*. Chtěl tím zřejmě říci, že empirické jevy se pouze *jeví* a nepostihují skutečnou podstatu věcí, *realitu*, ke které se lze pohříchu přiblížit jen skrze abstraktní úvahy a modelovou racionalizaci. Pro *pro-zření* musíme být osvobozeni od pout, která nás s tímto empirickým světem spojují, vyjít z jeskyně<sup>339</sup> a uvidět věci tak, jak jsou. Člověk, který by prozřel a viděl *skutečné* věci, realitu, „z toho všeho by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl schopen dívat se na ony předměty, jichž stíny tenkrát viděl“.<sup>340</sup>

<sup>337</sup> Platon, *Timaios*, 29b.

<sup>338</sup> Platon, *Ústava*, kniha VII, 515c.

<sup>339</sup> Nebo od televize. V jistém smyslu je televizní podání reality jen stínem skutečnosti. Člověk, který vstane od televize a začne nahlížet věci tak, jak jsou, je často zklamán a snadno si po dlouhém pohodlí „zkazí oči“.

<sup>340</sup> Platon, *Ústava*, kniha VII, 515c.

Kdyby se vrátil zpět do jeskyně (což se mi zdá jako hlavní poselství podobenství) a povídal vězňům, přivklým jen na stíny, o skutečných věcech, nevěřili by mu a nepřijali by ho. Tento osud potkal například Platonova velkého učitele Sokrata.<sup>341</sup>

Pro Platona hrála prim neměnnost. Naopak od proměnlivých (a tedy pomíjivých) jevů se snažil odpoutat pozornost. Podle Platona leží stopa pravdy (nebo chcete-li struktura, vzorec, matice)<sup>342</sup> tohoto světa kdesi hluboko uvnitř nás, kam se vepisuje ještě před narozením. Hledáme-li ji, stačí se obrátit do našeho nitra. Hledání pravdy ve vnějším světě, v empirii, je klamavé, neboť nás svádí na scesti sledování a zkoumání stínu (což je cesta, kterou jak se zdá poté podstupuje Aristoteles, viz níže). Skutečné věci je možné zahlédnout – nikoli však očima či jinými klamavými smysly – ale *rozumem*.<sup>343</sup> Tak shrnuje Platonovo klíčové učení Popper: „[Platon] Věřil, že každému druhu obyčejné čili rozkládající se věci odpovídá věc dokonalá, která se nerozkládá. Tato víra v dokonalé a neměnné věci, obvykle nazývaná teorií Form či Idejí, se stala stěžejním učením jeho filozofie.“<sup>344</sup>

Tak byla založena racionalistická tradice, která koneckonců získala významné postavení i v ekonomii. Je to právě tato logika, která se snaží *racionálně* odkrýt princip skutečnosti a vytváří modelové chování. Tato tendence vměstnat *skutečný* svět do matematických modelů a neměnných vše-a-všudy-platných exaktních křivek je v ekonomii patrná dodnes.

I Descartes, obecně považovaný za zakladatele moderní vědy, navazuje na Platona: nehledá pravdu ve vnějším světě, nýbrž vnitřní meditací, zahleděn do sebe, oproštěn od klamání smyslů, paměti a jiných vjemů. Descartes nalézá pravdu pomocí snění, sám se svou racionalitou. Ale k tomu se ještě vrátíme, Descartes sehraje v našem příběhu důležitou roli později.

<sup>341</sup> „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 neříkalo, 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?“ Platon, *Ústava*, kniha VII, 517a.

<sup>342</sup> Film *Matrix* tuto představu rozvíjí do detailu: jsme otroci (využívání k získávání energie), kteří vidí (barevné) stíny, jež nám kdosi promítá.

<sup>343</sup> Do světa se rodíme s tištěnými idejemi, které musíme objevovat a které samy jsou objektivní. Platon se tak v dialogu *Protagoras* vymezuje proti nezřízenému subjektivismu obsaženému v okřídleném výroku, který je připisován stejnojmennému filozofovi: „Člověk je mírou všech věcí.“ Platon, *Protagoras*, 361c. V Platonově světě se naopak za celý život *neučíme* ničemu novému, jen *objevujeme* v sobě cosi, co ve skutečnosti již známe.

<sup>344</sup> Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel*, díl I. („Uhrnutí Platonem“), 30.

## Mýtus jako model, model jako mýtus

Podle Platona existuje hierarchie bytí a hierarchie poznání, přičemž nejvýše spočívá vědění o idejích a nejnižše povědomí o klamech, iluzích, stínech věcí tančících na stěně jeskyně. Matematické poznání není na nejvyšším místě, tam je poznání filozofické. Matematické poznání také neumí zachytit celou pravdu. I kdybychom tedy celý svět popsali přesnou matematickou maticí, nedostaneme celé poznání. (Více k tomuto tématu v druhé části knihy.) Mimochodem to, že popíšeme fungování věcí, ještě neznamená, že jsme daný vztah pochopili.

Proto Platon používá mýty a považuje je za příhodný způsob zjevování pravdy. Jistá *neurčitost* mýtu není jeho slabostí, ale jeho *silou*. Mýtus má jako forma vyjádření mnohem větší *záběr* než hypotézy matematizovaných věd. Mýtus dosáhne tam, kam věda či matematika dosáhnout nemohou, dokáže obsáhnout dynamiku neustále se měnícího světa. Moderní člověk má naopak tendenci brát si na pomoc matematiku nebo jinou přesnou metodu, když se vydává někam, kde smysly nestačí. Slovo *metoda* (*meta-hodos*) znamená *po cestě*, ale také *mimo cestu* či *za cestu*. Metoda by měla být jakýmsi průvodcem, který nám zabrání sejít nebo se ztratit z této mentální cesty, která jde tak daleko, že v jejích hájemstvích již přirozené světlo naší intuice či smyslové zkušenosti nestačí.

Snad by se pohled mýtu a pohled vědecké exaktnosti daly propojit, pokud přistoupíme na to, že i věda kolem faktů tvoří mýty, tedy své teorie. Tyto veličiny nevidíme, vidíme jen to, co interpretujeme jako jejich projevy. V posledku všichni vidíme *vycházet* slunce – ale proč, jak a za jakým účelem vychází, je na interpretaci. Zde již nastupuje příběh, narace.

Podle Platona lze porozumět tajemství světa jenom skrze *konstrukce vyššího řádu*, chtělo by se říci *meta-naraci*, tedy obecně přijímaný mýtus, archetyp, civilizační příběh či model nebo chcete-li matici (matrix), která nad námi (v nás?) bdí. Nad nižšími konstrukty pak stojí pravdy filozofické – formy odvozené od nejzazší ideje Dobra. Dle Platona je funkčnost matematických definic a odvození zaručena, protože existují *mimo nás* a my je postupně odhalujeme, nevytváříme je. Modely *odkrývají* neviditelné zákony bytí.

Zdá se, že Aristotelův pohled se v tomto principu abstrakce zásadně liší: „Aristotelovo tvrzení, že ideje neexistují nezávisle, ale že *univerzálie se utvářejí z jednotlivostí*, dobře odráží rozpor mezi ním a Platonem.“<sup>345</sup> Ovšem jeden z možných výkladů Aristotela je i takový, že abstraktní konstrukce nestojí mimo nás, kde je můžeme jenom poznávat (v tom smyslu, že se k nim stále více přibližujeme, jak naše poznání narůstá) – my je totiž

---

<sup>345</sup>Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 34–35.

(spolu)vytváříme. Současná ekonomka Deirdre McCloskeyová zároveň nalézá průsečík základů matematiky a náboženství ve víře v Platonovo dobro, ve víře v Boha coby princip všech věcí:

Matematikové Philip Davis a Reuben Hersh si všimají, že v pozadí matematiky a náboženství musí existovat základ víry, který si musí doplnit každý jednotlivec sám. Zdá se, že matematikové jsou praktikujícími novoplatoniky a následovníky Spinozy. Jejich uctívání matematiky se podobá uctívání Boha. Tak například věří se, že pythagorejský teorém stejně jako Bůh existují nezávisle na fyzickém světě. A oba mu dodávají smysl.<sup>346</sup>

Náboženství se v platonském světě<sup>347</sup> s matematikou a vědou navzájem nevyklučují, naopak, doplňují se – navzájem se vyžadují. Za oběma stojí víra v nějaký princip, který vše střeží, bez něhož jedno ani druhé nedává smysl.<sup>348</sup> Slovy filozofa Michaela Polanyiho, i věda je „systémem hodnot (vírou), kterým jsme oddáni“.<sup>349</sup> „Víra není útokem na vědu či návratem k pověrám.“<sup>350</sup> Víra naopak stojí v základu každé vědy a každého poznání – včetně elementární víry, že svět je poznatelný. Mýtus, víra v cosi neprokázaného, o čem koneckonců často víme, že není reálné (např. předpoklady v ekonomii), začínou sehrávat roli superstruktur.

Zde se tedy nabízí otázka, nakolik je ekonomie mýtotvorná, respektive nakolik mýty potřebuje. Ekonomie se sama považuje za nejповolanější pro interpretaci společenského světa v naší době, ale zjišťujeme, že v této roli se bez mýtů neobejde. Využívá jich v několika ohledech či několika způsoby. Za prvé z mýtů čerpá ve svých předpokladech (nevědomé použití mýtu) a za druhé mýty a příběhy sama vytváří. Model *homo oeconomicus* je takovým mýtem-modelem. To, že se vyprávění neskutečného příběhu zahalí do matematického roucha, na jeho mytičnosti nic nemění. Jako příklad lze uvést i další mýty: o existenci neviditelné ruky trhu, o lidské svobodě a sebeurčení, o věčném pokroku či o sebečisticích trzích. Nic z toho nikdy nikdo neviděl, ale jedná se o příběh, víru či mýtus, který (nejen) v nás ekonomech velice silně rezonuje a naše spory, pokusy a statistiky směřují k potvrzení nebo vyvrácení tohoto narativu.

<sup>346</sup>McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 152, o Davisovi a Hershovi viz kapitolu „Descartes' dream“.

<sup>347</sup>Krásnou slovní podobnost mezi *Good* („Dobro“) a *God* („Bůh“) dovádí Deirdre McCloskeyová ještě dál odkazem na Platonovu alegorii slunce osvětlujícího mysl a přibližujícího ji k poznání Dobra. Přesvědčený křesťan by jistě preferoval přefrázování „Sun of Good“ (Dobrotivé slunce) v „Son of God“ (Syn Boží). Viz McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 365.

<sup>348</sup>Něco podobného naznačuje i okřídlené úsloví matematiků a fyziků týkající se pravděpodobnostního počtu a náhody: *Bůh nehraje v kostky*.

<sup>349</sup>Polanyi, *Personal Knowledge*, 171.

<sup>350</sup>McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 153.

Na mýtu není nic hanebného, bez víry (ať už se zakládá na *čemkoli*) nemůžeme existovat, ale je třeba to přiznat a tak s tím i pracovat. Proti jednomu mýtu můžeme postavit jenom mýtus jiný. Mýtus nesvádí boj s empirií, se skutečným světem (ten se oddává libovolnému počtu mýtů), ale s jinými adepty na vysvětlení, s jinými mýty.

Řekové svým mýtům nevěřili *doslova*, byly to přiznané mýty. Jak o mýtech píše Sallustius, „tyto věci se nikdy nestaly, ale dějí se stále“.<sup>351</sup> Ačkoliv se nám to může zdát trochu zvláštní, dnes děláme přesně totéž. A podobná otázka je položena i před ekonomy: *Skutečně* věříme v naše modely? Věříme, že je člověk *skutečně* racionální, že se trhy čistí a že existuje neviditelná ruka trhu, nebo jsou to jen mýty, které možná „existují“ na jakési jiné, fiktivní rovině, ale nikoliv na té každodenní? Obojí je možné, ale pak to nesmíme plést. Pokud řekneme, třeba spolu s Miltonem Friedmanem,<sup>352</sup> že jde pouze o předpoklady, které si ani nehrají na to, že by byly realistické<sup>353</sup> (jde tedy o fikci), pak nesmíme říkat (nebo vytvářet ontologicko-teologické závěry), že člověk racionální *skutečně* je. Pokud jsou naše modely (ať už v předpokladech nebo v závěrech) přiznanými (užitečnými či nikoli) fikcemi, nesmíme z nich vyvozovat *nic o člověku*.

Pokud si naopak myslíme, že naše modely realistické jsou, pak *věříme* našim modelům-mýtům. A jsme v zajetí nepřiznaného mýtu ještě více než naši archaičtí předkové. Staří Řekové brali své mýty s rezervou, byla to pro ně užitečná fikce, abstrakce, příběh, který se nikdy doopravdy nestal, ale je užitečný pro vysvětlování věcí, pro naši orientaci a často i pro praktickou činnost.

Jako ekonomové se musíme rozhodnout, obojí není možné.

## Bez těla a jeho potřeb

Platon nebral vůbec (nebo jen minimálně) ohledy na tělo. Tělesná potěšení nazývá „tak řečenými rozkošemi“,<sup>354</sup> které „jsme nuceni získávat pro tělo, sloužíce jeho potřebám“<sup>355</sup>. Tělo je sídlem zla a jeho rozkoše jsou ošidné:

<sup>351</sup> Sallust, *On the Gods and the World*, část čtvrtá.

<sup>352</sup> „Skutečně důležitá a významná hypotéza bude mít ‚předpoklady‘, které jsou široce nepřesnými deskriptivními vyobrazeními skutečnosti a všeobecně, ty nejlepší teorie budou mít ty nejméně skutečné předpoklady. ... Aby tedy byla hypotéza významná, musí být vyložena chybná ve svých předpokladech. Nebere v úvahu žádné další doprovodné okolnosti, protože ve světle jejího úspěchu se vše ostatní jeví vůči danému jevu irelevantní.“ Friedman, *Essays in Positive Economics*, 14.

<sup>353</sup> Otázkou zůstává, *čím jsou naše modely*. Prahnu po tom, být *pravdivé*, nebo chtějí být nápomocné, nebo (více či méně) užitečné? Jak ale chtějí být nápomocné *nebo* užitečné, když se *žádným způsobem* nepovažují za pravdivé, platné?

<sup>354</sup> Platon, *Faidón*, 64d.

<sup>355</sup> *Ibid.*, 66d.

„... protože pokud máme tělo a naše duše je smíšená s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme.“<sup>356</sup> Jako by zlo vycházelo z těla: „Vždyť i války a rozbroje a bitvy nezpůsobuje nic jiného než tělo a jeho žádosti.“<sup>357</sup>

Tělo je překážkou; pokud se duše „snaží něco zkoumat spolu s tělem, je patrné, že tehdy jest od něho klamána ... rozumově pak myslí [duše] asi nejlépe tehdy ... když je nejvíce sama se sebou, nechávajíc tělo být, a pokud možná bez jeho účasti a bez styku s ním se snaží dosáhnout jsoucná ... tedy by to nečistěji udělal ten, kdo by šel na každý předmět co nejvíce samotným myšlením.“<sup>358</sup> V tomto pojetí je duši lépe bez těla, tělo je pouhou nepřijemností: „Jestliže totiž nelze ve spojení s tělem nic poznati, je možné jedno z dvojího, buď že vůbec nijak není možno získati si vědění, anebo až po smrti; neboť tehdy bude duše sama o sobě bez těla, dříve však ne. A pokud budeme žít, budeme, jak se podobá, nejbližší vědění tak, jestliže se nejraději nebudeme vůbec stýkati s tělem a míti s ním společenství, leda pokud je to naprosto nutné, a nebudeme se nakažovati jeho přirozeností, nýbrž zůstaneme čisti od styku s ním, dokud nás bůh sám od něho neodpoutá.“<sup>359</sup>

Právě na toto pojetí, spočívající v odseknutí poptávkové strany (tedy žádostí), do jisté míry navazuje rané křesťanství, zejména apoštol Pavel a později Augustin. Augustinovo pojetí těla jako vězení duše (viz dále) vyní v tomto kontextu pouze jako očividný dodatek k výše zmíněné Platonově myšlence. „Tělesnost“ a péče o materiální se dostávají do protikladu k vyššímu duchovnu, přičemž vším tělesným se pohrdá, je potlačováno a věci materiální jsou marginalizovány. 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 zajímá zejména o poptávku, nabídku a jejich vybalancování na maximální úrovni (tedy na uspokojování mnohdy nepodstatných a k životu nenutných potřeb), by se jistě zdaleka nevyvinula do podoby, v jaké ji známe dnes. Pro ekonomu nese odsouzení tělesných radostí – utility – jasný význam. Platonský ideál nespočívá v konzumu a produkování statků, ale v oproštění se od obojího. V tomto je Platon věrným stoikem, jak uvidíme později.

<sup>356</sup> Ibid., 66b.

<sup>357</sup> Ibid., 66c.

<sup>358</sup> Ibid., 65b–66a.

<sup>359</sup> Ibid., 66e–67a.

K tomuto tématu ovšem existuje již od dob Sokrata široká diskuse: „Kalkles přičítá pozitivní hodnotu právě tomu, abychom měli tyto žádostivé potřeby: Sokratovo tvrzení, že kdo nic nepotřebuje, žije dobře, ho totiž naplňuje odporem. ‚Ano,‘ odpovídá, ‚neboť takto by byly nejšťastnější kameny a mrtvoly‘.“<sup>360</sup>

Koneckonců ani Sokrates nedokáže zcela ovládat své erotické žádosti a sám je zmítán svými erotickými a filozofickými touhami. Milostná pletka s Alkibidem tak vlastně není v Sokratově moci. Nicméně bylo v tradici stoiků bránit se vazbám, které jsou náhodné a nevypočitatelné, což bývají právě vazby s materiálním světem nebo vztahy vůbec.

A co se týče strany nabídkové, Platon se i k ní stavěl velmi odtaziť. Manuální práce, produkce, čpěla nečistotou a byla vhodná jen pro nejnižší třídu lidí či ještě lépe pro otroky. Ideál tkvěl v intelektuální a duchovní kontemplaci – v sebepoznání, kde tkví odpověď, klíč k pravdě, a tedy i k dobrému, šťastnému životu.

## Poptávka versus nabídka: svoboda a rozpor

Dnes věříme, že člověk je svobodnější, čím více toho má ve svém majetku – kolika věcem je bohem, kolik věcí jej poslouchá „na slovo“, nebo alespoň „na tlačítko“, ideálně dálkové. Stoikové to měli přesně naopak – čím méně bylo věcí, na kterých byli závislí, tím svobodněji se cítili. I odtud pramení ono volání po oproštění se od tužeb (poptávky) těla.

Nejnámějším příkladem takového osvobození a zbavení se závislosti na světě byl Diogenes, který minimalizoval svou poptávku a zahazoval vše, co nepotřeboval, bez čeho se dokázal obejít – včetně jedné z posledních věcí, džbánku, poté, co zjistil, že jej vlastně již nepotřebuje, neboť vodu lze pít jen rukama. Program stoiků, ke kterému se záhy vrátíme, byl tedy jasný: snižme svou poptávku po statcích, a tím budeme moci snížit naši nabídkovou stránku, tedy práci. Komu toho málo stačí, ten je s málem i spokojený a nemusí se tolik lopotit. Pokud existuje diskrepance mezi nabídkou a poptávkou (což je jakýsi přirozený, standardní stav lidské psyché), pak je pro stoiky receptem na šťastný život snižování poptávky – nikoli zvyšování nabídky (tedy produkce), jak recept na spokojený život naopak viděli a jak jej kázali hédonisté.

## Ideální společnost, politika a ekonomika

Platon a Aristoteles v mnohém vymezili diskusní prostor až do dnešních dnů. Platí to i u otázky fungování společnosti a debaty o tom, na jakých zá-

---

<sup>360</sup>Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 142.

kladech lidské soužití stojí. Není pro nás bez zajímavosti, že i „Samuelson v[ě své stěžejní učebnici] *Ekonomii* implicitně pokládal stejnou otázku, starou, jako je debata mezi Platonem a Aristotelem: Kdy je sobecké jednání ve společnosti přijatelné a kdy by mělo být chování jednotlivce podřízeno obecnému blahu ve společnosti?“<sup>361</sup>

Pro naše téma se klíčovou oblastí stává Platonovo politicko-ekonomické učení, a to i přesto, že dodnes trvají spory o jeho interpretaci a že si Platon vykoledoval pro své politické učení silnou kritiku. Například Karl Popper (stejně jako další)<sup>362</sup> viní Platona z toho, že se se svou *Ústavou* stal inspirací pro všechny utopistické myslitele včetně těch komunistických.<sup>363</sup> „Platon i Marx předložili vizi ‚apokalyptické revoluce, která radikálně promění celý sociální svět‘.“<sup>364</sup> Marx se na Platona přímo odvolával, například v *Kapitálu* najdeme takových odkazů celou řadu.<sup>365</sup>

Pro Aristotela byl člověk společenským tvorem (*zoon politikon*). Nikoli však pro Platona. V Platonově pojetí jsme spravedliví (dobří) občané společnosti, protože se nám to vyplácí – tedy nikoli z přirozenosti, jak později tvrdil Aristoteles. „... argumentací pro stabilní sociální síť jsou vlastní racionální zájmy jednotlivých členů města. Podle Platona jedinec ví, že je v jeho nejlepší zájmu co možná maximálně rozumné rozhodování.“<sup>366</sup>

Ideální společnost dělí Platon do tří vrstev, reprezentujících různé druhy lidských předností. Třída vládců zastupuje rozumnost, třída válečníků ztělesňuje odvahu a třída řemeslníků představuje smyslovost (kterou Platon považuje za nejnižší). Vládnoucí třída nezná soukromý majetek, nezná vlastní zájem ani svou individualitu. To plyne z Platonova negativního pojetí soukromého vlastnictví – vyšší třídy by se takovými (přízemními) záležitostmi neměly vůbec zabírat, měly by pečovat o celek. Vládnoucí elita se nežení ani nevdává. *Re-produkce* je zajištěna téměř laboratorně a výchova dětí je svěřena speciální veřejné instituci. Elitní třída vládců se má zabývat co možná nejčistší filozofií, ovšem v ještě radikálnějším pojetí, než kam sahá dnešní představa osvíceného vládce filozofa: žádné starání se o pozemské

<sup>361</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 105.

<sup>362</sup> Od dob Nietzscheho sílí kritika totalitarismu a po druhé světové válce se stalo téměř zvykem označovat Platona za praotce totalitarismu. Viz K. Popper, Z. Bauman, J. Habermas, M. Foucault a další.

<sup>363</sup> Druhý život platonismu, včetně odkazů k tisícovce možných způsobů jeho využití (včetně J. V. Stalinem), nabízí Novotný, *The Posthumous Life of Plato*.

<sup>364</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 270. Viz také Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel*, 38, 164.

<sup>365</sup> Marx si v prvním svazku, dvanácté kapitole *Kapitálu* dokonce stěžuje: „Le Platónisme ou va-t-il se nicher!“ [Platonismus se uhnízl úplně všude!] Mluví o Platonovi jako o někom, kdo „vidí v dělbě práce základ pro rozdělení společnosti podle postavení. Pracující se musí přizpůsobit své práci, nikoliv práce pracujícímu.“ Platonovi pak patří přívlastek „reakční utopismus spotřebního komunismu aristokratické třídy“.

<sup>366</sup> Lowry, „The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought“, 25.

věci ani oddávání se jakýmkoliv vášním krom rozumového zkoumání světa. „Ústava dokazuje, že nejlepší život je život ‚ovládaný‘ rozumem, v němž rozum nazírá, vyhodnocuje, třídí a pořádá možné cíle.“<sup>367</sup> Vládce se má odevzdávat nezaujatému hledání idejí a „mystickému zření absolutna“.<sup>368</sup> Platon zkrátka touhám a potřebám lidského těla „nepřičítá vůbec žádnou pozitivní hodnotu“.<sup>369</sup> Podobně jako ve známém románu *1984* od George Orwella se záležitosti jako majetek či rodina nebo lidské city a podobné přízemní kvaltování hodily jen pro proletářskou třídu.

Zdá se, že podle Aristotela, na rozdíl od Platonova mínění, není reálné, aby vůdcové-filozofové netoužili po majetku. „Podle Aristotela návrh na zákaz osobního vlastnictví, jak jej vytvořil Platon pro třídu ochránců, zapomíná brát v úvahu přirozené tíhnutí člověka.“<sup>370</sup> V této neshodě je skryt jeden ze zásadních rozdílů mezi Aristotelovým a Platonovým náhledem na lidskou přirozenost. Pro Platona hraje zásadní roli korumpující tendence majetku a jeho sklon odvádět člověka od toho skutečně důležitého, tedy od poznávání světa abstrakcí. Aristoteles spíše upozorňuje na pozitivní motivaci, která z touhy po materiálním zajištění plyne. „Jestliže spisy Aristotelovy podpořily světskost, optimismus, praktičnost, zdravý rozum, empirismus a utilitární postoj, pak spisy Platonovy vedly spíše k odstupu, pesimismu, radikalismu, zjevení a asketickému postoji.“<sup>371</sup>

Platon, jakožto občan vzdělaných Athén, je velikým obdivovatelem Sparty, „totalitního“ vojenského státu. Fyzická práce jako pouhé obstarávání a syčení potřeb, je v jeho pojetí ponechána 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 v komunitách a zcela bez osobního vlastnictví.<sup>372</sup>

Platon vidí v přebujelosti žádostí princip úpadku a léčí ji nastolením nové hierarchie. Filozof vládne k prospěchu celku, vede ke skromnosti všech stavů, sám nevlastní nic – a čím výše kdo stojí, tím méně vlastní v soukromém vlastnictví. Pokrok je v *ne*-spotřebě, stejně jako *ne*-produkci. Platon tedy jaksi volá po nebo počítá s dobrovolnou skromností vládnoucích a překonáním tendence hromadit statky, což může pro pohled na svět očima ekonomů představovat stejný problém jako pozdější středověké volání po asketismu (jak jej předjímal Platon).

<sup>367</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 297.

<sup>368</sup> Rádl, *Dějiny filosofie: Starověk a středověk*, 185.

<sup>369</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 299.

<sup>370</sup> Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*, 36.

<sup>371</sup> *Ibid.*, 61

<sup>372</sup> Platon, *Ústava*, 5.

## Pokrok

Platonova vize ideálního státu zároveň vrhá světlo na jeho vizi společenského pokroku. Podle Platona nestačí orientovat společenské dění a směřování společnosti jako celku pouze podle obecně daných pravidel. Společnost potřebuje regulativní ideje, společnou touhu, cíle, za kterými se může ubírat. Platonova vize společnosti, kde děti mají za rodiče všechny občany a vychovává je stát pod vedením filozofů bez majetku, ovšem není výzvou k bezodkladnému, brutálnímu nastolení takového pořádku. Je to ideál,<sup>373</sup> který má táhnout společnost od příbuzenské protekce a pokrevními vazbami pokrivených vztahů směrem k uspořádání, kde má každý stejnou příležitost projevit bez zatížení rodinným zázemím svoje kvality a na jejich základě být zařazen nejvhodnějším možným způsobem na místo občanství, a tedy i sobě nejprospěšnější.<sup>374</sup>

Mimochodem ideální vůdci v Platonově ideální společnosti například odolávají korumpujícím svodům, které je odvádějí od hledání vyššího dobra. Nejde jen o majetek, ale například i o sex. Jak píše Robert Nelson:

Platon i římskokatolická církev si uvědomovali, že sexuální vztahy mohou u jednotlivce vytvářet silné majetnické pocity, jež mohou být hlubší než ty spojené s vlastnictvím soukromého majetku. Platon to v *Ústavě* vyřešil odstraněním posešivního elementu pomocí zákazu manželství a dalších omezení svobodného sexuálního chování, stejně jako zavedením společného vlastnictví dětí (matka neměla znát identitu svého dítěte). Římskokatolická církev zvolila ještě věcnější přístup, když naopak přikázala svým kněžím a řádovým sestrami přísný celibát, čímž chtěla zajistit, že jejich oddanost nebude patřit nikomu jinému než Bohu a církvi.<sup>375</sup>

Člověk k pravému životu a poznávání potřebuje *více než naučenost*, potřebuje vizionářství, aby se mohl hýbat z místa. Společnost potřebuje ve svém čele filozofy, kteří ideály budou nahlížet a zprostředkovávat tento nahlédnutý „kosmický“ řád ostatním. Abstrakce zprostředkovávané vládnoucí elitou v čele státu by pak měly být vodítkem k orientaci každodenního jednání všech. Samotné slovo elita má svůj původ v *eligo* (vyvazuji). Odtud elita jako skupina vyvázaných, vyvolených ke službě obecnému dobru. Celou *Ústavou*

<sup>373</sup> Jedná se tak o utopii v pravém slova smyslu. „Utopie“ je totiž složena z *ou* (ne) a *topos* (místo). Je to tedy vize, která nemá žádně konkrétní místo své existence, svého naplnění.

<sup>374</sup> „O krok dále postoupil Sofokles ve své *Antigoně*. V ní je za nejhoršího označen ten, kdo z jakéhokoliv důvodu nedělá pro obec maximum v rámci svých schopností, pro jakoukoliv individuální pohodlnost není kvůli zájmu celku místo. ‚Nejhorší‘ (*kakitos*) člověk je ten, který ze svého soukromého zájmu zatajuje před obcí své schopnosti (Ant. 181). ‚Špatní‘ (*hai kakoi*) jsou stavění do protikladu ke ‚každému, kdo to s obcí myslí dobře‘, jako by šlo o dva protipóly (Ant. 108–109).“ Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 153.

<sup>375</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 271.

se táhne záměr harmonizace tří úrovní: kosmu, obce a člověka, přičemž harmonizace probíhá přizpůsobováním nižších úrovní vyšším. Bez idejí a vize se neuskuteční žádné pragmatické rozhodnutí. Vize cíle, nejen obecná pravidla hry, by měla řídit naše činy a stát se motorem společenského pokroku.

Není nezajímavé, že společná výchova dětí může mít další významný cíl související s ideou pokroku: redukci nahodilosti. Sokrates tvrdí, že opravdu rozhodující pokrok v životě lidské společnosti bude učiněn teprve tehdy, až rozvineme novou techné, takovou, která sladí praktické rozvažování, počítání, vážení a měření.<sup>376</sup> Z tohoto pohledu je celá historie pokroku lidské civilizace „vyprávěním o stále rostoucí lidské vládě nad nahodilostí“.<sup>377</sup> Redukce nahodilosti a rostoucí rozvoj matematiky a měření dle Platona směřuje k oproštění člověka od nadvlády vášní a ke kontrole nad osudem svým i osudem obce a lidské civilizace jako takové.

Jak si ještě ukážeme na praktickém příkladu níže (z Platonova dialogu *Timaios*), Platon věřil podobně jako Hebrejové ve světlu minulost a v úpadek jakožto projev pokroku civilizace, jak pěkně shrnuje Popper: „Každá sociální změna je známkou korupce, úpadku či degenerace. Tento základní dějinný zákon podle Platona utváří součást zákona kosmu – zákona, který je platný pro všechny stvořené či vytvořené věci. Všechno nestálé, vytvořené je předurčeno k úpadku.“<sup>378</sup>

Nicméně „Platon věřil, že zákon dějinného předurčení, zákon úpadku lze zlomit morální vůlí člověka za pomoci lidského rozumu“.<sup>379</sup> Právě v tomto smyslu zavedl vědecký program, který měl všem lidem znovuotevřít blažený stav. Platon tím dodal Evropě program pokroku: vědu.

## Město, civilizace a zlatý věk

Město (obec) představovaly pro starověké Řecko symbol pokroku, i když v poněkud jiném pojetí, než jak jsme tomu byli svědky u Sumerů nebo Hebrejů. Dobro a zlo vychází z člověka, divočinu už dávno nelze pokládat za sídlo zla. Antická obec zároveň nepochybně spojovala svůj pokrok v rozvoji s uspořádáním státu. Filozof bude u Platona a Aristotela tak důležitý proto, že vidí, jak se chová kosmos, a radí obci i lidem, jak se tomu rádu připodobnit. I tak světská záležitost, jakou je uspořádání městského státu, byla podřízena filozofii vidění vesmíru.

Zajímavá je též paralela s obyvatelstvem, které žije ve městech a na venkově. Ti, kteří bydleli mimo město, byli necivilizovaní, neuměli ani číst a psát.

<sup>376</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 208–209.

<sup>377</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>378</sup> Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel*, I („Platónovo prokletí“), 17.

<sup>379</sup> *Ibid.*, 18.

Zároveň toto pojetí odpovídá tomu, že na tyto „jednoduché lidi“ (tedy lidi, kteří jako by stále uměli žít v necivilizované harmonii) se nevztahuje hněv bohů. Jak říká Timaios ve stejnojmenném Platonově dialogu:<sup>380</sup>

Kdykoli však zase vodami očišťují bozi zemi a zaplavují ji potopou, zachraňují se pastevcí na horách a salašníci, kdežto obyvatelé měst u nás bývají unášeni řekami do moře ... Pokaždé znovu na vás přichází v pravidelných obdobích, jako mor prudký nebeský příval a zanechá z vás jen lidi neznalé písma a umění, takže se zase ze začátku jaksi omlazujete a nic nevíte ani o naší, ani o své vlastní minulosti.

I zde se tedy setkáváme s představou, že civilizace, zkulturnění, dospění lidského dítěte, probíhá ve městech. I zde tedy najdeme paralelu s „dětským člověkem“, který v sobě zřejmě ještě nemá internalizovaný (přivyklý) konflikt mezi dobrem a zlem a jako zvíře (či dítě) si „dělá, co chce“, a nemá žádná vnitřní, jen vnější (přírodní, rodičovská) omezení. Zdá se, že i Řekové věřili, že kdysi existovalo období, čas, kdy žil člověk v harmonii s „prostým *já chci* vycházejícím z naší zvířecí přirozenosti“, jak píše Joseph Campbell.<sup>381</sup> Zdá se, že to byl čas, kdy *já chci* bylo v dokonalém souladu s *měl bych*, které se později oddělily skrze kulturalizaci, kdy se vychováváme v tom, jak být *přirozeně nepřirození*, tedy mít nepřirozené touhy (*měl bych*).

Nicméně i zde existuje zajímavá přesmyčka, kterou vidíme i v jiných řeckých klasických dílech. Totiž představa, že prvotní rasa byla lepší: „Dále pak nevíte, že ve vaší zemi žil nejkrásnější a nejušlechtlejší rod na světě, z něhož pocházíš nyní i ty a všechna vaše obec, když se bylo z něho kdysi uchovalo skrovné símě.“ Tato pradávna rasa byla nadřazená i přesto, že „dlouho vymíralo pokolení za pokolením bez napsaného slova“.<sup>382</sup> Tito „starověcí občané“ tedy neznali žádnou *technai*, dokonce ani neuměli číst a psát, přesto však žili v harmonii,<sup>383</sup> jako by ještě nebyli „prokleti“ darem Prometheovým. Idea pokroku byla v tomto případě tak jako tak myšlenkou úpadku. Naši předkové tedy v tomto pojetí nebyli divokými opicemi, zvířaty, ale naopak nadřazenou rasou. Později se lidé stali kulturnějšími, „dospělejšími“, a přestěhovali se do města, které je očividně lépe chráněno před rozmary přírody. Ani zde ale lidé nejsou uchráněni před hněvem bohů; naopak, je to právě civilizované město, které je často stíháno záplavami a jinými kletbami.<sup>384</sup> Naproti tomu v kopcích, v necivilizovaných částech země jsou lidé v bezpečí,

<sup>380</sup> Platon, *Timaios*, 22e–23b.

<sup>381</sup> Campbell, *Myths to Live by*, 72.

<sup>382</sup> Platon, *Timaios*, 23c.

<sup>383</sup> Jinde Platon píše: „... staří, kteří byli zdatnější než my a bydlili blíže bohů.“ (Platon, *Filebos*, 16d.)

<sup>384</sup> „Vždyť za prvé se pamatujete jen na jednu potopu světa, ačkoliv jich bylo již dříve mnoho.“ Platon, *Timaios*, 23c.

jak lze vidět v biblickém příběhu Sodomy a Gomory.<sup>385</sup> Téma „blažené nevědomosti“ a kompromisu mezi harmonií na jedné straně a technickým pokrokem na straně druhé se zdá být v řeckém myšlení poměrně časté (a nejen v řeckém, ale i hebrejském či babylonském smýšlení). Lidé byli vypovězeni, vytrženi ze svého přirozeného stavu pro „dar a prokletí“ *poznání* (v řeckém podání technického poznání, v hebrejském podání morálního poznání) a nyní se snaží dostat se zpět – znovu dosáhnout blaženosti – opět skrze poznání (buď skrze vědu, nebo morální).

## EMPIRIK ARISTOTELES

Aristotela bychom mohli představit jako prvního rigorózního a systematického badatele: „Parmenides a Platonův Sokrates se přirovnávají k zasvěcencům do mysteriózního náboženství. Aristotelův filozof je naopak tím, koho bychom mohli nazvat profesionálem“,<sup>386</sup> a snad i prvním rigorózním vědcem. Jeho morální učení je v tomto smyslu prosto prvoplánových religiózních odkazů nebo argumentů (na rozdíl od Platona, kde jsme mohli být svědky jakéhosi přechodného stavu mezi mýtem a analýzou). Presokratici používali estetiku a mnemotechniku (např. rytmus a rým) jako nositele pravdy. Platon hledal pravdu v dialogu a abstrakci, tedy také do jisté míry důrazem na fantazii. Argumentace a styl Aristotelových spisů jako by se v ničem nelišily od dnešních narativních vědeckých diskurzů. Byl to Aristoteles, kdo se začal jako první chovat jako vědec v dnešním smyslu slova.

Jeho chápání filozofie a vědy bylo ovšem mnohem širší, než jak je chápeme dnes. Za prvé, vědu striktně neodlišoval od filozofie (jak se stalo později), a za druhé, do vědy řadil věci, které bychom tam dnes asi nezařadili. Podle Aristotela „každé myšlení [věda, dianoia] směřuje buď k jednání, nebo k tvoření, anebo k rozhodování“.<sup>387</sup> Do vědy tedy zahrnuje i básnictví a praktické obory. Praktickými obory myslí etiku a politiku; poetickými vědami jsou studium poezie a ostatní umění; teoretickými obory má na mysli fyziku, matematiku a metafyziku. Většina jeho vědecké práce byla kvalitativní, a ne kvantitativní, a matematiku měl za velice blízkou teoretické filozofii, metafyzice.

<sup>385</sup> Genesis 19:16–17: „Ti muži ho tedy uchopili za ruku, i jeho ženu a obě dcery ... vyvedli ho a dovolili mu odpočinout až za městem. Když je Hospodin vyváděl, řekl: Uteč, jde ti o život. Neohlížej se zpět a v celém tomto okrsku se nezastavuj. *Uteč na horu, abys nezhylnul.*“ Podobné téma se objevuje také v Ježíšově varování (Matouš 24:15–16): „Když pak uvidíte ‚znesvěcující ohavnost‘, o níž je řeč u proroka Daniela, jak stojí na místě svatém – kdo čteš, rozuměj – tehdy ti, kdo jsou v Judsku, *at uprchnou do hor.*“ (Oboje z výraznění autora.)

<sup>386</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 506.

<sup>387</sup> Aristoteles, *Metafyzika*, 1025b25.

Byl to právě Aristoteles, který obrazně řečeno obrátil pozornost na zem. Byl to on, kdo tvrdil, že „potřebujeme filozofii, aby nám ukázala cestu zpět k tomu, co je běžné“.<sup>388</sup> Místo aby přemítal s hlavou ve světě idejí, plaval s rybami na ostrově Lesbos a sledoval chování zvířat v lese. Tvrdil, že forma jablka existuje v jablku, nikoli ve světě idejí. Proto zkoumal jablka a vůbec roztrídil vše stvořené do rodů a druhů. Byl to, dnes bychom řekli, empirik, zatímco Platóna bychom dnes řadili spíše na začátek racionalistické tradice.

To vše bylo na svou dobu překvapivé, „nepřirozené“ až dráždivé: „Aristotelovi posluchači se bouřili proti jeho zálibě v obyčejném a pozemském a dožadovali se místo toho věcí vznešených a výjimečných.“<sup>389</sup> A tak se věcem pozemským dostává v podání Aristotela pozornosti a svět platónských idejí je jakoby zatlačen do stinného pozadí. Svou pozornost Aristoteles věnoval právě těm věcem, které jsou u Platóna – nadneseně řečeno – *hrou stínů*. Tak se i ekonomie dočkala patřičné pozornosti, v rámci „činností, kterých si vážíme nejvíce ... vojevůdcovství, hospodářství a řečnictví“.<sup>390</sup>

Máme-li shrnout Aristotelovo učení do několika vět, pak si vedle jeho zemitosti nelze nevděkovat jeho smyslu pro účel věcí, *telos*. Na rozdíl od Platóna nezkoumal tolik *neměnnost*, ale soustředil se na smysl, cíl pohybu, protože „vůle se vztahuje k účelu“.<sup>391</sup> Podobně jako u ostatních antických škol (a stejně jako Hebrejové či křesťané) přikládá velkou váhu morálce, konkrétně *etice ctnosti*, jež se dnes těší znovuobjevené pozornosti.<sup>392</sup> A dobrý život, tedy to, o co v ekonomii jde (život plný užítku), nerozlučitelně spojuje s dobrem a zlem vůbec.

Abychom uvedli praktický příklad: padání hmotných věcí směrem k zemi vysvětluje Aristoteles přirozeností. Kámen pochází ze země a chce se tam vrátit, jeho smyslem je být v zemi. Podobně plyn, oheň či duše chce jít vzhůru. Toto vysvětlení po dlouhou dobu stačilo, dokud nebylo nahrazeno Newtonovou gravitací.

<sup>388</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 505.

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1094b3.

<sup>391</sup> *Ibid.*, 1113a16.

<sup>392</sup> Pojmem etika ctností myslíme etiku založenou na ctnostech (nikoli tedy na povinnostech, prospěchu, užítku nebo kalkulaci dopadu výsledku). Více viz MacIntyre, *Ztráta ctností*. MacIntyre byl původně aristotelovec, později se však stal tomistou, který podle svých vlastních slov byl „lepším aristotelovcem než sám Aristoteles“. (MacIntyre, *Ztráta ctností*, x.) Zakladatelem etiky ctností byl Platón, ale Aristoteles ji skutečně ustanovil. Etika ctností byla dominantní etickou školou naší civilizace až do osvícenství, kdy byla částečně nahrazena utilitarismem nebo Kantovou deontologií (morálka založená na povinnosti, na dobrém úmyslu, následování pravidel).

Dějiny ekonomického myšlení v mnoha učebnicích vlastně začínají Aristotelem. To Aristoteles obhajuje soukromé vlastnictví,<sup>393</sup> kritizuje lichvu,<sup>394</sup> rozlišuje produktivní a neproduktivní ekonomickou aktivitu,<sup>395</sup> kategorizuje roli peněz,<sup>396</sup> všímá si tragédie obecních pastvin<sup>397</sup> nebo se zabývá problematikou monopolu.<sup>398</sup>

Nicméně mnoho jeho postřehů, které byly pro vývoj hospodářství pohříchu klíčové, ekonomie přešla bez povšimnutí. Tak se například Aristoteles do hloubky zabýval užitkem a jeho rolí v životě, ale i maximalizační funkcí, kterou je dodnes ekonomie posedlá, ovšem s tím rozdílem, že dnes ji uvažujeme jen v její matematické podobě, která mnohdy zastírá hlubší filozofickou diskusi. Aristoteles se věnoval i dalším klíčovému oblastem, dnes bychom řekli *meta*-ekonomie. Tedy to, co jde za „správu domova“, ale ptá se po smyslu a účelu (*telos*) této snahy.

## ***Eudaimonia* – štěstí jako věda**

Aristoteles se ptá na to, co zajímá asi každého: Jak žít šťastný život? Co pro člověka znamená žít tak, aby dosáhl života, po kterém touží? Otázka štěstí – *eudaimonia* – není pouze teoretická: „... toto pojednání nemá účel teoretický, jak bývá u ostatních zkoumání – neboť neuvažujeme, abychom věděli, co ctnost jest, nýbrž abychom se dobrými stali.“<sup>399</sup> Podobně začíná i svou druhou knihu o etice, *Etiku Eudémovu*: jak žít dobrým životem, když „štěstí je zároveň tou nejkrásnější a nejlepší věcí ze všech“,<sup>400</sup> uvádí hned v prvním odstavci knihy. Jak moc je blažený život provázaný s dobrem a jak jej dosáhnout („štěstí jako určitá věda“)<sup>401</sup>, uvidíme níže.

Za prvé je třeba říci, že Aristoteles vidí soukromé dobro jedině v kontextu dobra společnosti jako celku. Je známý svým tvrzením, že „člověk je svou přirozeností určen k životu v obci“.<sup>402</sup> Navíc společnosti nepřičítal mechanistický charakter, jak se později ujalo v ekonomii, ale organický: tedy jedna část nejenže nedává bez zbytku vůbec smysl, ale hlavně tak nemůže

<sup>393</sup> Aristoteles, *Politika*, 2.5.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 1258b., 1.10.

<sup>395</sup> *Ibid.*, 1.10. Aristoteles zde rozlišuje mezi dobrou *ekonomií* směřující k obecnému prospěchu a špatnou *chremastikou*, bezuzdným hromaděním bohatství pouze pro bohatství samotné.

<sup>396</sup> *Ibid.*, 1.8–10.

<sup>397</sup> *Ibid.*, 2.3, 1261b.

<sup>398</sup> *Ibid.*, 1.11.

<sup>399</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1103b28–29.

<sup>400</sup> Aristoteles, *Etika Eudémova*, 1214a6–7.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 1214a18–19.

<sup>402</sup> Aristoteles, *Politika*, 1.1253a2.

žit.<sup>403</sup> Rovněž se člověk nesdružuje do společnosti čistě pro svůj prospěch, ale proto, že je to v jeho přirozenosti.<sup>404</sup>

Užitek je přitom složitá věc a neustále se jakoby proměňuje. Otázkou je, co má na užitek zásadní vliv. Aristoteles nevidí užitek jako něco, co chvíli existuje a pak už není, ale jako stav, kterého si člověk může, ale nemusí být vědom. Všimá si také, že existuje jakási hierarchie užitku, chtělo by se říci, že si nebudeme všimát užitku z vyšších potřeb, pokud ty základní (přirozené) potřeby nebudou naplněny. Také si všimá, že užitky se navzájem vytlačují, funguje zde jakýsi *crowding-out*. „Činnosti jednoho druhu překáží slast, která vzniká z činnosti jiného druhu ... příjemnější činnost potlačuje druhou ... například v divadle diváci nejvíce pojídají zákusky tehdy, když herci špatně hrají.“<sup>405</sup>

## MaxU versus MaxG

Zda člověk dělá všechno proto, že maximalizuje užitek, slast, je pro Aristotela nesmyslná otázka. Slast dle něj totiž pouze „dovršuje činnost“, což opakuje mnohokrát. „Zanechme tedy otázky,“ píše Aristoteles, „zda žádáme žití pro slast, či slasti pro žití. Zdá se, že oboje jest spolu spojeno a od sebe se nedá odloučit; neboť slast nevzniká bez činnosti a slast dovრšuje a zdokonaluje každou činnost.“<sup>406</sup> Pojem slasti je však neodlučně spojen s představou dokonalosti a dobra: nejvyšší slast je z nejdokonalejší činnosti, slast je pouze odměnou, „slast dovрšuje a zdokonaluje činnost“.<sup>407</sup> Slast je tedy jakousi třešničkou na dortu dokonalosti a činnosti k ní směřující.<sup>408</sup> Není smyslem činnosti, ale jen jejím průvodním projevem. Smyslem činnosti (*telos*) je dobro.

V dnešní ekonomii jsme si tak nějak automaticky zvykli na to, že člověk jedná podle formule MaxU, tedy maximalizuje svůj užitek. Na toto téma existují stovky a tisíce matematických cvičení, kde se maximalizuje užítková funkce, optimalizuje užitek a derivací hledá marginální užitek, popřípadě vyrovnává marginální užitek s marginální cenou, respektive zisk s náklady. V drtivé většině případů si však vůbec neuvědomujeme ohromnou filozofickou a etickou bouři, která pod touto slupkou zuří. Představa užitku jako

<sup>403</sup> Pro jiný výklad sociálních a ekonomických procesů v *Etice Nikomachově* a v *Politice* viz Polanyi, „Aristotle Discovers the Economy“.

<sup>404</sup> Aristoteles, *Politika*, 2.1.1261a18, 3.1.1275b20.

<sup>405</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1175b2–13.

<sup>406</sup> *Ibid.*, 1175a19–22.

<sup>407</sup> *Ibid.*, 1174b23.

<sup>408</sup> MacIntyre, jeden z hlavních moderních aristotelovců, definuje *eudaimonii* jako „stav blaženosti a dobrého jednání v této blaženosti, stav, kdy je člověk dobrý sám jako takový i ve vztahu k ostatním“. MacIntyre, *After Virtue*, 148.

dobra (tedy i jako cíle) byla hlavním jádrem sporu epikurejců a stoiků. Aristoteles, podobně jako Platon, měl blíže ke stoikům. Přitom Aristoteles jakousi předpodobu maximalizační úlohy zná. Ale místo užitku maximalizuje dobro – MaxG. Hned první věta *Politiky* říká:

Všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré.<sup>409</sup>

Podobně tak první věta *Etiky Nikomachovy*:

Každé umění a každá věda, podobně i praktické jednání a záměr směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.<sup>410</sup>

V desáté knize *Etiky Nikomachovy* se pak pojmu slasti věnuje podrobněji a v úvodu píše: „... nyní pojednejme o rozkoši. Zdá se totiž, že jest našemu rodu nejvlastnější ... člověk totiž si žádá toho, co je libé, a varuje se toho, co jest nelibé.“ Ano, to už zní jako úvod do učebnice ekonomie. Ale Aristoteles pokračuje: „Jedni totiž praví, že rozkoš je dobro, druzí naopak, že jest něčím zcela špatným... Ale toto mínění není asi správné.“<sup>411</sup>

Když například ke konci *Etiky Nikomachovy* vede spor s hédonikem Eudoxem, který „mínil, že rozkoš jest dobrem, protože prý vidíme, že k ní všechno, nerozumné i rozumné, směřuje“, říká mu: „Podobá se, že tato odůvodnění pouze ukazují, že rozkoš mezi dobra náleží, avšak ne více než kterékoli jiné.“<sup>412</sup> Aristoteles tedy nepopírá, že rozkoš je součástí dobra, není s ním ale v identitě, jak tvrdili hédonisté.

Dodnes je pro nás ekonomy koneckonců stále otevřená podobná otázka, jako si kdysi kladl Aristoteles: „[Lidé si] myslí, že být blažen jest totéž jako dobře žít, dobře jednat a dobře se mít. Avšak na otázku, co jest lidská blaženost, jaká je její podstata, jsou v nesnázích a nestejně se o tom vyjadřuje obecné množství a mužové moudří.“<sup>413</sup> Dodnes dostanete ekonoma do rozpaků stejnou otázkou: Pokud lidé maximalizují užitek, co se pod pojmem užitek rozumí? To je složitější otázka, než se může zdát, a více se jí budeme věnovat ve druhé části knihy. Zde jen stručně.

Můžeme totiž spolu s Aristotelem tvrdit, že člověk ve skutečnosti ne-maximalizuje užitek (*MaxUtility*), ale že maximalizuje dobro (*MaxGood*). Člověk prostě dělá to, co považuje za dobré. A že si každý představuje pod

<sup>409</sup> Aristoteles, *Politika*, 1.1.1252a2–3.

<sup>410</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1094a1–3; a u hospodářství, jakožto podmnožiny městského státu, uvádí: „... cílem hospodářství je bohatství.“

<sup>411</sup> *Ibid.*, 1172a19–26.

<sup>412</sup> *Ibid.*, 1172b10–13.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 1095a14–23.

dobrem něco jiného? To ale pod užitkem také. Pokud vezmeme vážně Aristotelova východiska, že „všichni dělají všechno ve prospěch toho, co se jim zdá dobré“, <sup>414</sup> pak je možné, že užitek je jen podmnožinou „toho, co považujeme za dobré“. <sup>415</sup> Z některých věcí nemáme žádný užitek (nebo jen velice kostrbatě a neohrabaně obhajitelný) a jednodušeji by se nám hovořilo, kdybychom říkali, že to daný člověk udělal, protože to považoval za dobré, namísto abychom tvrdili, že „se snažil maximalizovat svůj užitek“. Tak třeba je mnohem přirozenější říci, že František z Assisi rozdal veškerý svůj majetek, protože to považoval za dobré, nikoliv za užitečné, že se Sokrates rozhodl neodvolat své učení nebo neutéct a vypít jed nikoli proto, že očekával posmrtný užitek, ale proto, že to považoval za dobré. MaxG je tedy obhajitelnější a navíc v diskusi užitečnější koncept než MaxU, jak si ukážeme později.

Pokud uděláme tuto úpravu, snadno vidíme, jak úzce, dokonce jak nerozdělitelně, je naše vnímání svázané s ekonomikou dobra a zla.

## Užitek dobra a zla

MaxG tedy dokáže vysvětlit stejné věci jako MaxU, ale navíc je schopno vysvětlit i širší souvislosti tohoto konání. Pokud chceme považovat teorém MaxG za absurdní (a to on do jisté míry je, protože jej nelze vyvrátit, jak uvidíme v druhé části knihy), pak musí absurdním být i teorém MaxU. Jenomže u předpokladu MaxG je to lépe vidět. Snad proto se ekonomie schovala za MaxU: aby trik nebylo tolik vidět.

To, že neděláme věci s cílem momentálního a jednostranného MaxU, což zde Aristoteles uvažuje v termínech slasti, se ukazuje na následujícím příkladu. „O mnohé věci pak bychom horlivě usilovali, i kdyby nepřinášely žádné slasti, například vidět, pamatovat si, vědět, mít ctnost. Nic nevádí, že k těmto věcem se nutně pojí jako následek pocit libosti; neboť žádali bychom si jich i tehdy, i kdyby z nich libost nevzcházela.“ <sup>416</sup> Tyto věci chceme proto, že jsou dobré, a dobré jsou proto, že patří k člověčenství. Tedy člověk je více člověkem, pokud vidí, pamatuje si, ví a je ctnostný.

Užitek, pocit blaženosti nebo radosti, míváme, pokud se nám podaří dosáhnout dobrého cíle. Užitek sám o sobě jen těžko může být cílem, cílem je dobro a užitek je jeho vedlejší produkt, externalita. To, co je pro člověka dobré, je také zdrojem blaha a štěstí (například jídlo); tak je náš svět uspořádán. Nejíme jen kvůli slasti, ale slast při jídle zažíváme.

Aristoteles by jistě protestoval proti dnešnímu přístupu, ve kterém je *maximalizace* užitku automaticky považována za lidskou přirozenost. Zjed-

<sup>414</sup> Aristoteles, *Politika*, 1.1.1252a1–7.

<sup>415</sup> Ibid.

<sup>416</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1174a5–8.

nodušeně řečeno, za největší ctnost považuje Aristoteles uměřenost, neboť „zlo má povahu neomezenosti“<sup>417</sup> a naopak „dobro má povahu omezení ... proto tedy špatnosti náleží nadbytek a nedostatek, ctnosti střídmost“.<sup>418</sup> Nejde tedy o maximalizaci užitku, jak tvrdí epikurejci; ani o minimalizaci, ale o *střídmost*. Cíl je někde uprostřed. Dejme příklad: „V peněžních záležitostech v dávání a brání středem je štedrost, nadbytkem marnotratnost a nedostatkem lakomství.“<sup>419</sup> Anebo v obecnější rovině: „... tak tedy tomu jest i u uměřenosti ... neboť toho, kdo užívá veškeré rozkoše a žádné se nezdržuje, [nazveme] nevázaným, toho však, kdo kolem všech rozkoší chodí jako lidé bez zájmu, [nazveme] člověkem bezcitným; tudíž uměřenost a statečnost hyne nadbytkem a nedostatkem, střídmost se však zachovává.“<sup>420</sup> „Tak tedy každý znalec se vyhýbá nadbytku i nedostatku a vyhledává střed.“<sup>421</sup> Nikoli tedy maximalizace za každou cenu, ale míření na střed!

Jest nesnadným úkolem zasáhnout v každé věci střed, jako nalézt střed kruhu nemůže každý člověk, nýbrž znalec. Tak také rozhněvat se, a snadno, dovede každý člověk, i darovat peníze a prohýřit je; avšak usoudit, komu je darovat, kolik, kdy, k jakému účelu a jak, nedovede každý člověk, ani to není snadné; z toho důvodu dobro jest také něco vzácného, hodného chvály a krásného.<sup>422</sup>

K tomu je možno dodat, že takový bod (střed) se poznává nelehko. „Proto také jest obtížno být ctnostným; neboť jest nesnadným úkolem zasáhnout v každé věci střed“;<sup>423</sup> člověk kolem něj musí tápat. *Bliss point* jednoduše nepoznáme.<sup>424</sup>

## STOIKOVÉ VERSUS HÉDONISTÉ

Snad nejlepší popis morálních systémů antického Řecka lze překvapivě nalézt u Adama Smitha, kováře ekonomie, v knize *Teorie mravních citů*.<sup>425</sup> Morální učení antiky rozděluje na dvě rozdílné a de facto konkurenční školy, stoiky a hédonisty. Jejich ústřední spor tkví v odpovědi na otázku, zda se

<sup>417</sup> Ibid., 1106b29–30.

<sup>418</sup> Ibid., 1106b31–34.

<sup>419</sup> Ibid., 1107b9–10.

<sup>420</sup> Ibid., 1104a19–27.

<sup>421</sup> Ibid., 1106b6–7.

<sup>422</sup> Ibid., 1109a25–26.

<sup>423</sup> Ibid., 1109a24.

<sup>424</sup> Hledání středu je jedna z největších otázek aristotelismu – není to pokus-omyl, empirie, ale třeba podle Platóna *frónésis* – praktická moudrost. Viz Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*.

<sup>425</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 395–430.

vyplácí konat dobro. Lze kalkulovat s tím, že nám dobré skutky přinesou nějakou protihodnotu? Že *outgoing* dobro koreluje s *incoming* dobrem?

## Stoikové

Stoikové nespatořovali žádný vztah mezi dobrem a příjemností (užitkem),<sup>426</sup> 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.<sup>427</sup>

Jinými slovy, moralita jednotlivých činů se hodnotila pouze z hlediska dodržení pravidel, nikoli výsledků či dopadů daného činu. Výsledek se měl jednoduše ponechat na Osudu.<sup>428</sup> Pokud se člověk zachová nemorálně, „může mu úspěch přinést jen nepatrné uspokojení“.<sup>429</sup> Moralita daného činu se dle stoiků nenalézá v dopadech činu, zda zvýší, či sníží utility, 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 považoval za stoika. Tento antický filozofický směr propaguje<sup>430</sup> a obdivuje za to, jak se dokázal od přemýšlení nad užitkem osvobodit.<sup>431</sup>

<sup>426</sup> Ibid., 415.

<sup>427</sup> „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 užití, umírá ... přijímá, spolu s učením stoiků, cokoli mu osud přivede do cesty. Bohatství a chudoba, radost či bolest, zdraví či nemoc – vše je jedno.“ Ibid., 406.

<sup>428</sup> „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, jíž se dopustil. Nemůže si užívat hru ani v jejím samotném průběhu.“ Ibid., 409.

<sup>429</sup> Ibid., 409.

<sup>430</sup> „Těch pár zlomků, které nám z těchto antických časů zůstaly, tvoří snad ty nejpoučnější a zároveň nejzajímavější pozůstatky antiky. Duch a lidskost těchto doktrín dodnes stojí v celé své kráse proti skličujícímu, žalostnému a ufnukanému tónu systémů moderních.“ Ibid., 415.

<sup>431</sup> „Mám-li se vypravit na moře, říká [stoik] Epiktetos, ‚vyberu si tu nejlepší loď, nejlepší posádku a čekám na nejpříhodnější počasí, jaké si mohu vzhledem k okolnostem a povinnostem dovolit. Prozíravost a vhodnost, tedy principy, které nám bohové dali k správnému vedení našeho 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, sklíčenost nebo strach. Máme-li se utopit nebo bezpečně dosáhnout přístavu, to je Jupiterova sta-

## Hédonisté

Hédonistická škola, reprezentovaná zejména Epikurem, vyznávala přesný opak. Podle ní nejsou dobro či pravidla exogenně, shůry 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. Vyšší nesobecké pohnutky Epikuros neuznává. Jedině snad v přátelství se podle něho uplatňuje jistý nesobecký vztah. 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 *conditio sine qua non* jejich morálky.<sup>432</sup> „Tělesné radovánky a bolesti byly jediným konečným objektem přirozené touhy a odporu.“<sup>433</sup> Epikurejci kladli rovnítko mezi dobrotu a užitek – moralita činu ležela pouze a výhradně v tom, jak se jim snížil nebo zvýšil osobní prospěch.<sup>434</sup>

Je důležité zdůraznit, že epikurejci byli v tomto bodě zcela konzistentní a argumentovali tím, že veškerá utilita „nakonec pochází z tělesných prožitků“.<sup>435</sup> Na druhé straně, tělesné prožitky definovali relativně široce a zahrnovali mezi ně i prožitky intelektuální. Hédonista měl užívat svůj rozum, aby dohlédl až na konec svých činů v dlouhém horizontu. Neomlouvá ani neakceptuje krátkodobé prožitky: „Život plný slasti je nemožný bez života plného pochopení, morálních standardů a spravedlnosti. A život plný pochopení, morality a spravedlnosti není možný bez života plného slasti.“<sup>436</sup>

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 primární roli soucit.

## Ekonomie dobra a zla

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

rost, nikoli má. Nechávám to zcela v jeho rukou, nebudu se vůbec zatěžovat tím, jak se nakonec rozhodne. Přijmu se stejnou lhostejností a jistotou, cokoli přijde.“ Ibid., 406.

<sup>432</sup> „Vypočítavost a prozíravost byly dle této filozofie zdrojem a principem všech ctností.“ Ibid., 434.

<sup>433</sup> „Že tomu tak je a že jsme oběťmi těchto tužeb, [Epikuros] nepovažoval za nutné ani dokazovat.“ Ibid., 431.

<sup>434</sup> Ibid.

<sup>435</sup> Ibid., 432.

<sup>436</sup> Epikuros, *Myšlenky*, 1.

implicitně zapracovává do užitkových křivek. Pouze vnější omezení (například rozpočet) mohou zabránit zvyšování užitku. Na druhou stranu je však velkou výhodou hédonistického učení, že nemusí přebírat žádný exogenní, tedy zvenčí daný, morální systém či soubor pravidel, což vždy bude slabým místem školy stoické nebo jakékoli jiné, založené na pravidlech či povinnostech. 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 je zcela v rozporu s učením 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 dosažení užitku.

Jak již bylo řečeno, právě z této filozofie se později v rukou J. S. Milla<sup>437</sup> stává utilitaristické ekonomické učení hlavního proudu. Smith naopak svou kapitolu o epikurejcích uzavírá slovy: „Tento systém je bezpochyby zcela nekonzistentní s tím, co jsem se zde snažil postavit.“<sup>438</sup> 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 filozofové, protože se domnívají, že tak nejlépe ukážou svou genialitu: je to tendence vysvětlit všechny jevy co možná nejmenším počtem zákonitostí.“<sup>439</sup>

Stalo se nechtěnou ironií, že právě touto kritikou 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 za otce tohoto principu je pokládán Smith. Další, metodologickou ironií pak je, že právě ekonomie se pokouší „vysvětlit všechny jevy co možná nejmenším počtem zákonitostí“.

Polární pnutí mezi učením stoiků a hédonistů v ekonomii dobra a zla zvýrazňuje nejzřetelněji Immanuel Kant, když tyto dvě školy opět staví proti sobě jako dva stěžejní prototypy morality rozhodování.<sup>440</sup> Kant se ve své etice přidal na stranu stoiků, jejichž učení tak oživil, a dokonce sám ještě zpřísnil. Do ekonomického myšlení se však tento směr nedostal.

<sup>437</sup> Mill, *Utilitarismus*.

<sup>438</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 436.

<sup>439</sup> *Ibid.*, 438.

<sup>440</sup> Viz například Kant, *Introduction to the Metaphysics of Morals*.

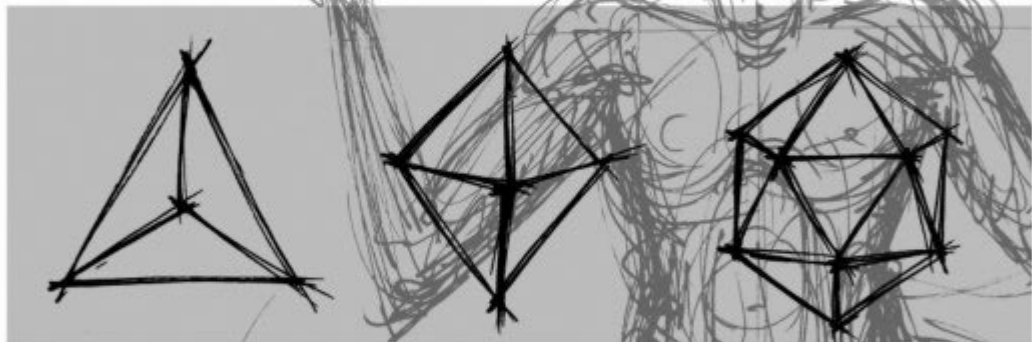
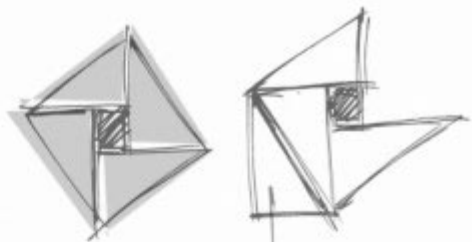
## ZÁVĚR

Řekové stáli u zrodu naší filozofie a významně ovlivnili náš současný způsob života. Nejprve jsme se zastavili u myšlenky pravdy básníků, poté jsme hovořili o zrodu filozofie a o číselných mysticích. Detailněji jsme se podívali na Xenofona a jeho poutavé myšlenky.

Platon byl nositelem vektoru naší filozofie. Mluvil o světě idejí a světě stínů, ve kterém nyní žijeme, a také neuznával žádné tužby těla. Na tomto místě jsme se podrobněji podívali na modely a mýty, na ideu pokroku, zlatý věk a rozpor mezi kulturním a přirozeným (přírodním) životem. Aristotela pak lze označit za prvního z filozofů, který se (na rozdíl od Platona) zabýval tímto, pozemským světem. Rozebrali jsme jeho pohled na šťastný život a na to, zda takový život lze nalézt v maximalizaci užitku. Představili jsme také hlavní koncept maximalizace dobra, na rozdíl od maximalizace užitku, jako skutečného, hlubšího a obhajitelnějšího životního účelu a cíle, snad i smyslu.

Na závěr jsme otevřeli debatu mezi stoiky a hédonisty, tedy něco, čemu Adam Smith věnoval ve svém díle veliký prostor. Ekonomie jako věda je jasným nástupcem hédonistického přístupu, který staví rovnítko mezi dobrou a užitek. Hédonistický program (maximalizuj nabídku zboží, dokud se neseťká s poptávkou po něm) jsme ovšem naplnit nedokázali, přestože se o to už po několik generací usilovně snažíme.

# 9



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

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



*Je psáno: „Nejen chlebem bude člověk živ.“*

BIBLE, NOVÝ ZÁKON

## 4

## Křesťanství

## Duše a tělo

Ačkoli Ježíšovu větu „nejen chlebem bude člověk živ“<sup>441</sup> lze jistě obecně považovat za pravdivou, stejně tak platí, že člověk nemůže žít bez chleba. Byla nám dána do vínku duše i tělo, jsme duchovními, ale i materiálním bytostmi. Bez materiálního zemřeme a bez duchovního zase přestáváme být lidmi. Musíme pečovat o obojí, přitom vůbec nemusí platit, že jedno jde na úkor druhého, jak se často říká. Na druhou stranu by bylo chybou myslet si, že tyto dvě oblasti jsou na sobě nezávislé a že se neovlivňují. Samotný fakt, že potřebujeme vnější, materiální faktory, abychom v sobě „v potu tváře“<sup>442</sup> udrželi život, zavdává důvod si toto kvalitování ulehčit a přemýšlet o ekonomii.

Jako nejrozšířenější náboženství západní civilizace mělo křesťanství na formování moderní ekonomie obrovský vliv. Tato víra měla, zejména v normativních otázkách (tedy toho, co by se *mělo* dělat), často rozhodující slovo. Naše současná západní tržní demokracie by bez křesťanství byla asi jen těžko představitelná.

Křesťanství staví na judaismu,<sup>443</sup> přejímá četné prvky řeckého myšlení a přidává svou zcela novou dimenzi spásy, kterou navíc podává ekonomicky jako vy-koupení a odpuštění našich dluhů, kterým říká hříchy. V této podobě se z něj stává víra, která je zcela neodmyslitelnou součástí vývoje euroamerické civilizace v posledních dvou tisíciletích. Ale to není jediný důvod, proč studovat křesťanství. Z jistého pohledu<sup>444</sup> má totiž ekonomie blíže k Tomáši Akvinskému než k Isaaku Newtonovi – a to právě proto, že ekonomická rétorika a argumentace<sup>445</sup> (a často i skutečná metodologie, na rozdíl od té proklamované) až příliš často připomíná teologické disputace spíše než ar-

---

<sup>441</sup> Matouš 4:4.

<sup>442</sup> Genesis 3:19: „V potu své tváře budeš jíst chléb.“

<sup>443</sup> Teprve v éře křesťanství se základním myšlenkám židovské víry dostalo takového ohlasu, že začaly významně ovlivňovat dějiny celé západní civilizace.

<sup>444</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 329.

<sup>445</sup> McCloskey, „The Rhetorics of Economics“.

gumentaci mezi fyziky. To je přitom v přímém rozporu s tím, jak ekonomie sama sebe prezentuje.

## EKONOMICKÁ PODOBENSTVÍ

Nový zákon (nebo lépe Nová smlouva) a ekonomie jsou mnohem provázanější, než by si člověk myslel. Z třiceti Ježíšových podobenství v Novém zákoně je 19 (!) z nich zasazeno do ekonomického nebo sociálního kontextu (o vdově, která ztrácí minci;<sup>446</sup> o hřivnách, kde Ježíš kárá služebníka, který nezúročí svěřený obnos;<sup>447</sup> o nepoctivém správci;<sup>448</sup> o námezdních dělnících;<sup>449</sup> o dvou dlužnících;<sup>450</sup> o bohatém hlupákov<sup>451</sup> atd.).<sup>452</sup> Někteří autoři dokonce spočetli, že na ekonomická a sociální témata či otázky spravedlnosti, bohatství nebo peněz lze nalézt tisíce veršů a že takováto ekonomicko-sociální témata jsou druhým nejčastějším námětem Starého i Nového zákona (nejfrekventovanějším je modloslužba)<sup>453</sup>. Co se týče Nového zákona, těmto tématům se věnuje v průměru každý šestnáctý verš, v Lukášově evangeliu dokonce každý sedmý.<sup>454</sup>

Kázání na hoře, Ježíšova nejdější a asi i nejvýznamnější řeč, začíná slovy: „Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské.“<sup>455</sup> Chudoba, do-

<sup>446</sup>Lukáš 15:8–10: „Nebo má-li nějaká žena deset stříbrných mincí a ztratí jednu z nich, což nerozsvítí lampu, nevymete dům a nehledá pečlivě, dokud ji nenajde? A když ji nalezne, svolá své přítelkyně a sousedky a řekne: ‚Radujte se se mnou, poněvadž jsem našla peněz, který jsem ztratila.‘ Pravím vám, právě tak je radost před anděly Božími nad jedním hříšníkem, který činí pokání.“

<sup>447</sup>Matouš 25:27: „Měl jsi tedy dát mé peníze peněžníkům, abych přišel a to, co mi patří, si vybral s úrokem.“

<sup>448</sup>Lukáš 16:5–13: „Zavolal si dlužníky svého pána jednoho po druhém a řekl prvnímu: ‚Kolik jsi dlužen mému pánovi?‘ On řekl: ‚Sto věder oleje.‘ Řekl mu: ‚Tu je tvůj úpis; rychle sedni a napiš nový na padesát.‘ Pak řekl druhému: ‚A kolik jsi dlužen ty?‘ Odpověděl: ‚Sto měr obilí.‘ Řekl mu: ‚Tu je tvůj úpis; napiš osmdesát.‘ ... Jestliže jste nespravovali věrně ani nespravedlivý majetek, kdo vám svěří to pravé bohatství?‘ Viz také Lukáš 19:13–24.

<sup>449</sup>Matouš 20:8: „Když byl večer, řekl pán vinice svému správci: ‚Zavolej dělníky a vyplať jim mzdu, a to od posledních k prvním!‘“

<sup>450</sup>Lukáš 7:41–43: „Jeden věřitel měl dva dlužníky. První byl dlužen pět set denárů, druhý padesát. Když neměli čím splatit dluh, odpustil oběma. Který z nich ho bude mít raději? Šimon mu odpověděl: ‚Mám za to, že ten, kterému odpustil víc.‘ Řekl mu: ‚Správně jsi usoudil.‘“

<sup>451</sup>Ibid., 12:16–21: „Ale Bůh mu řekl: ‚Blázne! Ještě této noci si vyžádají tvoji duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil? Tak je to s tím, kdo si nahromadí poklady a není bohatý před Bohem.‘“

<sup>452</sup>Dále bychom mohli jmenovat třeba podobenství o pokladu v poli (Matouš 13:44), podobenství o perle (Matouš 13:45) podobenství o milosrdném Samařanu (Lukáš 10:25–27), podobenství o marnotratném synu (Lukáš 15:11–32).

<sup>453</sup>Což samo o sobě lze též elegantně skloubit s přehnaným soustředěním k materiálnímu. „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ Matouš 6:24. Také Lukáš 16:13.

<sup>454</sup>Willis, *God's politics: Why the Right Gets it Wrong and the Left Doesn't Get It*, 212. Viz také Colins, Wright, *The Moral Measure of the Economy*.

<sup>455</sup>Matouš 5:2–3.

minantní ekonomické téma, je tedy přítomna (v prazvláštním obratu „chudí duchem“) hned na začátku. Blahoslavení jsou také ti, „kdo hladovějí a žízni, neboť budou nasyceni“. Aniž bychom se chtěli pouštět do hlubších teologických exegezí, je zřejmé, že Ježíš obrací naruby maximalizační teorém. Nedostatek, chudoba (ducha i břicha) jsou předností. Samotná Ježíšova vzorová modlitba, pro kterou se vžil název *Pater Noster*, Otče náš, prosbu „náš denní chléb dej nám dnes“<sup>456</sup> také uvádí hned na začátku, hned po touze po příchodu Božího království. Mimochodem, klíčový termín Nové smlouvy, *evangelium*, původně znamená nejen *dobrou zprávu*, ale též *spropitné* za přinesení dobré zprávy (třeba o nenadálém vítězství).<sup>457</sup>

A na závěr poslední příklad toho, jak důležitou roli v Novém zákoně hraje ekonomie a ekonomika. Příklad pochází z Apokalypsy, Zjevení Janova, poslední knihy Bible. Na konci věků, za vlády Antikrista, ti, kteří nebudou označeni „jménem šelmy“, budou potrestáni a vyloučeni ze společnosti tím, že „nemohli kupovat ani prodávat“.<sup>458</sup>

## ODPUŠŤ NÁM NAŠE DLUHY

Překvapivě tedy křesťanství staví velkou část svého učení na ekonomické terminologii a užívá ekonomický a sociální kontext. Snad nejdůležitější propojení křesťanství a ekonomie nalezneme v pokračování Ježíšovy modlitby:<sup>459</sup> „A odpusť nám naše viny, jako i my jsme odpustili těm, kdo se provinili proti nám.“<sup>460</sup> V novozákonní řečtině (stejně tak jako v aramejštině, latině a koneckonců i soudobé němčině) totiž *vina*, *dluh* znamená *hřích*.<sup>461</sup> V tomto smyslu promlouvají tato slova – *vina*, *dluh* – k naší době mnohem více než poněkud vzdálené termíny *hřích*, *hříšník*. Doslovný překlad modlitby Páně tedy je „odpusť nám naše dluhy...“.

Ježíš ovšem hovořil ještě o něčem hlubším. Lidé, jejichž dluh v těch dobách narostl natolik, že jej nebyli schopni splácet, se stali „dlužními otroky“.<sup>462</sup> Ve Starém zákoně existují velmi rozsáhlé pasáže, které popisují celý

<sup>456</sup> Matouš 6:11.

<sup>457</sup> Liddel, Scott, *Greek-English Lexicon*: „odměna poslovi za dobré zvěsti“.

<sup>458</sup> Zjevení Janova 13:17: „Aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy, nebo číslicí jejího jména.“

<sup>459</sup> Viz také Horsley, *Covenant Economics*, 81, 95.

<sup>460</sup> Matouš 6:12.

<sup>461</sup> V řeckém originále se používá slovo *opheilēmata*, což znamená dluh, *opheilo*. Všechny anglické překlady Bible (kromě dvou) to tak i překládají. Tato modlitba je zaznamenána i v Lukášovi 11:2–4. Zde se používá řecké *amartias*, které rovněž znamená hřích, od staršího kořenu *hamart*, což ale znamená „činit zlo, hřešit“. Tato dvě slova jsou často synonyma (*amartias* se v Novém zákoně vyskytuje 181×, *hamarant* 36×, *opheilo* 36×).

<sup>462</sup> Viz Leviticus 25:39.

koncept propouštění dlužních otroků.<sup>463</sup> V Novém zákoně nabývá toto společenské zřízení ještě vyšší a zásadnější úroveň. Takovým otrokům (tedy lidem, kteří, dnes bychom řekli, zbankrotovali) nezbyvalo nic jiného než čekat na léto milosti<sup>464</sup> nebo na vykupitele. Tedy někoho, kdo by zaplatil výkupné za ty, kteří se dostali do otroctví, kdo by převzal jejich dluh/hřích na svá bedra, protože oni pod jeho tíhou padli, dostali se do dluhové pasti a nemají způsob, jak se z něj vykoupit sami. Tito lidé museli být vyplaceni, vykoupeni nebo, modernějším termínem, někdo za ně musel složit kauci. Opuštění (viny, dluhů, hříchů) je klíčovým prvkem křesťanství, které je tím mezi ostatními hlavními náboženskými proudy jedinečné. Ježíš nás přišel koupit, vy-koupit,<sup>465</sup> vyplatit z područí hříchu, dluhu. „Dal svůj život jako výkupné za mnohé.“<sup>466</sup> „V něm jsme vykoupeni jeho krví a naše hříchy jsou nám odpuštěny pro přebohatou milost.“<sup>467</sup> A dále: „V něm máme vykoupeni a odpuštění hříchů.“<sup>468</sup> Pro židovské společenství, které bylo zvyklé na koncept zástupné oběti zvířat (například velikonoční beránek), byla určena tato věta: „A nevešel do svatyně s krví kozlů a telat, ale jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupění... Proto je Kristus prostředníkem nové smlouvy, aby ti, kdo jsou od Boha povoláni, přijali věčné dědictví, které jim bylo zaslíbeno – neboť jeho smrt přinesla vykoupění z hříchů, spáchaných za první smlouvy.“<sup>469</sup>

<sup>463</sup> Exodus 21:1–6; Leviticus 25:8–10, 41–42; Deuteronomium 15:1–6, 12–15. Rušení dluhů se také objevuje v Chamurappiho zákoníku (§ 117). Viz Horsley, *Covenant Economics*, 45.

<sup>464</sup> Ježíšovo první veřejné vystoupení v synagoze proto právě na tuto symboliku odpuštění dluhů navazuje: „Podali mu knihu proroka Izaiáše; otevřel ji a našel místo, kde je psáno: „Duch Hospodinův jest nade mnou; proto mne pomazal, abych přinesl chudým radostnou zvěst; poslal mne, abych vyhlásil zajatcům propuštění a slepým navrácení zraku, abych propustil zdeptané na svobodu, abych vyhlásil léto milosti Hospodinovy.““ Lukáš 4:17–19.

<sup>465</sup> 1. Korintským 7:23: „Bylo za vás zapláceno výkupné, nebuďte otroky lidí!“ Podobné prvky vidíme také ve Starém zákoně – klasický příklad vykoupění z otroctví je v Levitiku 25:48: „... ač se prodal, bude mít právo se vykoupit. Někdo z jeho bratrů dá za něj výkupné.“ Nebo 2. Samuelova 7:23: „Kdo je jako tvůj lid, jako Izrael, jediný pronárod na zemi, ježž si Bůh přišel vykoupit jako *svůj* lid, a *tak* si učinil jméno! Vykonal jsi pro něj veliké a hrozné věci, pro svou zemi, před svým lidem, který sis vykoupil z Egypta, z pronárodů, z jeho bohů.“ Nebo Žalmy 107:2: „Tak ať řeknou ti, kdo byli Hospodinem vykoupeni, ti, které vykoupil z rukou protivníka.“ Nebo Žalmy 111:9: „Seslal svému lidu vykoupění.“

<sup>466</sup> Marek 10:42–45. „Výkupné“ odkazuje k smluvnímu mechanismu, podle kterého mohli být ti, kteří upadli do dlužního otroctví, vykoupeni (viz Leviticus 25:25–28, 47–55). Viz Horsley, *Covenant Economics*, 123.

<sup>467</sup> Efezským 1:7.

<sup>468</sup> Koloským 1:14.

<sup>469</sup> Židům 9:12–15.

## VYKOUPENÍ DLUHŮ DNES

Zdá-li se tento princip vzdálený či těžko pochopitelný, stačí si vzpomenout na nedávné vykupování dluhů bank a velkých společností v krizových letech 2008 a 2009.

Naše společnost paradoxně nemůže fungovat bez tohoto nespravedlivého odpouštění dluhů. Odjakživa jsme praktikovali nespravedlivé odpouštění dluhů a nečestné zacházení. Bylo by takřka nemožné představit si finanční armagedon, který by nastal v případě, že by státy nevykoupily banky a některé velké společnosti. Takovéto chování jde samozřejmě proti zdravému rozumu a základní poctivosti. Porušili jsme také mnoho pravidel hospodářské soutěže, na kterých je založen náš kapitalismus. (Zdá se, že principy spravedlnosti a kapitalismu – tedy osobní zodpovědnosti za své činy – kolabují v těch nejdůležitějších situacích, jako je bankrot závažných a velkých oblastí.) Jak to, že ty nejzadluženější státy, banky a společnosti (největší „hříšníci“?), které v soutěži příliš neuspěly, dostaly nejvyšší výkupné? Jak vidíme, principy, které mnohokrát používá Ježíš ve svých podobenstvích a které se nám zdají duchovní a v praktickém světě absurdní, jsou (alespoň v časech krize) běžné dodnes.<sup>470</sup> Jistěže to není spravedlivé, jde však o nezbytný krok k záchraně nejen těch určitých společností, které jsou vysoce zadlužené a mají potíže, ale také všech těch, kteří by byli jejich pádem ohroženi.

## DAR, DAROVÁNÍ A TRANS-AKCE

Dar patří v ekonomické teorii mezi anomálie, které se špatně vysvětlují s existující modelovou výbavou. Přitom koncept daru (který nemůžeme splatit) je základním principem křesťanského pojetí Boží spásy. „Milostí tedy jste spaseni skrze víru. Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit.“<sup>471</sup> Boží vykoupení je zdarma, nelze za něj platit ani skutky, zásluhami či dobrým chováním, etikou a už vůbec ne penězi. Zde prostě neexistuje spravedlivá směna, je to dar.

Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří. Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykopením v Kristu Ježíši.<sup>472</sup>

<sup>470</sup> Například dělníci na vinici v Ježíšově podobenství o Božím království, kteří pracovali málo, dostávají stejnou mzdu jako ti, kteří pracovali hodně (Matouš 20:1–16). Podobných podobenství o nespravedlnosti je v Novém zákoně hodně.

<sup>471</sup> Efezským 2:8–9.

<sup>472</sup> Římanům 3:22–24.

A dále: „Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízni, dám napít *zadarmo* z pramene vody živé.“<sup>473</sup> Ačkoli je to z etymologie slova paradoxní, ve věcech trans-cendentálních (*trans-scandere*, převyšování, šplhání, vstup za) není možná klasická peněžní trans-akce (tedy nad- nebo mezi-akce).<sup>474</sup> *Transcendentno* nelze koupit, to se musí darovat.

Nedlouho po ustavení první církve se dokonce objevil jeden člověk, který si chtěl dary koupit a platit v penězích. Reakci apoštolů asi bylo možné čekat: „Petr mu odpověděl: ‚Tvé peníze ať jsou zatraceny i s tebou: myslil sis, že se Boží dar dá získat za peníze!‘“<sup>475</sup> Pojdme se na chvíli zastavit u ekonomického pohledu na dar a na věci či oblasti, které jsou *mimo cenu*.

Vzájemný či reciproční dar je mnohem hlubším a starším způsobem trans-akce než nákup a prodej s jasnou a přesnou cenou. Po mnoho generací lidské existence věci prostě neměly cenu (to neznamená, že neměly hodnotu!), lidé se obešli i bez ní. Lidé si kdysi věci recipročně dávali nebo žili v komunitě, kde se směňovalo – i když běžnější byl první příklad. Prvotní bez-peněžní společenská zřízení byla takzvanými *gift economies*, tedy společnostmi daru.<sup>476</sup> Pokud se peněžní směna za cenu přeci jen vyskytla, bylo tomu tak většinou mezi úplnými cizinci či potenciálními nepřáteli.<sup>477</sup> Je dobré si uvědomit, že i dnes jsou peníze určeny pro kontakt ve velké společnosti, starší a menší společnosti ve vztazích mezi sebou peníze tolik nepotřebovaly a nepotřebují (například rodina, přátelé atd.).<sup>478</sup>

Fenomén daru je mezi ekonomy dodnes velice diskutovaným a kontroverzním tématem. Proč si lidé dávají dary? Formou dobrovolného obdarování je třeba spropitné v restauracích nebo při jiných příležitostech (třeba taxi).<sup>479</sup> Proč dávat nepovinné spropitné v motelu v cizí zemi, kam se jistě nikdy nevrátíme?<sup>480</sup>

Hlavní charakteristikou daru je, že nemá přesnou, explicitní cenu. Má mít jistě hodnotu, ale nikoli cenu. Dar může být reciproční a vzájemný

<sup>473</sup> Zjevení Janovo 21:6 (zvýraznění je autorovo).

<sup>474</sup> Z latinské předložky *trans* (přes, naproti, za). Prefix *trans-* znamená přes, skrz, za nebo na druhé straně, mimo.

<sup>475</sup> Skutky apoštolů 8:20.

<sup>476</sup> Pojem ze společenských věd. Označuje společnost, ve které jsou cenné statky či služby rozdělovány bez výslovné odměny (neexistuje zde tedy *praxe něco za něco*).

<sup>477</sup> Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value*, 154. Viz také Cheal, *The Gift Economy*.

<sup>478</sup> Český filozof Jan Sokol rád dodává, že jeho babička potřebovala peníze jen několikrát ročně, a to na nákup soli.

<sup>479</sup> Je vůbec zajímavé sledovat, které oblasti v kterých kulturách se staly hájemstvím spropitného. V restauraci se dává, v obchodě s obsluhou nikoli. Taxikářům se dává, řidičům autobusu nikoli. V Čechách se dává opravářům, v Americe se nedává uklízečkám nebo uklízečům...

<sup>480</sup> O spropitném se hodně debatuje nejen mezi ekonomy. Jednu z nejzajímavějších diskusí na toto téma lze nalézt v úvodu filmu *Gauner* od Quentina Tarantina.

(a často bývá), ale směnná hodnota bude vždy nepřesná, nejasná, rozostřená (nesměňujeme stejné za stejné). V křesťanství darujeme důvěru a víru (mnozí ji také považují za „Boží dar“) a těm, kteří dar přijmou, daruje Bůh spásu. Dar se nesmlouvá, neexistuje na něj možnost slevy. Oproti tomu obchod má jasnou a na halěr *přesnou* cenu, na které se obě strany shodnou. Musíme si uvědomit, že stanovování přesné ceny musela být bez existence velkého a funkčního trhu (který cenu neosobně „diktuje“) dost složitá a koneckonců i citlivá záležitost. S tímto problémem ostatně bojoval ještě Tomáš Akvinský (a současně antimonopolní úřady, které také často hlídají nebo stanovují ceny v situaci, kdy trh nefunguje správně). I současné „spekulativní bubliny“ jsou významným, nicméně pomyslným odpoutáním ceny od hodnoty (a po jisté době dojde k splasknutí, tedy návratu ceny k pomyslné představě hodnoty). Dodnes se při všemožných marketingových akcích dávají dary, tedy „věci zdarma“ – ať jsou to plyšová medvídci na čerpacích stanicích, 10 % kečupu navíc nebo „dva za cenu jednoho“. I to lze považovat za moderní snahu či trik, jak zrušit *přesnou* cenu zboží v rámci konkurenčního boje. Je prostě mnoho oblastí, kde nechceme jednat přesně a efektivně.

Další zajímavostí je, že cenu často zakrýváme nebo ji tajíme. Tak třeba z darů pečlivě odstraňujeme cenovku, na účet z restaurace se smí dívat jen platící, v lepších restauracích se účet dokonce elegantně schovává do různých pouzder. V těch nejlepších restauracích prý zvaná osoba dostává menu, kde nejsou ceny vidět vůbec.<sup>481</sup> Máme zřejmě pocit, že ty nejcennější věci se mají dávat zadarmo, že by se neměly dát koupit.<sup>482</sup> Chceme tím ukázat, že právě to nejcennější v životě se nesmí prodávat či zpeněžovat? Odkud se v nás bere představa, že přesná reciprocita je v důležitých věcech nebo u blízkých osob nežádoucí. Tak třeba si všimněme, že v celé trilogii *Pána prstenů* se nic neprodává ani nenakupuje. Vše, co Společenstvo ke své cestě potřebuje, získává darem.<sup>483</sup> Přepečlivý (a s velkou oblibou do detailů zacházející) J. R. R. Tolkien nikde v *Pánovi prstenů* neuvádí měnu. Podobně tomu je ve většině starších povídek, pohádek nebo u mýtů a příběhů. Ani v *Eposu o Gilgamešovi* se nic nedozvídáme o penězích a nikdo zde nic ani jednou neprodává nebo nekupuje. Důležité věci se prostě darují, nalézají

<sup>481</sup> Všimněme si také dynamiky vzájemných darů v restauraci nebo baru. Lidé se zvou na večeře nebo na skleničky, ale kdybyste někomu chtěli udělat radost tím, že před něj položíte 150 korun, radost mu nebo jí tím vůbec neuděláte. Ale drink v hodnotě 150 korun odmítne z přátel málokdo, ač se *de facto* (z pohledu „číselné“ ekonomie) jedná o stejnou transakci.

<sup>482</sup> Krásně to vystihuje jedna starozákonní pasáž: „Vzhůru! Všichni, kdo žijíte, pojdte k vodám, i ten, kdo peníze nemá. Pojdte, kupujte a jezte, pojdte a kupujte bez peněz a bez placení víno a mléko!“ Izaiáš 55:1.

<sup>483</sup> Bassham, Bronson, *Pán prstenů a filozofie*. Jak upozorňuje Alison Milbanková ve studii „Můj milášek“ – Tolkienův fetišizovaný Prsten“, všechny věci jsou dary a nevyskytují se zde žádné peněžní transakce.

nebo kradou (například Prsten moci používá všechny tyto metody změny vlastníka, jen ne prodej).<sup>484</sup> Ačkoli jsou peníze pro fungování dnešní společnosti nezbytné, mezi blízkými často vytváříme situace, jako by peníze nebyly nebo alespoň nebyly důležité (proto to „zvaní na rundu“ nebo střídání se v placení v restauraci). Říkává se, že přátelé jsou lidé, kteří jsou si navzájem tolik dlužní, že zapomínají a již nepočítají. Naopak, kdyby vám přítel chtěl za pomoc platit, pravděpodobně by vás to urazilo. Odplata pozváním na večeři nebo protislužbou je přijatelná. Ale platba, která má přesnou cenu a je exaktní, nikoli. Marcel Mauss tvrdí, že vzájemné dávání darů je „jako znovuzrození dominantního motivu, který byl na dlouho zapomenut“ a je „návratem ke starému a základnímu“.<sup>485</sup> Někteří antropologové považují *gift economies* za nezbytnou či základní strukturu společnosti a tvrdí, že peníze či směna *quid pro quo* jsou pouhým sekundárním výtvořem.<sup>486</sup>

A skutečně, ty neobchodovatelné věci, které nelze směňovat (například přátelství), nelze získat žádným obchodem či výměnou (nemůžete si koupit skutečného přítele nebo hluboký vnitřní klid). Můžete ale koupit věci, které se zdají být blízko: proxy, zástupce. Můžete si koupit večeři v restauraci, a tím se snažit získat přátele, nebo chatu v horách a snažit se *tam* najít klid. Na tomto principu koneckonců fungují reklamy: ukážou vám cosi neobchodovatelného (klidný spánek, šťastně snídající rodinu, krásu) a nabídnou obchodovatelnou cestu, jak toho dosáhnout (drahou postel, nějaký druh cereálií, horskou chatu nebo šampon). A ač víme, že jde o iluzi a že v reklamách hrají herci a komparzisté, přesto začneme toužit po lepším polštáři (ten starý může za můj neklidný spánek), nových jogurtech a cereáliích (šťastně snídající rodina) a šamponu (byť modelka v reklamě takový šampon zřejmě nikdy nepoužila – a my to víme, přesto princip probuzení touhy funguje).

Ale zpět k ceně. Má pravdu český filozof Zdeněk Neubauer, který ve své nejnovější knize píše, že je cosi, v čem „cena je nesvatá“?<sup>487</sup> Významný německý sociolog Georg Simmel ve své eseji *O penězích* píše, že „peníze jsou ‚vulgární‘, protože jsou ekvivalentem pro cokoli. Vznešené je jen to, co je individuální; co je rovné mnohému, je rovné i tomu nejnižšímu a na roveň

<sup>484</sup> I když je poněkud sporné, zda osoby vlastní Prsten, nebo naopak. Třeba Glum: vlastnil on kdysi Prsten, nebo si ho Prsten našel a následně byl Glum vlastněn a ovládán Prstenem? Podobně se bojí Galadriel nebo Gandalf toho, že nebudou oni ovládat Prsten, ale Prsten bude ovládat je a přetvoří si je k obrazu svému. Nechce se tím říci, že nám Prsten prozrazuje extrémní obraz dvojsměrného vlastnictví? Nejen tedy my vlastníme věci, ale věci vlastní nás. Podobně též v knize Chucka Palahniuka a kultovním filmu Davida Finchera *Klub rváčů* říká Tyler Durden hlavní postavě filmu (která nemá jméno, a představuje tak obyčejného, průměrného Američana): „Věci, které vlastníš, nakonec vlastní tebe.“ (překlad autorův)

<sup>485</sup> Mauss, *The Gift*, 66, 67.

<sup>486</sup> Cheal, *The Gift Economy*, 2. Viz také Durkheim, *The Division of Labour*, 4–7; Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kingship* a Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*.

<sup>487</sup> Neubauer, *O čem je věda*, 145.

nejnižšího stahuje i to nejvyšší.<sup>488</sup> Peníze mají takovou zvláštní vlastnost, že pokud jsou postaveny do roviny příliš důležitého, vzbuzují tyto reakce. U těch nejdůležitějších věcí v životě (láska, přátelství, smysl života) nás dokonce urazí, pokud nás někdo obviní z kalkulu, prospěchářství nebo z toho, že tyto věci „děláme pro peníze“.

## EKONOMIE BOŽÍHO KRÁLOVSTVÍ

Kromě paradoxu daru, který si nemůžeme nikterak odpracovat, je Ježíšovo učení vůbec založeno na paradoxech, stejně jako mnohá jeho podobnoství.<sup>489</sup> To, že chudá vdova vhodí do sbírky dva haléře, považuje Ježíš za hodnotnější vklad než zlaté dary bohatých.<sup>490</sup> Kromě toho, že se zde projevuje citlivost k marginální (dis)utilitě, se zároveň bezděky přiznává legitimní role penězům. Křesťanství materiální stránku života respektuje, neopovrhne jí a Ježíš při otázce, zda se mají vůbec světské daně odvádět, pohlédne na podobiznu vyraženou na minci a odpovídá: „Co je císařovo, císaři.“<sup>491</sup> Je sice pravda, že Ježíš jednou vyhnal „prodavače dobytka, ovcí a holubů i penězoměnce“<sup>492</sup> z chrámu, ale jeho argumentace nebyla proti jejich zaměstnání (na to by vyhnání z chrámu asi nestačilo), ale proti tomu, že směšovali svaté s profánním.<sup>493</sup> On je totiž vyhnal z chrámu, ale dále je již nehnal.

Ježíš ovšem často varuje před dvojím vztahem k majetku – ten není jednosměrný, vedle něho existuje i vztah opačný. Příznačně zní biblické varo-

<sup>488</sup> Simmel, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, 16.

<sup>489</sup> Koneckonců i Ježíšův život: král se narodil ve chlévě (Lukáš, kapitola 2), odmítnou jej právě ti nejhrolivější „věřící“ jeho doby (Matouš 21:45–46), kamarádí se s výběřčími daní a jí s prostitutkami, jeho síla je demontována v slabosti a před vzkríšením je Bůh, tedy nejmocnější bytost na zemi, potupně přibit na dřevo spolu se zločinci. Za všechno citujeme jen několik pasáží, které tyto paradoxy vystihují: „Ježíš jim řekl: ‚Amen, pravím vám, že celníci a nevěstky předcházejí vás do Božího království. Přišel k vám Jan po cestě spravedlnosti, a vy jste mu neuvěřili. Ale celníci a nevěstky mu uvěřili. Vy jste to viděli, ale ani potom jste toho nelitovali a neuvěřili mu.‘“ (Matouš 21:31–32.) „Syn člověka musí být vydán do rukou hříšných lidí, být ukřižován a třetího dne vstát.“ (Lukáš 24:7.) „Původce života jste zabil.“ (Skutky 3:15.)

<sup>490</sup> Marek 12:42–44: „Přišla také jedna chudá vdova a vhodila dvě drobné mince, dohromady čtyřák. Zavolal své učedníky a řekl jim: ‚Amen, pravím vám, tato chudá vdova dala víc než všichni ostatní, kteří dávali do pokladnice. Všichni totiž dali ze svého nadbytku, ona však ze svého nedostatku: dala, co měla, všechno, z čeho měla být živa.‘“

<sup>491</sup> Matouš 22:17–22: „Pověz nám tedy, co myslíš: Je dovoleno dávat daň císaři, nebo ne? Ale Ježíš poznal jejich zlý úmysl a řekl: ‚Co mě pokoušíte, pokrytci? Ukažte mi peníz daně! Podali mu denár. On jim řekl: ‚Čí je tento obraz a nápis?‘ Odpověděli: ‚Císařův.‘ Tu jim řekl: ‚Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.‘“ Také viz Lukáš 20:2:5 „Řekl jim: Odevzdejte tedy to, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“

<sup>492</sup> Jan 2:14.

<sup>493</sup> „Udělal si z provazů bič a všechny z chrámu vyhnal, i s ovcemi a dobytkem, směnárníkům rozházal mince, stoly zpřevracel a prodavačům holubů poručil: ‚Pryč s tím odtud! Nedělejte z domu mého Otce tržiště!‘“ Jan 2:15–16. Není těž bez zajímavosti, že se jedná vlastně o druhý veřejný Ježíšův počín (po proměnění vody ve víno v Káně Galilejské), který Jan ve svém evangeliu zaznamenal.

vání: pozemské věci (věci chleba) jsou v pořádku, ale nemáme o ně pečovat příliš, příliš na nich lpět a příliš se o ně strachovat, protože v sobě obsahují past:

Neukládej poklady na zemi, kde je ničící mol a rez a kde je zloději vykopávají a kraudou. Ukládej poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekraudou. Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.<sup>494</sup>

Podobně bychom měli uvést i následující pasáž:

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? Pohledte 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 píď prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? A o oděv proč si děláte starosti? ... Hleďte 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.<sup>495</sup>

Je zajímavé, že tato slova hovoří k chudé i bohaté době se stejnou silou. I když (nebo právě když) toho máme příliš mnoho k oblečení (a problémem je si vybrat, nakoupit či objednat), dávají nám tato slova smysl, podobně jako dávají (nebo dávala) smysl společnosti chudé nebo společnosti, která *skutečně neměla nic na sebe*. Pasáž je zajímavé si přečíst znovu právě s tímto pohledem: že je namířena i do přebohaté společnosti, kterou netrápí problém nedostatku, ale problém přebytku. A v tomto přebytku se strachujeme o to, co budeme *jíst či pít* (není to příliš tučné, příliš sladké?) a co si *oblékáme* (co si dnes asi vezmu na sebe?).

Namísto je jistě také dodat následující známý citát: „Kořenem všeho toho zla je láska k penězům. Z touhy po nich někteří lidé zbloudili z cesty víry a způsobili si mnoho trápení.“<sup>496</sup> Význam věty je většinou chybně citován jako „peníze jsou kořenem veškerého zla“, což však není totéž, co říká původní text. Je to *láska* k penězům, která z obezřetnosti činí neřest. Možná, že další citát (taktéž od Pavla, ale na jiném místě, kde také užívá spojení *láska k penězům*) to vystihuje v lepším úhlu: „Nedejte se vést láskou k penězům; buďte spokojeni s tím, co máte.“<sup>497</sup> V podobenství o rozséváči se zdá, že „starosti, majetek a rozkoše“ jsou jednou z klíčových překážek, které nedovolují semenu víry přinést kýženou úrodu.<sup>498</sup>

<sup>494</sup> Matouš 6:19–21.

<sup>495</sup> Matouš 6:25–34.

<sup>496</sup> 1. Timoteovi 6:10.

<sup>497</sup> Židům 13:5.

<sup>498</sup> Lukáš 8:14.

## TEORIE HER: MILOVAT NEPŘÁTELE VERSUS OKO ZA OKO

Na celé téma je též možno pohlédnout z perspektivy teorie her. Ve známém vězňově dilematu volí dva vězni *svou* dominantní strategii, která maximalizuje očekávaný individuální užitek každého z jednotlivců, nikoliv však užitek celkový. Oba racionálně volí nekooperativní variantu, zajišťují si tím nakonec horší výsledek nejen pro celek, ale i pro sebe samotné. Samotný systém (charakter hry) nás „nutí“ ke kolektivně nežádoucím důsledkům. Barry Nalebuff, přední postava současné teorie her, si všímá, že jednání na základě křesťanské maximy „nedělej druhým, co nechceš, aby oni dělali tobě“ umí tento rozpor překlenout: „Kdyby bylo zlaté pravidlo [nedělej druhým, co nechceš, aby oni dělali tobě] skutečně uplatňováno, neexistovalo by žádné vězňovo dilema.“<sup>499</sup>

Po dlouhou dobu se v teorii her tvrdilo, že při strategii opakovaných simultánních her se vyplácí používat strategii *tit-for-tat*, tedy oplácet odvetná opatření při každém následujícím kroku (zub za zub). Pokud dva hráči hrají hru podvod-kooperace, vysoce efektivní strategií je odplácet podvodný tah podvodným tahem a naopak. Tedy, jednoduše řečeno, oplácet facku fackou, úsměv úsměvem a pohlazení pohlazením. Tato strategie byla považována za nejlepší od dob Axelrodova pokusu z roku 1980, kdy proti sobě hráli přední experti teorie her a Anatol Rapoport s metodou *zub za zub* opakovaně vítězil. 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), ale též trestat. Je to vlastně aplikace klíčového principu starozákonní odvetné spravedlnosti.

Teprve nedávno byla zjištěna strategie, která funguje ještě efektivněji. Ve světě nedokonalých informací a šumů jednoduše dochází k dezinterpretaci signálů a (často zbytečnému) zahájení odvetné strategie.<sup>500</sup> Tato strategie má navíc rekurzivní tendenci a bývá spojována se spirálovitým efektem klesání ke dnu. Nalebuff argumentuje, že *milosrdná* (tedy nikoli spravedlivě odvetná) strategie je nakonec efektivnější.

Stejně tak v dějinách východní civilizace bylo zprvu považováno za nejefektivnější strategii starozákonní pravidlo *oko za oko, zub za zub*.<sup>501</sup>

<sup>499</sup> Dixit, Nalebuff, *Thinking Strategically*, 106.

<sup>500</sup> Koneckonců velkým tématem Shakespearových her je takovéto malé počáteční nedorozumění, které se časem rozroste do obřích rozměrů. Jeho komedie pak končí tím, že se sobě všichni zasmějí, tragédie tím, že se povraždí.

<sup>501</sup> 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, spálenínu za spálenínu, modřinu za modřinu, jizvu za jizvu.“

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 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.<sup>502</sup>

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 ozvěny v čase. Zda tato vlnka zla postupně pomine, či zda naroste do devastující bouře, není zřejmé.<sup>503</sup> Oplácením zla jej násobíme, nesnižujeme. Oproti tomu v Nalebuffově *milosrdné* hře dochází k mnohem větší minimalizaci zla než ve strategii zub za zub – podobně, jak o tom mluvil kdysi Ježíš:

Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele 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?<sup>504</sup>

Křesťanství zároveň provedlo v této etické otázce velký převrat. Jak jsme ukázali v předchozích kapitolách, zlo může, ale nemusí nabývat morální podoby; některé zlo (spadnutí stromu na člověka) je zlé, ale není to zlo morální, za které by někdo měl nést vinu. V evangeliu je veškeré, i *reziduální zlo*, jež se zkrátka děje – ať vědomě či bezděky, morálně či mimo morálku – položeno na bedra Mesiáše, který je obětován za všechna zla světa. Vina se v těchto složitých systémech hledá jen obtížně, a právě proto Bůh v tomto smyslu není spravedlivý, protože *odpouští*. Je takříkajíc „kladně nespravedlivý“ podobně jako onen hospodář z Ježíšova podobenství, který vyplácí nespravedlivě vysoké mzdy dělníkům, ač nemusí.<sup>505</sup> Morální systémy, specializující se na rozpoznávání, hledání a oddělování viny a zla se v Novém zákoně jedním šmahem utopí milostí. Také proto není namístě český překlad Nový zákon, ale spíše Nová smlouva, jak se překládá v angličtině (*New Testament*). Nejde

<sup>502</sup>Matouš 5:38–42.

<sup>503</sup>Vtipný postřeh k tomuto tématu mají T. Pratchett a N. Gaiman v knize *Dobrá znamení*: starověká bohyně války, jedna z jezdců Apokalypsy, v současnosti vystupuje jako válečná zpravodajka a kauzalita se obrací. Války začínají tam, kam ona jede. Jeden trošičku překroucený rozhovor s jednou stranou, druhý opět mírně posunutý se stranou druhou a válka je na světě i mezi těmi, kteří spolu původně vycházeli dobře.

<sup>504</sup>Matouš 5:43–47. Viz také Dixit, Nalebuff, *Thinking Strategically*, 109.

<sup>505</sup>Matouš 20:1–16.

totiž o zákon jako takový (nemá zákonitosti), nýbrž spíše o *evangelium*, tedy dobrou zprávu, že Bůh dluhy, hříchy, naše *outgoing* zlo *nepočítá*,<sup>506</sup> protože odpouští, že je tedy Bůh *kladně nespravedlivý*, v náš prospěch nespravedlivý. V tom se zdá být poselství Nové smlouvy, nového ujednání.

## EKONOMIE DOBRA A ZLA V NOVÉM ZÁKONĚ

*Stop helping God across the road, like a little old lady.*

U2<sup>507</sup>

Vyplácí se (ekonomicky) dobro? Otázka, proč konat dobro (a zdali se to ekonomicky vyplácí), představovala pro židovské myšlení klíčový problém (jak jsme si ukázali); nicméně Nová smlouva ji z velké míry vyřešila. A to dvojnásobem.

Za prvé zavedením nového pojmu „Království Boží“, který judaismus příliš nezná a nepoužívá, křesťanství otevřelo doslova „nový prostor“, kde morální činy docházejí odplaty. Pozemský svět nemusí být spravedlivý (spravedliví zde mohou trpět, zatímco nespravedliví žít v přebytku a hojnosti), ale spravedlnosti se každému člověku dostane v přicházejícím království. Zatímco judaismus musí řešit problém spravedlivé odplaty *již na tomto světě*, křesťanství odsouvá spravedlnost na *onen* svět. Dobro a zlo (*outgoing*) tedy má ekonomickou logiku v tom, že dochází odplaty (*incoming*), ale až v nebi. Dobro se tedy vyplácí činit a zlo trpět, neboť spravedliví a nespravedliví dojdou odplaty v nebi... nebo pekle.

To je elegantní řešení, ale i ono má svou cenu – a tou cenou byl tento svět. Svět, který byl ve Starém zákoně světem dobrým a dějištěm dějin, se tedy trochu posouvá na druhou kolej. Svět se tak stává v očích mnoha křesťanských gnostiků nespravedlivý a z velké míry špatný, nevhodný, nemístný, podřadný a nebezpečný.

Snad odsud plyne novozákonní zdrženlivost, někdy až odpor k tomuto světu: „Což nevíte, že přátelství se světem je nepřátelství s Bohem? Kdo tedy chce být přítelem světa, stává se nepřítelem Božím.“<sup>508</sup> Neboť pouze ve světě veskrze špatném mohou spravedliví trpět a nespravedliví si užívat. Z tako-

<sup>506</sup> „Neboť v Kristu Bůh usmířil svět se sebou. *Nepočítá* lidem jejich provinění a nám uložil zvěstovat toto smíření.“ 2. Korintským 5:19. Tento princip byl znám již za dob Starého zákona, jak poukazuje Pavel: „Vždyť i David prohlašuje za blahoslaveného člověka, jemuž Bůh připočítává spravedlnost bez skutků: „Blaze těm, jimž jsou odpuštěny nepravosti a jejich hříchy přikryty. Blaze tomu, jemuž Hospodin *nepočítá* hřích.““ Římanům 4:6–8. A podobné nepočítání platí koneckonců obecně: „Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, *nepočítá* křivdy.“ 1. Korintským 13:5. (Veškerá zdůraznění jsou autorova.)

<sup>507</sup> U2, *Stand Up Comedy*. Volně přeloženo: Přestaň pomáhat Bohu přejít přes ulici, jako by byl nějakou ženou starou.

<sup>508</sup> Jakub 4:4.

vého světa zdá se nejrozumnější utéci. Pavel píše Filipským: „... smrt je pro mne zisk... Toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší.“<sup>509</sup> Koneckonců i personifikace zla získává konkrétnější a hrůznější podobu než ve Starém zákoně.<sup>510</sup> Ve Starém zákoně se Satan explicitně objevuje při čtyřech příležitostech<sup>511</sup> (počítáme-li hada v Genesis jako jeho symbol). Oproti tomu v Novém zákoně je skloňován skoro padesátkrát. Navíc se občas uvádí i jako „vládce tohoto světa“.<sup>512</sup>

V tomto smyslu tedy ekonomie dobra a zla *na tomto světě* nefunguje. Odměna spravedlivých není zde (viz příběh o Lazarovi), ale v nebi. Zejména z tohoto bodu pramení křesťanský odstup od světa. Svět se z tohoto pohledu jeví zlý, neférový, pomíjivý, nedůležitý; je jen doménou šalby a platonských stínů. Proto se studiem tohoto světa zbožný křesťan nezabývá, na místě je nabídka světa a poptávku těla co možná nejvíce ignorovat (stejně smýšlí i Augustin, tento trend v pozdějších fázích křesťanství zvrátí až Akvinský).

Druhý, mnohem hlubší způsob, jak Nový zákon vyřešil problém ekonomie dobra a zla, spočíval v úplném odbourání váhy dobra a zla, vzal zlu a smrti její osten. Místo účtování dobra a zla nabízí Spásu. Spása se stala nezaslouženým darem, který si nelze vysloužit dobrem ani zmařit zlem (jak jsme si ukázali výše). V tomto smyslu tak ekonomie dobra a zla přestala existovat.

<sup>509</sup> 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.

<sup>510</sup> „Satan ve Starém zákoně není symbolem padlé a zhoubné duše, naopak je služebníkem Hospodina, má božskou úlohu a své místo v nebeském zástupu. V obdobném příběhu Davidova sčítání Izraele (2. Samuelova 24:1, 1. Paralipomenon 21:1) je svedení Davida připisováno stejné Hospodinovi jako Satanovi... Uvedení Satana jako vzduřující síly světa se objevuje až v Novém zákoně.“ *International Standard Bible Encyclopedia*, <http://www.internationalstandardbible.com/S/satan.html>: heslo „Satan“.

<sup>511</sup> 1. Paralipomenon 21:1 „Proti Izraeli povstal Satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.“ (Mimochodem je zajímavé srovnání se stejným příběhem zachyceným v historicky starší druhé knize Samuelově 24:1, kde naopak „Hospodin znovu vzplanul proti Izraeli hněvem a podnítil Davida proti nim: ‚Jdi, sečti Izraele a Judu!‘“.) Dále pak Zachariáš 3:1–2: „Potom mi ukázal velekněze Jošuu, jak stojí před Hospodinovým poslem, a po pravici mu stál Satan, aby proti němu vnesl žalobu. Hospodin však Satanovi řekl: ‚Hospodin ti dává dŕtku, Satane, dŕtku ti dává Hospodin, který si vyvolil Jeruzalém. Což to není oharek vyrvaný z ohně?‘“ Několikrát se Satan ukazuje na počátku knihy Job (kapitoly 1 a 2). Čtvrtým případem, byť diskutovaným, je postava „plaza“ v zahradě Eden. Tento „had“ bývá často vydáván za Satana. Některé překlady pak překládají žalobce v Žalmu 109:6 jako Satana.

<sup>512</sup> Ježíš v Janovi 14:30 hovoří o Satanovi jako o vládci tohoto světa: „Již s vámi nebudu mnoho mluvit, neboť přichází vládce tohoto světa.“ Nebo Jan 12:31: „Nyní je soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vyvržen ven.“ A dále píše Pavel v Efezským 6:11–12: „Oblečte plnou Boží zbroj, abyste mohli odolat dábovým svodům. Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla.“

## BUDEŠ MILOVAT!

Na tomto místě by také bylo dobré připomenout, že po nás Starý i Nový zákon chce „milovat bližního svého jako sebe samého“. Podle Ježíše je tento zákon hned druhým za přikázáním milovat Boha a je největším přikázáním ze všech:<sup>513</sup> „Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého!“<sup>514</sup>

Toto přikázání je důležité i pro ekonomii, protože má co činit s regulací egoismu, sebe-lásky. Člověk by neměl mít neomezenou, ale ani nulovou sebelásku, ale jeho zájem o sebe by měl být tak velký, jaký cítí k bližním. Kdo hodně miluje, může hodně milovat i sebe. Mimochodem si všimněme, že obojí je láska. Egoismus bychom mohli snadno přeložit jako sebe-láska. Naše sebeláska by měla být stejná jako láska k bližním. Ani větší, ani menší.

Navíc by naše *outgoing* láska měla být nezávislá na chování druhé strany, tedy chování vůči nám (*incoming* dobro). Jinými slovy, Ježíš po nás chce, abychom milovali, ať se děje, co se děje. Ať nás druhá strana miluje nebo nenávidí, my bychom měli milovat bližního stejně jako sebe.

Na péči o sebe (obezřetnosti) není nic zlého, jen se z ní nesmí stát láska obsesivní. Obezřetnost dokonce patří mezi sedm ctností, jak poznamenává McCloskeyová: „Tomáš Akvinský v polovině třináctého století přiřkl výsadní postavení mezi sedmi ctnostmi Obezřetnosti – tedy v širokém slova smyslu poznání, kalkulu, obezřetnému sebezájmu a ‚racionalitě‘.“<sup>515</sup> Všimněme si ale, že obezřetnost není jedinou ctností, je pouze jednou ze sedmi, a na to bychom měli vždy pamatovat.

## NEZNIČITELNOST ZLA – PODOBENSTVÍ O PLEVELU

Zla se zle zbavuje. A snad to ani není úplně možné, či dokonce kýžené. I v Ráji musela existovat alespoň latentní možnost zla – ve Stromu poznání dobrého a zlého.<sup>516</sup> Možnost zla musí existovat. Tuto věc si křesťanství uvědomuje do důsledku; lidskou snahou zlo nevymýtíme. Když už jednou existuje, prorůstá dobrem jako všudypřítomný plevel. Proto lidstvo potřebuje

<sup>513</sup> „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly! Druhé je toto: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe!‘ Většího přikázání nad tato dvě není.“ (Marek 12:30–31.)

<sup>514</sup> Galatským 5:14. Dále pak: „Vždyť přikázání ‚nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš‘ a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.‘“ (Římanům 13:9.) Jakub jej dokonce označuje za *královský zákon*: „Jestliže tedy zachováte královský zákon, jak je napsán v Písmu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sám sebe,‘ dobře činite.“ (List Jakubův 2:8.)

<sup>515</sup> McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, 8.

<sup>516</sup> Genesis 2:9–17: „Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromovi žádoucimu na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého ... Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez.“

zástupnou obětí Kristovu; kdybychom byli schopni dosáhnout čistého dobra vlastní silou, Boží obětí by byla zbytečná. V tomto kontextu je zajímavé podobenství o plevelu v Matoušově evangeliu:

Předložil jim jiné podobenství: „S královstvím nebeským je to tak, jako když jeden člověk zasel 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 nezasel 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 plevele byste vyrvali z kořenů i pšenici. Nechte, ať spolu roste obojí až do žně; a v čas žně řeknu žencům: Seberte nejprve plevel a svažte jej do otýpek k spálení, ale pšenici shromážděte do mé stodoly.“<sup>517</sup>

Zla se nemůžeme zbavit zcela – má ve světě svou roli a je třeba jeho existenci strpět. Pokud bychom se pustili do vykořehování veškerého zla, poničili bychom mnoho dobrého obilí. Řečeno slovy Tomáše Akvinského „bylo-li by zabráněno všemu zlu, z vesmíru by se vytratila mnohá dobra“.<sup>518</sup>

Zdá se, že podobného názoru byl i Augustin: „Neboť On [Bůh] soudil, že je lépe přinášet dobré ze zlého než nedovolit zlu jeho existenci.“ A jinde píše: „Neboť kdyby nebylo dobré, aby zlo existovalo, pak by tomu všemocný Bůh nedovolil.“<sup>519</sup>

Parazitující plevel (zlo) má koneckonců smysl vytrhávat jen v kontextu pole, mimo pole (například na louce nebo na stráni) se plevel nevytrhává.

Podobenství o plevelu má ještě jeden rozměr: zřejmě bychom totiž ani nebyli schopni rozpoznat, co je „dobré símě“ a co plevel – dokud neodroste.<sup>520</sup> I naše abstraktně-morální systémy jsou nedokonalé, nemluvě o jejich převodu do praxe. Neexistuje jediná morální škola, která by dokázala být zcela konzistentní a obešla se bez protimluvů. Spadá vůbec do moci člověka rozsuzovat mezi dobrem a zlem („nesudte, abyste nebyli souzeni“)?<sup>521</sup> Toto

<sup>517</sup> Matouš 13:24–30.

<sup>518</sup> Akvinský, *Summa theologická* I, Q22, A2, R.O.2.: „... opatřující všeobecný dopouští, aby se přihodil nějaký nedostatek v nějakém zvláštním, aby se nepřekáželo dobru celku ... pokud nedostatek jednoho přechází v dobro druhého nebo také celého vesmíru; neboť porušení jednoho je zrozením druhého, jímž se zachovává druh. Ježto tedy Bůh jest všeobecným opatřujícím celého jsoucna, k jeho prozřetelnosti patří, aby dopouštěl, že jsou některé nedostatky v některých zvláštních věcech, aby se nepřekáželo dokonalému dobru celého vesmíru. Kdyby se totiž zabránilo všem zlům; mnohá dobra by chyběla vesmíru: neboť by nebylo života lva, kdyby nebylo zabíjení živočichů; ani by nebylo trpělivosti mučedníků, kdyby nebylo pronásledování tyranů.“

<sup>519</sup> Augustine, *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, 33, 110.

<sup>520</sup> Jsme vůbec bez zla schopni vnímat dobro? Vnímáme to, že nás nebolí zuby, dokud nás skutečně bolet nezačnou a posléze nepřestanou?

<sup>521</sup> Matouš 7:1, také Lukáš 6:37: „Nesudte, a nebudete souzeni; nezavrhuje, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno.“

podobnosti se mimochodem vyplňuje do dnešního dne, kdy lidstvo není schopno sestavit uspokojivý morální systém, ačkoliv se tomuto úkolu věnovaly nejlepší a nejtvrdivější mozky.

V našich očích jako by vězely trámy, skrze něž vidíme morální svět pokriveně – chyby vlastní nevnímáme a přitom jsme schopni brutálně vytahovat „třísku z očí našich bližních“.<sup>522</sup> Snažíme se vytvářet sofistikované morální systémy (jedním z nich byl například systém farizejů), kterými cedíme komára, ale polykáme velblouda.<sup>523</sup> Ježíš se koneckonců takovým umělým morálním systémům své doby vzpíral a posmíval se jim,<sup>524</sup> Ježíš po sobě nezanechal žádný morální vzoreček chování, systém morálních pravidel, která by šlo soudit ze zevnějšku, jen přikázání lásky. Ježíš zaujímá stanovisko, že vše dobré či zlé pochází z nitra člověka, z jeho vůle či srdce.<sup>525</sup> Pavel k tomu dodává další „nepravido“: „Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry.“<sup>526</sup> A ještě příměji: „Čistým je všechno čisté. Ale poskvrněným a nevěřícím nic není čisté. Jak jejich rozum, tak jejich svědomí jsou poskvrněny.“<sup>527</sup> A konečně vrchol ne-pravidel: „Všechno je mi dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá. Všechno je mi dovoleno – ano, ale ničím se nedám zotročit.“<sup>528</sup>

Ale zpět do zahrady Eden, kde se dle Bible zrodila schopnost rozpoznávat mezi dobrem a zlem. Z tohoto pohledu zůstane věčným paradoxem, že se všechny morální školy předhánějí v tom, která z nich lépe (roz)pozná rozdíl mezi dobrým a zlým.<sup>529</sup> Přitom dle Genesis byl pád člověka v zahradě Eden zapříčiněn právě touhou ochutnat plod ze Stromu *poznání* dobrého a zlého. Touha (roz)poznat dobro a zlo se tedy stala příčinou úpadku, přestože morální školy se právě skrze toto (roz)poznání (a následné dodržování) snaží (morálně) napravit člověka.

Ježíšova slova odsouvají morálku z oblasti činů do oblasti myslí a představ, tužeb, tedy touhy. Ke zlu není třeba nic vykonat, stačí toužit. K vykonání hříchu není nutno zabít, „stačí“ nenávidět.<sup>530</sup> Rozdíl mezi nenávisť

<sup>522</sup> Matouš 7:3–5.

<sup>523</sup> Matouš 23:24: „Slepí vůdcové, cedíte komára, ale velblouda spolknete!“

<sup>524</sup> Marek 2:27: „A řekl jim: ‚Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu. Proto je Syn člověka pánem i nad sobotou.‘“

<sup>525</sup> Payne, *Odkud zlo?*, 78.

<sup>526</sup> 1. Timoteovi 1:5.

<sup>527</sup> Titovi 1:15.

<sup>528</sup> 1. Korintským 6:12. Pavel totéž opakuje o čtyři kapitoly dále, v 1. Korintským 10:23: „Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá. ‚Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko přispívá ke společnému růstu.‘“

<sup>529</sup> Více viz Bonhoeffer, *Etika*.

<sup>530</sup> Matouš 5:21–22: „Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.‘ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude

a vraždou je často dán jen odvahou a příležitostí. Podobně i ostatní hříchy přesunul zvnějšku (vykonání) dovnitř (touha po zlu, záměr), jak je vidět z jeho kázání na hoře. Tím se stávají příkázání prakticky ještě těžšími, moralita hůře ovladatelnou (přesouvá se do nitra, do touhy, nespočívá v činech) a je téměř nemožné ji předat k vnějšímu lidskému po-souzení.

Nicméně klíčová zpráva křesťanského evangelia zní, že dobro ani zlo se už nepočítá. Jak píše apoštol Pavel: „Blaze tomu, jemuž Hospodin nepočítá hřích.“<sup>531</sup> Těm, kterým je odpuštěno, zlo již nebude počítáno. Šlo o velice radikální (praktické i filozofické) východisko z bludiště pravidel lidské morality. Kristus odčिňuje vinu, odplatu za ni, a tím proměňuje moralitu a ruší dosavadní představy o dobru a zlu. Kristus ruší ekonomii dobra a zla. Vztah k Bohu není podobný podvojnému účetnictví (typu má dáti – dal), ale lásce a svobodné radosti. Místo ní nabízí v náš prospěch nezaslouženou, nespravedlivou milost (pozitivně nespravedlivou), jež nás nespravedlivě obohacuje.<sup>532</sup>

## PRÁCE JAKO POŽEHNÁNÍ, PRÁCE JAKO PROKLETÍ

Jak se vyvíjela představa práce, jsme viděli u Hebrejů a Řeků. Člověk pracoval již v zahradě Eden, „aby ji obdělával a střežil“.<sup>533</sup> Eden nebyl místem zahálky, ale i ve stavu dokonalosti a blaženosti člověk pracoval.<sup>534</sup> Práce náleží k člověku jako prostředek pro plnější projevení, realizování se a koneckonců jako trvalý zdroj sebepoznání – poznání vlastních mezí a možností. Člověk tedy primárně nepracuje z nutnosti, ale z přirozenosti.<sup>535</sup> Nepříjemná práce („v potu tváře“) nastala až po pádu.

Podobně tomu bylo v řeckých příbězích o stvoření. Práce kdysi byla příjemná, ale tím, že Pandora, první žena, která byla stvořena jako trest, otevřela svou skříňku (přesněji nádobu), kromě všech možných zel vyšla ze skříňky i nepříjemnost práce – tíživá práce, kterou člověk do té doby neznal.<sup>536</sup> Jako by práce sama o sobě prokletá nebyla (existovala kdysi v blažené podobě), ale k její povaze přibylo utrpení. „Za to, co jsi udělal, bude

vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému peklu.“

<sup>531</sup> Římanům 4:8.

<sup>532</sup> Myšlenka, že všechno zlo je vykoupeno a člověk by se přitom stále měl chovat zodpovědně vůči Bohu, sobě i bližním právě *kvůli* lásce a vděku, je velice netriviální. V tomto smyslu snad lze lépe rozumět Augustinově „miluj a dělej, co chceš“. Diskuse o milosti a zákonu je pochopitelně hlubší a složitější. Tento spor řeší již Pavel například v dopise Římanům.

<sup>533</sup> „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil.“ Genesis 2:15.

<sup>534</sup> Více viz Akvinský, *Summa teologická* I, 0102, A3.

<sup>535</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, 097, A3, korpus.

<sup>536</sup> Viz Hesiodos, *Zrození bohů*, 571nn.

prokleta země a své plody ti vydá v potu tváře.<sup>537</sup> Jako by se řeklo: To, co bylo stvořeno, aby ti působilo radost a dodávalo smysl tvé existenci, ti nyní bude často protivné a bude tě to zmáhat. To, co tě mělo doplňovat, tě nyní bude umenšovat. Práce se ti může stát odcizením.

Toto pojetí výrazně doplňuje klasicky ekonomický pohled na práci, který implicitně předpokládá negativní užitek z práce již od první odpracované hodiny. Dnes považujeme práci za negativní užitek a spotřebu za užitek (člověk pracuje *jen proto, aby mohl konzumovat*). Přehlízíme ale hlubší, ontologický smysl práce, tedy fakt, že práce je člověku vlastní.

Ale zpět k Novému zákonu. Bible nevolá k životu bez manuální práce, na rozdíl od některých ideálů řeckých. Práce je dokonce povinností člověka: „Kdo nechce pracovat, ať nejí!“<sup>538</sup> Představu, že duchovní člověk by měl být prost vši lopoty a pozemského kvaltování, zastihuje jednoduchá skutečnost, že sám Ježíš Kristus přišel do Jeruzaléma coby vyučený tesař. Všichni jeho učedníci pracovali, ponejvíce jako rybáři (manuálně), ale třeba i jako výběřci daní (nemanuálně). Nikdo z nich se neživil coby filozofující intelektuál, jenž by trávil všechnen svůj čas meditacemi. Ani 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, aby nebyl ostatním na obtíž.<sup>539</sup> Kde leží rovnováha mezi fyzicky aktivním a kontemplativním životem? Nový ani Starý zákon mezi těmito dvěma oblastmi nevidí žádné *bud’–anebo*. Naopak: kdo chce žít zbožně, ať poctivě pracuje a vydělává na své živobytí, píše apoštol Pavel církvi v Tesalonice, kde začalo přibývat lidí, kteří pod rouškou různých duchovních důvodů odmítali manuální 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 nezahálěli 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! Teď 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 živili se vlastní prací. Vy však, bratří, neochabujte v dobrém jednání.

<sup>537</sup> Genesis 3:17.

<sup>538</sup> 2. Tesalonickým 3:10.

<sup>539</sup> Skutky apoštolů 18:1–4: „Potom odešel Pavel z Athén a přišel do Korintu. Tam se setkal s jedním Židem, který se jmenoval Akvila a pocházel z Pontu. Nedávno přišel se svou manželkou Priscillou z Itálie, protože císař Klaudius vydal rozkaz, aby všichni Židé opustili Řím. Pavel se s nimi sblížil, zůstal u nich a pracoval s nimi, poněvadž měli stejné řemeslo – dělali stany. Každou sobotu mluvil v synagoze a snažil se získat Židy i pohany.“

Neuposlechne-li někdo těchto slov, která vám pišeme, dejte mu znát, že k vám nepatří; tím bude zahanben.<sup>540</sup>

Na jiném místě apoštol Pavel opět zdůrazňuje, že ani on nežil z milodarů svých bližních, jakkoli se plně 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.“<sup>541</sup>

## SOUKROMÉ VLASTNICTVÍ: KDO VLASTNÍ ZEMI?

S prací je spojen i výdělek, který z ní plyne, tedy osobní vlastnictví. Platí soukromé vlastnictví vždy? V jistém extrémním smyslu, v dobách existenciální nouze, zpochybňuje křesťanství absolutní právo na soukromý majetek. Ačkoli je si Tomáš Akvinský vědom toho, jak blahodárný má soukromé vlastnictví vliv na společenský klid, dobrý řád a motivaci, činí jednu důležitou výjimku, co se týče práva na soukromé vlastnictví: „V případě nouze se stává vše společným vlastnictvím.“<sup>542</sup> Vychází z myšlenky, že od přírody 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, to nám zas dává svědectví o zaopatření, které Bůh na světě učinil pro Adama, pro Noema 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.<sup>543</sup>

Dokonce i představitel klasické ekonomie John Stuart Mill uvažuje v podobném kontextu: „Nikdo z lidí zemi nestvořil. Je to původní dědictví celé lidské rasy.“<sup>544</sup>

<sup>540</sup>2. Tesalonickým 3:6–14.

<sup>541</sup>Skutky apoštolů 20:33–35.

<sup>542</sup>Akvinský, *Summa teologická* IIa–IIae, O.66 A.7, korpus.

<sup>543</sup>Locke, *Two Treatises of Government*, 16.

<sup>544</sup>Mill, *Principles of Political Economy*, 142; více viz Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, 151, 285, 287.

Lidské právo ani instituce nemají nikdy překročit přirozený zákon.<sup>545</sup> Ani zákon soukromého vlastnictví nemůže být postaven nad člověka jako člena lidské společnosti. Jinými slovy, institut soukromého vlastnictví padá v okamžiku, kdy se jedná o lidský život.

Ačkoli na bohatství jako takovém nespátňuje Tomáš Akvinský nic špatného (ba naopak – Akvinský, jak si ještě ukážeme, výrazně zpochybňuje tradiční sklony k asketismu), nelze si je představit v podmínkách extrémního nedostatku bližních (jeho pohled na společnost jako na společnost bližních mu tento pohled víceméně předurčuje). Na druhé straně si uvědomuje, že strádajících je mnoho a není možné saturovat všechny z nich. „Jestliže však nutnost je tak tísnivá a zřejmá, že je jasné, že náhlé nutnosti se musí pomoci z věcí pohotových ... tu dovoleně může každý z věcí cizích pomoci své nutnosti, buď zjevně, nebo tajně odňatých. A nemá to vlastního rázu krádeže nebo loupeže.“<sup>546</sup> Tato extrémní potřeba snižuje nebo naprosto odstraňuje závažnost hříchu.<sup>547</sup> Myšlenku opakuje v traktátu *First Treatise on Civil Government* i politický filozof John Locke, známý obhájce (téměř absolutních) majetkových práv.<sup>548</sup>

Bohatí mají být připraveni rozdělit se s jinými v případě potřeby.<sup>549</sup> Jako příklad uvádí Akvinský 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 lidi navykat si být připraveni dávat ze svého vlastnictví druhým“.<sup>550</sup>

V podobném duchu se nese i již zmiňované ustanovení o paběrkování. Bohatý měl povinnost neposílat druhou výpravu ženců, kteří by dosbírali zbytky po první skupině.<sup>551</sup> Vše, co na poli zbylo, patřilo chudým, vdovám a sirotkům.<sup>552</sup> Kdokoli četl Starý zákon, musel si všimnout, jak často text

<sup>545</sup> „Odpovídám: Musí se říci, že to, co je lidského práva, nemůže býtí újmou práva přirozeného nebo práva božského.“ Akvinský, *Summa teologická* IIa–IIae, O.66 A.7, korpus.

<sup>546</sup> Ibid.

<sup>547</sup> Ibid., A.6 R.O.1.

<sup>548</sup> Locke, *Two Treatises of Government*, kap. 4, část 42. Sekundární literatura viz Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, především 73.

<sup>549</sup> „Jiné pak, co přísluší člověku ve vnějších věcech, jest užívání jich. A vzhledem k tomu nemá člověk míti vnější věci za vlastní, nýbrž za společné, aby totiž snadno se o ně dělil v nutnosti druhých. Pročež praví Apoštol, I. Tim. posl.: „Bohatým tohoto světa příkazuj snadno udělovati a rozdávatí ze statků.“ Akvinský, *Summa teologická* II–IIae, O.66, A.2, korpus.

<sup>550</sup> „A proto zamýšlel zákon navyknout lidí, aby si snadno vyměňovali svá dobra.“ Ibid., O.105, A2 R.O.1.

<sup>551</sup> „Když vejdeš do vinice svého bližního, smíš se najíst hroznů dosyta podle libosti, ale nebudeš nic dávat do nádoby.“ (Deuteronomium 23:24–26.)

<sup>552</sup> „Až budete ve své zemi sklízet obilí, nepožneš své pole až do samého kraje a nebudeš paběrkovat, co zbylo

ukládá speciální nařízení, která chránila sociálně nejslabší lidi – vdovy, sirotky a cizince.

## MALÁ LÁSKA: KOMUNITARISMUS, CHARITA A SOLIDARITA

Z ekonomického pohledu nemůžeme nezmínit skutečnost, že prvotní církev žila v očekávání brzkého konce věků v jakési komuně, která fungovala na bázi společného vlastnictví:

Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné. Prodávali svůj majetek a rozdělovali všem podle toho, jak kdo potřeboval ... Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné ... Nikdo mezi nimi netrpěl nouzí, neboť ti, kteří měli pole nebo domy, prodávali je a peníze, které utržili, skládali apoštolům k nohám. Z toho se rozdávalo každému, jak potřeboval.<sup>553</sup>

Později se podobný způsob vlastnictví přesouvá do klášterů a občas i dočasně do křesťanských měst (například český Tábor během husitských válek). Jak se z představy dobrovolného a hluboce religiózního komunitarismu stal ateistický komunismus, je otázka sama pro sebe. Každopádně komunisté za tuto představu vděčí právě křesťanství. Nicméně, jak je vidět z dějin, marxistická komunistická vize nebyla schopna nabídnout funkční alternativu kapitalismu.

Podobné zprávy o komunitarismu známe též z četných odvolání na „dům Priscilly a Akvily“.<sup>554</sup> První generace křesťanů chtěla vytvořit „alternativní společnost, která se chtěla oddělit od dominantní vládnoucí společnosti, jak jen to bylo možné“.<sup>555</sup> Tato místní shromáždění<sup>556</sup> slavila večeri Páně<sup>557</sup> a sbírala peníze pro chudé.<sup>558</sup>

*Charitas* znamená latinsky láska. V Novém zákoně se používá několik slov místo dnešního jednoho: řecké *agapé* (božská láska) se odlišovalo od *erós* (sexuální láska, vzplanutí, přitažlivost), *stergein* (rodinná láska) a *filia* (přátelská láska).<sup>559</sup> *Charitas* byla jakási společenská láska, soucitění. Skoro by se chtělo říci „malá láska“. Podobně jako ve fyzice známe několik druhů sil, z nichž gravitační síla je nejslabší (ve srovnání s ostatními silami

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.)

<sup>553</sup> Skutky apoštolů 2:44–4:35.

<sup>554</sup> 1. Korinským 16:19; Římanům 16:5.

<sup>555</sup> Horsley, *Covenant Economics*, 140.

<sup>556</sup> *Ibid.*, 144. Zdá se, že právě tato místní shromáždění navštěvoval Pavel na svých cestách a psal jim dopisy.

<sup>557</sup> 1. Korinským 14:23; Římanům 16:23.

<sup>558</sup> Galatským 2:1–10; Skutky 15:6–41.

<sup>559</sup> Více viz Lewis, *Čtyři lásky* nebo McCloskey, *The Bourgeois Virtues*, srovnej s Lewis, *Letters of C. S. Lewis*, 225.

skoro nepostřehnutelná), nicméně působí na velké vzdálenosti. Gravitace je tedy podobná charitě v tom, že jde o slabou lásku, v porovnání s ostatními (prudkými a na jednoho nebo pár lidí koncentrovanými) láskami jen těžko postřehnutelnou. Ale stejně jako gravitační síla drží i charitas pohromadě velké celky, v našem případě společnosti.

Přestože ty nejstarší charitativní či solidární zvyky nebo pravidla známe již ze Starého zákona,<sup>560</sup> Nový zákon je dále rozšiřuje. „Přebytky, které člověk nepotřeboval, měl rozdat jako almužnu, nikoli je skladovat jako poklady.“<sup>561</sup> A v některých případech jde Nový zákon ještě dále: „Prodejte, co máte, a rozdejte to,“ říká Ježíš svým následovníkům, když je volá: „Hledejte království nebeské a to ostatní vám bude přidáno.“<sup>562</sup>

Nicméně přerozdělování by mělo být činěno z dobré vůle a dobrovolně. Svátý Pavel píše: „Vždyť kdo skoupě rozsévá, bude také skoupě sklízet, a kdo štědrě rozsévá, bude také štědrě sklízet. Každý ať dává podle toho, jak se ve svém srdci předem rozhodl, ne s nechutí ani z donucení; vždyť ‚radostného dárce miluje Bůh‘.“<sup>563</sup>

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.“<sup>564</sup>

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

<sup>560</sup> Podle Lowryho „dřívější návrhy konceptu sociální či ekonomické spravedlnosti pocházejí ze starozákonní knihy Nehemiášovy 5:5“. (Lowry, Gordon, *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, 5.) Biblický citát zní (Nehemiáš 5:1–8): „Strhl se pak veliký křik lidu, zvláště žen, proti jejich bratřím Judejcům. Jedni říkali: ‚Je nás mnoho s našimi syny a dcerami, musíme shánět obilí, abychom měli co jíst a zůstali naživu.‘ Jiní říkali: ‚Svá pole, vinice a domy dáváme do zástavy, abychom sehnali obilí v tom hladu.‘ Jiní opět říkali: ‚Museli jsme si vypůjčit na svá pole a vinice peníze na daň pro krále. A přece jsme se svými bratry jedno tělo, naše děti jsou jako jejich děti. Jenže my musíme své syny a dcery prodávat do otroctví, některé z našich dcer se již otrokyněmi staly, a nemůžeme nic proti tomu dělat. Naše pole a vinice patří jiným.‘ Když jsem slyšel jejich křik a tato slova, vzplanul jsem hněvem. Rozhodl jsem se, že proti šlechticům a představenstvu povedu při. Vytkl jsem jim: ‚Půjčujete svým bratřím na lichvářský úrok,‘ a svolal jsem proti nim velké shromáždění. Řekl jsem jim: ‚My jsme vykoupeni, pokud nám bylo možno, své bratry Judejce, prodané pohanům. Naproti tomu vy své bratry prodáváte, aby byli prodáváni nám.‘ Zmlkli a nenašli slov.“

<sup>561</sup> Horsley, *Covenant Economics*, 155.

<sup>562</sup> Lukáš 12:31–33.

<sup>563</sup> *Ibid.*, 8:11–15.

<sup>564</sup> 2. Korintským 9:6–7.

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.<sup>565</sup>

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. Nyní se pojďme v rychlosti podívat na vývoj ekonomického ducha v pozdější, převážně křesťanské Evropě.

## AUGUSTINŮV ASKETISMUS A AKVINSKÉHO ZEMITOST

Mezi klíčovými osobnostmi, které určovaly podobu křesťanské Evropy a posouvaly její vývoj, figurovali Augustin a Tomáš Akvinský. 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 snad hlavní obsah Ježíšova evangelia tvořila mnohokrát opakovaná zpráva, že „Boží království je zde“,<sup>566</sup> tedy v jistém smyslu již přítomno v tomto hmotném světě, jako by bylo neustále přicházející, prolamující se do tohoto světa.<sup>567</sup>

Augustin navazuje na platonismus<sup>568</sup> a ve stávajícím světě vidí spíše pouhý přelud, hru stínů, které jen vyprávějí o *skutečně existujícím* světě – viditelné pro něj nepředstavuje realitu (což se v mnohém podobá občasným extrémům racionalistického pojetí světa, který nadřazuje abstrakci nad konkrétní). Nejedná se přímo o dualismus ducha a těla, ale přesto Augustin chápal tělo jako „závaží duše“.<sup>569</sup> Samo toto pojetí znamenalo, že ekonomii

<sup>565</sup> 1. Korintským 16:1–3.

<sup>566</sup> „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangelium.“ (Marek 1:15.) Představa Božího království je zvláštní, těžko identifikovatelná: „Ani se nedá říci: ‚Hle, je tu‘ nebo ‚je tam‘! Vždyť království Boží je mezi vámi!“ (Lukáš 17:21.) Hezky to vystihuje apokryfní evangelium podle Tomáše: „Ježíš řekl: Když ti, co vás vedou, vám řeknou: ‚Pohleďte, království je v nebi,‘ tak tam budou ptáci nebeští před vámi. Když vám řeknou: ‚Je v moři,‘ předejdou vás ryby. Uvnitř ve vás je království a vně vás.“ (třetí věta)

<sup>567</sup> Příchod Božího království snad nejlépe vystihuje C. S. Lewis: „Nyní jsme na konci světa, na špatné straně dveří. Rozeznáváme jasnost a čistotu významu, ale to nás neučiní svěžími a čistými. Nemůžeme se mísit s takovou nádherou. Mezi listy Nového zákona však ševelí zvěsti, že tomu tak nebude navěky. Jednoho dne, až si to Bůh bude přát, nám bude dovoleno vstoupit.“ (Lewis, *The Weight of Glory*, 16–17.)

<sup>568</sup> Konkrétně např. v knize *Vyznání*, kniha VII.

<sup>569</sup> *O Boží obci*, 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 závaží 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 platonského a plotinovského dualismu těla a duše, ve kterém tělo nemá jiné než negativní konotace. Podrobnější a jemnější rozlišení lze nalézt v Augustinově *Výkladu k Žalmu 142*, osmému verši. Podrobněji viz například Sipe, „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine“.

se mnoho významu nepřisuzovalo. Z ekonomického hlediska pro nás bude zajímavé sledovat pozdějšího velikána Tomáše Akvinského, který obrátil pozornost od augustiniánské niternosti ke zkoumání externího světa.

Aristotelovy spisy, které zaměřovaly pozornost spíše k vnějšímu světu, byly v Evropě objeveny až v době sv. Tomáše. Na konci vrcholného středověku se na Aristotela stále častěji pohlíželo jako na hrozbu pro augustinsky orientované křesťanství. Tomáš se pozemských témat v aristotelické interpretaci nejenže neštítil, ale přičinil se, aby se pomalu začalo dostávat „i světským věcem laskavého povšimnutí“.<sup>570</sup> Podobně jako Augustin zapojil myšlenky platonismu do křesťanství, činí totéž Tomáš Akvinský s myšlenkami Aristotelovými (ve svých spisech se na Aristotela odvolává téměř neustále – navíc coby na Filozofa s velkým F).<sup>571</sup> Jedním z hlavních přínosů Tomáše Akvinského bylo postavení alternativy augustinskému novoplatonismu, který dominantně podpíral učení západní církve po tisíc let.<sup>572</sup> „Pokřtěním“ Aristotela vytvořil Tomáš systém, který pohlížel na stvořený svět výrazně přátelštějším okem. Jedna z dobových výtek vůči Tomáši Akvinskému, která tento moment nevědomky, ale velice výstižně vyjadřuje, zněla: „Osobuje si božskou moudrost, ačkoliv se mnohem lépe vyzná ve světských věcech.“<sup>573</sup>

## TOMÁŠOVA OSLAVA REALITY

Novoplatonské myšlení má v oblibě představu vzestupu k Božímu *neměnnému* bytí přes stupňovitou hierarchii, seřazenou víceméně podle svázanosti s hmotou. Tomáš Akvinský ale uvažuje jinak: „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*.“<sup>574</sup> Tomáš nás učí chovat neuvěřitelný respekt ke *všemu* stvořenému; stavět se kladně ke všemu, co existuje. Řečeno slovy Tomáše Akvinského: „Dlužno nazvat samo bytí dob-

<sup>570</sup> Falckenberg, Drake, *Dějiny novověké filosofie*, 11.

<sup>571</sup> 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 jeho současníka Siegera z Brabantu, který se nechal 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 Aristotelovy chybné argumentace a v některých otázkách se přidržuje názoru Augustina nebo novoplatonika Dionýsa Areopagity.

<sup>572</sup> „Pravda je ta, že historická církev byla na počátku platonská, až příliš platonská.“ Chesterton, *Svatý Tomáš Akvinský*, 38.

<sup>573</sup> Pieper, *Tomáš Akvinský*, 110.

<sup>574</sup> *Ibid.*, 128.

rem.<sup>575</sup> Bůh je ve všech věcech.<sup>576</sup> Z ontologického hlediska chápal Tomáš Akvinský hmotný svět jako naprosto *reálný*, tento svět pro něj nebyl jen přeludem, stínem, pastí, testovacím polem zla, nedokonalým předskokanem světa skutečného – jak by se snad dalo najít u extrémních platoniků a augustiniánů. Tomášovi se jevílo naprosto smysluplným řešit problémy tohoto světa.<sup>577</sup> Tomáš Akvinský šel v kladném postoji k hmotě dokonce dál než Aristoteles. Aristoteles tvrdil, že svět byl Bohem zformován z *pre-existující* hmoty, která nepředstavovala subjekt Božího stvoření, ale materii, z níž Bůh jednotliviny pouze zformoval. Tomáš, zcela v souladu s učením judaismu, zůstává přesvědčen, že i tuto „prahmotu“ stvořil Bůh a že i ona je dílem *dobrého* Božího stvoření.<sup>578</sup> „Neboť všechno, co Bůh stvořil, je dobré.“<sup>579</sup> Akvinský kontruje Augustinovu tvrzení „aby duše mohla být šťastná, musí být oddělena od všeho tělesného“<sup>580</sup> myšlenkou, že duše odloučená od těla se nepodobá Bohu o nic více než duše v těle. Tělesnost tedy nemá být negativní, Tomáš ji hájí.

Tato nenápadně vyhlížející otázka má nedozírné 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 tento svět představují dobro – má tedy cenu se jimi zabývat, vylepšovat je. Dnes jsme, zdá se, v poněkud jiném extrému, vládne tu přílišná péče o externí a zanedbávání péče o duši (jak píše snad nejvýznamnější český filozof dvacátého století Jan Patočka). Doba před Tomášem pak byla vychýlena přesně opačným směrem. Tento obrat o sto osmdesát stupňů je zajímavý, protože obou extrémů je dobré se vyvarovat. Jak píše Tomášův životopisec Chesterton, „Bůh stvořil člověka tak, že je schopen vejít ve styk se skutečností, a co Bůh spojil, člověk nerozlučuj“.<sup>581</sup> V podání Tomáše Akvinského přihlížíme něčemu, co by se dalo nazvat požehnaním a emancipací dnes běžného vnímání ekonomického chování.

<sup>575</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům* III, 0,7, část třetí. Celá Akvinského logika vypadá takto: „Z toho však vychází najevo, že žádná bytost není o sobě zlá. Vždyť zlo, jak bylo uvedeno, není nic jiného než zbavenost toho, co kdo je a co má mít; tak se přeče u všeho užívá tohoto jména zlo. Avšak zbavenost není nějaká bytost, nýbrž upření něčeho v podstatě. Zlo tedy není nějaká bytost ve věcech. Dále: všechno má být dle své bytnosti. Pokud ale má být, tedy má nějaké dobro; neboť je-li dobro to, po čem všechno touží, dlužno nazývat samo být dobrem, pokud si všechno žádá být. Podle toho je tedy dobrem vše, co má bytnost. Avšak dobro je protivou zla. Nic tedy není zlé proto, že má bytnost. Žádná bytnost tedy není zlá ... Žádná věc tedy ve své bytnosti není zlá ... Každé jsoucno však jednáním sleduje dobro, jak bylo prokázáno (kap. 3). Tedy žádné jsoucno jako takové není zlé.“

<sup>576</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, 08, A1, korpus.

<sup>577</sup> Novak, *Duch demokratického kapitalismu*, 18.

<sup>578</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, 044, A2, korpus.

<sup>579</sup> 1. Timoteovi 4:4.

<sup>580</sup> Augustinův názor citovaný v *Summě teologické*, Ia–IIae, 04, A6, korpus. Původně citát z Augustinova *O Boží obci*, XXII, 26.

<sup>581</sup> Chesterton, *Svatý Tomáš Akvinský*, 102.

## PŘEDOBRAZY NEVIDITELNÉ RUKY

Co tedy s existujícím zlem ve společnosti? Je nutné je důsledně trestat a vymycovat omezováním a zákony?

Thomas Hobbes, pro mnohé největší politický filozof novověku, nabízí řešení. Člověk se podle Hobbese rodí nakažený zlem, 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.<sup>582</sup>

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 šířit chaos. Není nutné podotýkat, že tato úvaha má nedozírné dopady na pojetí ekonomické svobody jednotlivců, jakkoli se ekonomicky angažují.

Naproti tomu stojí pojetí Tomáše Akvinského: „Každé zlo je v nějakém dobru.“<sup>583</sup> Zlo samo o sobě (samo *pro* sebe) neexistuje.<sup>584</sup> Je nemožné, aby někdo působil a konal nějaké zlo, leda tehdy, když sleduje nějaké dobro.<sup>585</sup> Čisté zlo nemůže být zamýšleno, může se stát pouze mimo záměr.<sup>586</sup> Zlé věci (zlá rozhodnutí) sice existují,<sup>587</sup> ale protiví se základní orientaci lidské přirozenosti.<sup>588</sup> Lidská přirozenost tíhne k dobru. Podobný názor měl koneckonců Sokrates: „Všichni, kdo činí věci ošklivé a zlé, činí tak neúmyslně.“<sup>589</sup>

Abychom předešli nedorozuměním: nechce se zde říci, že by člověk byl dobrý, ale jen tolik, že jeho přirozenost, chcete-li, jeho stvoření je dobrá. Člověk má dobré jádro, dobrou podstatu, byl stvořen dobrým, ale došlo

<sup>582</sup> Hobbes, *Leviathan*, 129: „Strachem před trestem je připoutala k plnění jejich úmluv ... spravedlnost, ekvita, skromnost, milosrdenství a – zkrátka řečeno činění jiným tak, jak chceme, aby se činilo nám, samy o sobě, bez děsu z nějaké moci ... odporují našim přirozeným vášním.“

<sup>583</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 11 (název kapitoly zní „O tom, že zlo je založeno v dobru“). „Z předeslaného může být také prokázáno, že každé zlo je založeno v nějakém dobru. Zlo přece nemůže o sobě existovat, nemá-li bytnost, jak bylo výše prokázáno.“

<sup>584</sup> *Ibid.*, kapitola 12. V kapitole 7 se stejnou radostí uzavírá, že „je nemožné, aby nějaké jsoucnou, pokud je jsoucnem, bylo zlem ... Tím je ovšem vyvrácen blud manichejců tvrdících, že některé věci jsou od své přirozenosti špatné.“

<sup>585</sup> *Ibid.*, kapitoly 4, 6 a 7.

<sup>586</sup> *Ibid.*, kapitola 14: „Je tedy jasné, že zlo je příčina případečně a nemůže být příčinou o sobě.“ Nebo jinde, kniha III., kapitola 71: „Je nemožné, aby působil konal nějaké zlo, leda proto, že sleduje nějaké dobro, jak vychází najevo z výše uvedeného.“

<sup>587</sup> Akvinský, *Summa teologická* Ia–IIae, O18, A1.

<sup>588</sup> *Ibid.*, O71, A2, OTC, zde cituje Augustina (De Lib. Arb. III, 13): „Každá neřest, z prosté podstaty neřesti, je proti přirozenosti.“

<sup>589</sup> Platon, *Prótagoras* 345d–e. „Jako by byli lidé, kteří úmyslně činí zlé věci. Já totiž s jakousi jistotou myslím, že žádný z moudrých mužů nesoudí, že by někdo z lidí úmyslně chyboval nebo že by úmyslně dělal věci ošklivé a zlé, nýbrž dobře vědí, že všichni, kdo činí věci ošklivé a zlé, činí tak neúmyslně.“

k pokroucení a člověk koná zlo.<sup>590</sup> Tíhne však k dobru, není veskrze zkažený, je, křesťansky řečeno, stále spasitelný, a to i ten „nejhorší“. Pokud není v člověku nic, ale vůbec nic dobrého, jaký je důvod k jeho spasení?<sup>591</sup> Je to právě toto jádro, ke kterému může Bůh hovořit a adresovat mu své výzvy a volání. Chce se zde říci, že koná zlé věci jako podmnožinu dobra. Člověk může zamýšlet zlo (vraždu), ale koná tak s jiným úmyslem (třeba pomstou, což je jeho subjektivní pocit spravedlnosti, a tato spravedlnost se pro něj stává dobrem). I ta největší zla (holocaust, pálení čarodějnic) se konala pod záminkou většího dobra, které bylo za tímto zlem (nacisté argumentovali větším *lebensraumem*, inkvizitoři zase tím, že se tímto činem osvobodí svět od zla). Člověk tak zcela pomýleně vykonal ta největší myslitelná zla, ale vždy tak činil v (sebepokřivenější) snaze po *jakémsi* dobru. K dobru tedy nestačí jen úmysl, je třeba i vědění.

Zlo má zde na tomto světě svou roli: Tomáš Akvinský doslova uvádí, že „ve věcech jsou mnohá dobra, jež by tam neměla místa, kdyby nebylo zla“.<sup>592</sup> A celkově (zvýraznění moje):

Boží prozřetelností tedy nemusí být docela vyloučeno zlo od věcí... dobro celku vyniká nad dobro částí. K moudrému správci tedy patří nedbat v části na nějaký nedostatek dobra, aby mohl nastat vzrůst dobra v celku ... Pokud by 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 zanikajících dober, **a přece z nich povstanou nějaká dobra** z prozřetelnosti řídicího, tak jako vložení ticha způsobuje, že melodie je příjemná. Zlo tedy nemuselo být Boží prozřetelností vyloučeno z věcí.<sup>593</sup>

To již v něčem začíná připomínat tezi, ze které se později vylíhla Mandevillova *Bajka o včelkách aneb Jak soukromé neřesti působí obecné blaho*.<sup>594</sup> 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 districte prohiberentur* – mnohému užitečnému by bylo zabráněno, pokud by veškeré hříchy byly striktně zakázány?“<sup>595</sup>

<sup>590</sup> Marek 7:20–23; Jeremiáš 17:9.

<sup>591</sup> Marek, 2:17; 1. Timoteovi, 2:4.

<sup>592</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 71.

<sup>593</sup> Ibid.

<sup>594</sup> Bajka v době vydání vyvolala velký skandál (Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 252) a později si ukážeme proč.

<sup>595</sup> Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 252. Citace z Akvinský, *Summa theologická* Ia–IIae, 078, A.2.

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.<sup>596</sup>

Tomášova koncepce však míří jinam. I když si Bůh zlo nepřeje,<sup>597</sup> existenci zla Tomáš uvádí do kontextu *důkazu* Boží existence a prozřetelnosti a proti těm, kdo ve zlých skutcích vidí naopak důkaz Boží neexistence. Pro účely blaha celku musí nutně existovat parciální zlo.<sup>598</sup> Dobro celku vyniká nad dobrem části. K podpoření této myšlenky uvádí Tomáš dva citáty z Písma:

Já vytvářím světlo a tvořím tmu,  
působím pokoj a tvořím zlo,  
já Hospodin konám všechny tyto věci.<sup>599</sup>

A na jiném místě:

Když se v městě troubí na polnici,  
zda se lid netřese?  
Stane-li se v městě něco zlého,  
zda nejedná Hospodin?<sup>600</sup>

Pokud by mělo existovat absolutní dobro, byla by to jistě představa Boha. Nicméně z výše citovaného vidíme, že to Hebrejové vidí složitěji: je to Bůh, který sice působí pokoj, ale také „tvoří zlo“. Koneckonců byl to Bůh, kdo v zahradě Eden umístil Strom poznání dobrého a zlého, a když z něj lidé okusili, shledal, že „teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé“.<sup>601</sup> Na druhé

<sup>596</sup> Aristofanes, *Ženský sněm*. Cituje Hayek v *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 254, a také v *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History* 3, 85.

<sup>597</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům*, I. kniha, kapitola 95.

<sup>598</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, O22, A2, R.O.2.

<sup>599</sup> Izaiáš 45:7.

<sup>600</sup> Amos 3:6. Poznámky k Bibli od Johna Wesleyho verš komentují takto: „Zlo ... rukou Boží či rukou jeho služebníků. Nástroj může být jakýkoliv, činitelem je však vždy Bůh. Jeho ústy je konáno dobro i zlo.“ (Wesley, *Wesley's Notes on the Bible*.) Stručný komentář Matthewa Henryho: „Zlo, jež vychází z hříchů, je našim vlastním činem; ovšem zlé potíže jsou způsobeny Bohem a jeho konáním, ať už jeho nástrojem je kdokoliv.“ (Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*.)

<sup>601</sup> Genesis 3:22.

straně jsme si zase ukázali, že Satan, ztělesnění zla, sehrává i dobrou roli; jeho zlá role slouží ve prospěch jakéhosi dobra. Aby však mohla existovat morální kategorie dobra a zla, aby mohla existovat morálka, musí existovat svoboda, protože o morálce můžeme hovořit jen v kontextu svobodné volby. V tomto smyslu tedy nemůže existovat ani dobro bez (alespoň možnosti) zla. I v dokonalém Edenu přeci možnost zla existovala.

Zlo tedy ze světa nelze vymýt, ani to není žádoucí. Toto pojetí nelegitimizuje přímo myšlenku *laissez-faire*, ale významně ji obohacuje. To jsme částečně ukázali již na podobenství o plevelu. Každopádně se tak posouváme daleko od sveřepého a důsledného potírání neřestí vládnoucí mocí. Boží prozřetelnost nevyklučuje 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.“<sup>602</sup> Anebo ještě explicitněji: „Odpovídám: Musí se říci, že naváděti člověka ke hříchu není žádným způsobem dovoleno, užívat však hříchu druhého k dobrému je dovoleno: protože i Bůh užívá všech hříchů k nějakému dobru; z každého totiž zla vyvodí nějaké dobro.“<sup>603</sup>

Občas je tedy lépe čerta zapřáhnout do pluhu než s ním bojovat. Než vyvíjet obrovskou energii k boji proti zlu, je lépe použít jeho vlastní energii k žádaným cílům; postavit na rozbouřené řece mlýn nebo zapřáhnout čerta do vozu, jako to udělal český světec Prokop. Moudřejší a výhodnější je živelných chaotických sil vhodně využít než se je marně a sisyfovsky pokoušet potlačit. Jde o stejné prokletí zla, které už známe díky prořeknutí Goethova Mefistofela:

Tě síly díl jsem já, jež, chtíc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.<sup>604</sup>

Energii chaosu, jež se samohybně vyživuje a vytváří zpětným kruhem kauzality, stačí řídit a usměrňovat, aby sloužila našim cílům, jak to udělal zmíněný svatý. Ekonomie by tedy měla znamenat kormidelnické umění (mimoходом řecky se kormidelnické umění nazývá *kyberneutein* – odtud kybernetika). Neměla by chaos interakce svobodné vůle chápat jako překážku (ačkoli se jeví jako 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 Novak 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 uvědo-

<sup>602</sup> Akvinský, *Summa teologická* 1, 092, A1, R.0.3.

<sup>603</sup> Ibid., 11a–11ae, 078, A4, korpus.

<sup>604</sup> Goethe, *Faust*, jednání první, scéna třetí.

mil 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“.<sup>605</sup>

Koneckonců, Bůh také „orá čertem“. Používá toho zlého jako svého (byť dle interpretace pasáže z Ezechiela vzbouřeného) služebníka, kterým vlastně od počátku byl.<sup>606</sup>

## DOBŘÝ ČI ZLÝ ČLOVĚK

Zda je člověk dobrý, nebo zlý, znamená klíčovou otázku pro společenské vědy. Od toho se totiž bude odvíjet „regulace“. Pokud má být člověk od přirozenosti zlý, pak je třeba jej k dobru nutit (v kontextu a pod záminkou „společenského dobra“) a omezit jeho svobodu. Pokud je *člověk člověku vlkem*, míní Thomas Hobbes, potřebujeme silný stát, mocného Leviathana, který nás *donutí* k (člověku nepřirozenému) 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 optimálních výsledků? 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. Jsme společností lumpů a darebáků, nebo sousedů?

<sup>605</sup> Novak, *Duch demokratického kapitalismu*, kapitola 4 („Hřích“).

<sup>606</sup> Ezechiel 28:11–19. Toto proroctví proti králi týrskému je tak výmluvné, že se vžilo vztahovat je přímo na padlého anděla Lucifera. Pro jeho výmluvnost a poetičnost bude vhodné je ocitovat celé: „Byl jsi věrným obrazem pravzoru, plný moudrosti a dokonale krásný. Byl jsi v Edenu, zahradě Boží, ozdoben všemi drahokamy: rubínem, topasem, jaspisem, chrysolitem, karneolem, onyxem, safírem, malachitem a smaragdem. Tvé bubínky a flétny byly zhotoveny ze zlata; byly připraveny v den, kdy jsi byl stvořen. Byl jsi zářivý cherub ochránce, k tomu jsem tě určil, pobýval jsi na svatě hoře Boží, procházel ses uprostřed ohnivých kamenů, na svých cestách jsi byl bezúhonný ode dne svého stvoření, dokud se v tobě nenašla podlost. Pro množství tvých obchodů se tvé nitro naplnilo násilím a ty jsi zhřešil. I skolím tě, srazím z hory Boží, cherube ochránce, vyhladím tě zprostředka ohnivých kamenů. Pro tvou krásu se stalo tvé srdce domyšlivým, pro svou skvělost jsi zkazil svoji moudrost, svrhnu tě k zemi, dám tě za podívanou králům. Množstvím svých nepravostí, nepoctivostí svých obchodů jsi znesvětil své svatyně. Způsobím, že z tvého středu vyšlehnou oheň a stráví tě, pohodím tě na zem jako popel před očima všech, kdo tě spatří. Všude mezi lidmi, kde tě znají, strnou nad tebou v úděsu, staneš se odstrašujícím příkladem, zanikneš navěky.“

## SPOLEČNOST BLIŽNÍCH

Láska k bližnímu se stala jedním z klíčových poselství křesťanství. Člověk se rodí jako *zoon politikon*, tvor společenský.<sup>607</sup> Do společnosti se nesdružuje kvůli svým nedostatkům či nutnosti (nejedná se o primární důvod), ale díky své společenské povaze.<sup>608</sup> Ani čerstvě stvořený a dokonalý Adam neměl zůstat o samotě: „I řekl Hospodin Bůh: ‚Není dobré, aby člověk byl sám.‘“<sup>609</sup> Tomáš Akvinský na stránkách *Summy teologické* argumentuje, že i v rajske zahradě Eden – ve stadiu dokonalosti a nevinnosti – by člověk žil „společenským životem“.<sup>610</sup> Jde ale ještě dál. Člověk je pro něj *každému důvěrníkem*, což je naprosto opačné pojetí než hobbessovské *člověk člověku vlkem*. 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.<sup>611</sup>

Tomáš dále píše:

Lidé se totiž vzájemně podporují v poznání pravdy a jeden druhého podněcuje k dobrému a odvrací od zlého. Proto se praví: „Železo se ostří železem a jeden ostří tvář druhého“ (Příslaví 27:17) a „lépe dvěma býti spolu než jednomu ... upadne-li jeden, druh jej zvedne ... Přepadnou-li jednoho, postaví se proti nim dva“ (Kazatel 4:9–12).<sup>612</sup>

<sup>607</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, 097, A4, korpus; také Akvinský, *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 117. Termín i ideu *zoon politikon* přebírá Tomáš od Aristotela. Viz také Akvinský, *O království*, 1.1.4.: „Přesto je pro člověka, více než pro kteroukoliv jinou bytost, přirozené být bytostí společenskou a politickou, žít pospolitě.“

<sup>608</sup> Na druhé straně, aby se předešlo možným dezinterpretacím, bude vhodné uvést, že Tomášův člověk je jedinec – že individualita existuje (Akvinský, *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 113) a duše jsou specifické (Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, 137). V té době nebyla ani tato otázka jednoznačná, i zde planul boj s islámskými filozofy, kteří věřili, že všichni lidé mají společné *racios*, společný rozum.

<sup>609</sup> Genesis 2.18.

<sup>610</sup> „Neboť člověk je od přírody společenské stvoření, a proto ve stavu nevinnosti by žil ve společnosti.“ Akvinský *Summa teologická* I, 097, A4, korpus.

<sup>611</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům*, III. kniha, kapitola 117.

<sup>612</sup> Ibid., kapitola 128.

S takovým vědomím však Tomáš stále vidí jako nutnost existenci vladaře, který bude svobodný pohyb zástupců 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 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 řídicí síly, která se zaměřuje na společné dobro všech údů.<sup>613</sup>

A dále:

Lidé však postupují k zamýšlenému cíli různými způsoby, což je dáno samou růzností lidského usilování a konání. Člověk tedy potřebuje nějakého usměrňovatele.<sup>614</sup>

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

## ROZUM A VÍRA, RUKU V RUCE

Bylo by velikým neporozuměním tvrdit, že doba středověké scholastiky byla dobou slepé víry a že na obrození rozumu si lidstvo muselo počkat až 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 rozumu. Jiní teologové před ním i po něm apelovali na čisté zjevení a pod hlavičkou „na rozumnost svou se nespolehej“<sup>615</sup> rozumem pohrdali. Martin Luther například později tvrdil, že víra se prosazuje v protikladu k rozumu, a rozum nazýval *děvkou ďáblovou*.<sup>616</sup> Teprve v tomto kontextu vyniká

<sup>613</sup> Akvinský, *O království*, 1.1.8.

<sup>614</sup> *Ibid.*, 1.1.

<sup>615</sup> Přísloví 3:5.

<sup>616</sup> Luther, „Martin Luther’s Last Sermon in Wittenberg“, 51:126, řádek 7ff, citováno též v Anzenbacher, *Úvod do filozofie*, 28. Celý citát zní: „Jestliže však Rozumnost, ta krásná nevěstka a nevěsta ďáblova, vejde a pomyslí si, že je moudrá, že co říká, co si myslí, pochází z Ducha svatého, kdo nám pak pomůže? Ne soudci, ani doktoři, králové či vládci, neboť [Rozumnost] je největší ďáblovou nevěstkou.“ Viz též Nelson, *Economics as Religion*, 131.

Tomášovo „co je rozumu přirozeně dáno, nemůže se přičít této [křesťanské] pravdě“. 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“.<sup>617</sup>

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.<sup>618</sup> Takto velké role se rozumu v náboženství ještě nedostalo. Akvinský ustanovil vědu takto: dokáže-li opravdu své praktické objevy, musí tradiční výklad Písma před těmito objevy ustoupit, neboť tento výklad je nutně mylný. 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. Vynasnažil se co nejlépe, aby jim vymezil dvě oblasti a narýsoval mezi nimi spravedlivou hranici.“<sup>619</sup>

Rozum je postaven téměř na roveň ctnosti, neboť „vzpouzením se rozumu se člověk vzpouzí Bohu“.<sup>620</sup> Božství pojímá Tomáš dle Chestertona jako ryzí inteligenci. 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 postavení zvířete.“ Nepoužívání rozumu, kde je to možné, je hřích – „překonatelná nevědomost je hřích“, píše doslova.<sup>621</sup> V kapitole, kde pojednává o opilství, klasifikuje opilost jako hřích právě kvůli tomu, že se „člověk vědomě vzdává užívání rozumu“.<sup>622</sup> Takovýchto podobných exaltací rozumu nalezneme v Tomášových spisech celou řadu. Podobně jako později Descartes<sup>623</sup> ani Tomáš si nebyl schopen představit „Boha klamatele“, který člověku dal rozum a smysly, jen aby ho jimi klamal.

Tomáš se oddává rozumu, kam až to jde. V tomto se velmi podobá velikému profesorovi Huxleymu, agnostikovi, který slovo agnosticismus vynalezl. Přijímá téměř doslova výše citovanou huxleyovskou definici agnostické metody: „Držet se rozumu, dokud to jde.“ Jedinou otázkou tedy zůstává,

<sup>617</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům*, I. kniha, kapitola 7, část 1.

<sup>618</sup> *Ibid.*, II. kniha, kapitola 3, viz také Pieper, *Tomáš Akvinský*, 102.

<sup>619</sup> Chesterton, *Svatý Tomáš Akvinský*, 44.

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, kapitola 2, 0.76, A.2.

<sup>622</sup> „A tak je opilost smrtelný hřích, protože podle toho člověk chtěje a věda zbavuje se užívání rozumu, kterým jedná podle ctnosti a uhýbá hříchu.“ Akvinský, *Summa teologická* IIa–IIae, 0.150, A2.

<sup>623</sup> Descartes, *Rozprava o metodě*. Podobné téma najdeme i v *Meditacích*.

kam až to jde. Je možno říci, že v jistém bodě argumentace se každý racionalista stáhne k intuici.<sup>624</sup>

## MĚSTO, PŘIROZENOST A SVOBODA

Tomáš Akvinský také naráží na kompromis 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.“<sup>625</sup> Specializace znamenala nutnost rozvoje společnosti od primitivního bytí (stejně tak jako polidštění Enkidua) k vyšší úrovni. V tomto smyslu je důležité připomenout, že jak říká Georg Simmel: „Města (metropolis) byla odjakživa sídlem finanční ekonomiky. V nich díky rozmanitosti a koncentraci peněžní směny nabyly na důležitosti prostředky směny, kterým by nedostatečnost venkovského obchodu něco takového neumožnila.“<sup>626</sup>

Člověk sám si není schopen zajistit veškeré štěstí, 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. Žije-li však ve společnosti a využívá-li jejích předností, musí být přirozeně částí řádu, který společnosti umožňuje směřovat k jednomu cíli.

## ZÁVĚR: BIBLE JAKO EKONOMICKÉ ČTIVO

Křesťanství je vůdčím náboženstvím naší euroamerické civilizace. Většina našich společenských a ekonomických ideálů pochází z křesťanství nebo je z něj odvozena. Spíše než za náboženskou víru je proto ekonomie častěji považována či prezentována za společenskou strukturu. Pokud tedy máme o těchto obecně přijímaných hodnotách tak vysoké mínění, pak na ně ale musíme nahlížet se stejně pečlivým pohledem jako na ostatní.

<sup>624</sup> Jak píše G. K. Chesterton: „Jsem racionalista. Jsem rád, když se mojí intuici dostane určitého intelektuálního opodstatnění.“ Chesterton, *Orthodoxy*, 203.

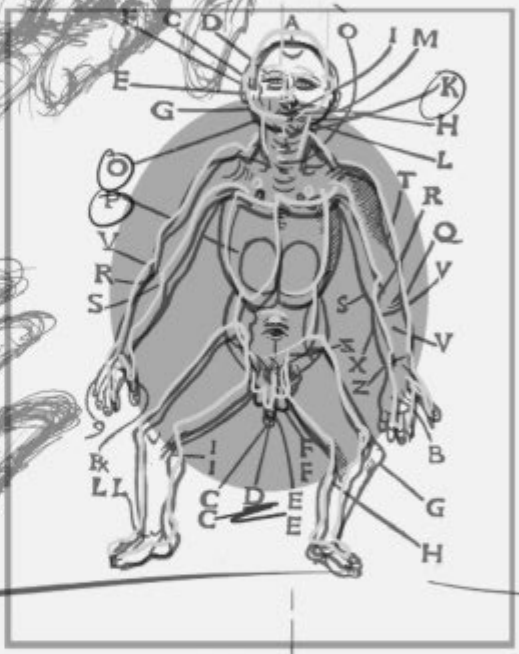
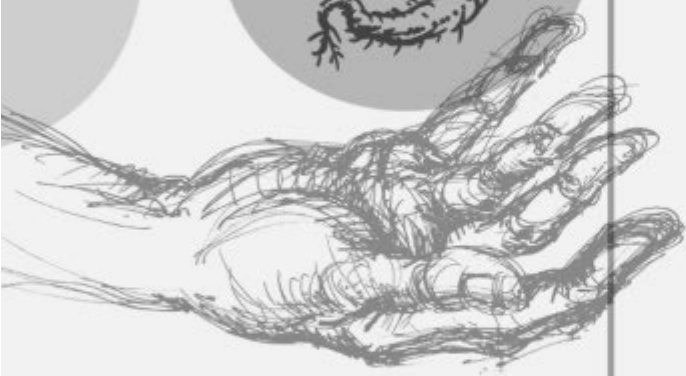
<sup>625</sup> Akvinský, úvod do knihy *O království*, 1.1.

<sup>626</sup> Simmel, *Simmel on Culture*, 176.

Je překvapivé, kolik toho má ekonomika společného se Starým a Novým zákonem. Prvotní hřích lze také považovat za „spotřební“ nebo „konzumní“, protože Adam a Eva skutečně snědli, spotřebovali něco, co nesměli a ani vlastně nepotřebovali; spotřeba byla v tomto případě spojena s proviněním (jak si ukážeme v druhé části knihy). Většina Ježíšových podobností promlouvá ekonomickým jazykem či má ekonomický kontext. Také klíčový pojem křesťanství – vykoupení – měl původně čistě ekonomický význam, totiž vykoupit, vyplatit otroka, a dát mu tak svobodu. Takovéto nezasloužené odpouštění dluhů, vykoupení, odpuštění hříchů můžeme pozorovat i v naší společnosti – když stát hraje úlohu vykupitele a vyplácí předlužené banky a společnosti. Stejně tak význam slova hřích, které ve starořečtině znamenalo dluh, byl původně čistě ekonomický. Klíčové myšlenky křesťanství by vlastně bez ekonomické terminologie nedávaly smysl. A tak se zdá, že základnímu poselství křesťanství lze dnes, v silně ekonomizované době, lépe porozumět, pokud je interpretujeme pomocí původní (ekonomické) terminologie. Stane se tak mnohem jasnější a současnější. Modlitbu „odpusť nám naše dluhy“ bylo možné zaslechnout z hlavních bank v krizi let 2008 a 2009 a dokonce později i z Řecka samotného.

Křesťanské myšlení zdůrazňuje představu, kterou by šlo nazvat pozitivní nespravedlivostí. Jde o nespravedlivost v pozitivním smyslu – třeba v případě vykoupení či podobností o nespravedlivě vysokých mzdách dělníků. Nezáleží na tom, jak se kdo snaží, všem se dostane stejné odměny. Křesťanství tak do velké míry omezuje možnost kalkulovat s dobrem a zlem. Bůh odpouští, což je pozitivně nespravedlivé. Křesťanství zapojuje představu nebe do širokého povědomí, čímž řeší hebrejský problém božské spravedlnosti a jejího uplatnění (nebo nedostatku) tady na Zemi.

Zastavili jsme se také u problému darů a ceny, protože některé věci prostě nelze koupit, lze je jen darovat. To se snažíme napodobit dokonce i dnes, když předstíráme, že na ceně nezáleží, nebo ji dokonce záměrně oslabujeme, rozmlžujeme, uměle znepřesňujeme. Zaobírali jsme se také tématem ekonomie spásy a lásky jako klíčového závazného principu světa. Rovněž jsme se zastavili u problému zla a jeho role v dobrém uspořádání věcí, stejně jako u faktu, že zlo nemůže být nikdy úplně vymýceno. Probrali jsme téma neviditelné ruky trhu – jak lze naše zlé skutky proměnit v užitek, ale také jak dobré úmysly mohou zhořknout. Zjišťovali jsme též, zda je vůbec možné mít skutečně zlé úmysly, a studovali jsme koncept vztahu mezi dobrem a zlem. Také jsme ukázali, že ekonomické myšlení Augustina a Tomáše Akvinského je velmi důležité, pokud chceme porozumět spleťtí sítí, jež tvoří dnešní svět. Podívali jsme se také na dobrou či zlou povahu člověka i tohoto světa. Na závěr jsme mluvili o vztahu mezi rozumem a emocemi a o protikladu přírody a civilizace jako základního stavu lidské existence.



*Ekonomie je nejpokročilejším potomkem karteziánského ega.  
Zde leží kořeny homo oeconomicus, toho nejužšího vymezení člověka,  
jaké si jen můžeme představit.  
Ekonomická pozice je tedy karteziánská.*

PIERO MINI

## 5

# Mechanik Descartes

Mýty, víra a náboženské učení byly až doposud určujícím klíčem pro vysvětlení okolního světa včetně jeho „ekonomických“ vlastností. Změnu s sebou přinesl (nebo jak uvidíme později, spíše měl přinést) nástup doby vědecké. Doba vědeckého myšlení si uložila za cíl prosadit takovou metodu zkoumání světa, jež by neumožňovala zpochybnění a byla by prostá jakékoli subjektivní, sporné dimenze. Snad nejdůležitější vlastností doby moderní se stala změna důrazu z otázky *proč?* na otázku *jak?*. Jde takříkajíc o posun od podstaty k metodě, od smyslu k nástroji. 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 – a aby mohl fungovat, potřebuje víru a přesvědčení.

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 Descartesa má pro ekonomy, kteří nad těmito věcmi uvažují, stěžejní význam, neboť na rozdíl od všech jiných společenských a humanitních věd „ekonomická pozice je karteziánská“.<sup>627</sup>

## ČLOVĚK JAKO STROJ

Je nesporné, že Descartesův *vědecký* přístup k vnímání světa představoval obrovský zlom, a záhy se přesvědčíme, že pro ekonomii to platilo dvojnásob. Ukázali jsme, že pojem neviditelné ruky trhu existoval již dlouho před Smithem. Svou (a)morální stránku získal *homo oeconomicus* od Epikura a zejména Mandevilla, matematizaci a mechanickou část však nabyt od Reného Descartesa. Matematiku považoval za prapřincip všech věcí již řecký filozof

---

<sup>627</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

Pythagoras<sup>628</sup> (zcela v duchu postmoderní víry, že naše současné pohledy vznikají jen recyklací a kombinací příběhů minulých). Descartesovo myšlení se ovšem stalo naprosto klíčovým, ne-li determinujícím, pro metodologii ekonomické vědy. Ekonomie se začala rodit v době, kdy se Descartesovým myšlenkám dostávalo širokého uznání. První ekonomové se hojně zabývali teorií poznání a všichni se ukázali být Descartesovými následovníky. Do Anglie uvedli Descartesovy myšlenky John Locke a David Hume. Skrze ně prostoupilo Descartesovo učení i do ekonomie – a zůstalo v ní pevně zabudováno dodnes. V žádné jiné společenské vědě nebyly karteziánské myšlenky přijaty s takovým nadšením jako právě v ekonomii. V čem spočívala Descartesova velikost a v čem tkví zásadní význam jeho teorií pro ekonomy?

Descartes je obecně a po zásluze považován za klíčového zakladatele vědy.<sup>629</sup> Změnil vidění světa<sup>630</sup> a antropologické chápání existence člověka hned v několika oblastech. Jinými slovy, vědecká (re)konstrukce má dopad na antropologii. Příkladem účinků na morálku a ekonomii budiž Millův a Benthamův utilitární kalkul, který se později, ačkoli upraven, stal inherentní součástí moderní ekonomie.

Za prvé, 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.

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 (člověka zmítaného mezi dobrem a zlem). I zde ovšem platí nadřazenost intelektu nad ma-

<sup>628</sup> Tento vzestup algebraické analýzy se protínal s Descartesovým objevem analytické geometrie a později také integrálním a diferenciálním počtem, jež vynalezli Newton a Leibniz. Skutečně, pokud by mohl Pythagoras předpovědět, jakým směrem se bude ubírat myšlení, které nastolil, pak by mu jistě připadalo zcela oprávněné vzrušení, které spolu se svým společenstvím cítil při mystických obřadech. Viz Whitehead, *Science and the Modern World*, 32–34.

<sup>629</sup> Důslednější autoři jako skutečného zakladatele moderní vědy uvádějí biskupa Mikuláše Kusánského. První oddělení moderní filozofie od scholastické bývá datováno rokem 1450, kdy Mikuláš Kusánský napsal své hlavní dílo *Idiotu*. Dokončení a vyvrcholení tohoto procesu přerodu pak nastává právě vydáním Descartesových *Principů filozofie* v roce 1644 (Falckenberg, *Dějiny novověké filozofie*, 27). Více viz také Rádl, *Dějiny filozofie: Novověk*, 29–38, a to paradoxně v kapitole „Staronový mýtus“.

<sup>630</sup> „Vzkříšení filozofie v ruce Descartesa a jeho následovatelů bylo ovšem ve svém vývoji zcela zkruseno nekritickým přijetím vědecké kosmologie. Úspěch jejich vlastních myšlenek utvrdil vědce v odmítavém postoji k prohlášení těchto myšlenek za výsledek tázání své vlastní racionality. Každá filozofie byla tak či tak předurčena je pohltit. Příklad vědy také ovlivnil další oblasti tázání. Dějinná vzpoura tak přerostla ve vyloučení filozofie z postu harmonizujícího prvku, který propojuje nejrůznější abstrakce metodologického smýšlení. Myšlení je abstraktní; a netolerantní užívání abstrakcí je největší neřestí intelektu.“ Whitehead, *Science and the Modern World*, 19.

teriálním, tedy racionalistická pozice, která dodnes ekonomům umožňuje vytvářet jejich modely, které nemusí nutně mít pevnou návaznost na empirickou realitu.

Za třetí, fascinován tehdejšími technickým pokrokem, zavádí představu matematické mechaniky jako *ontologického přediva reality*. Mechaniku tedy z relativně úzkého strojního užití povyšuje na nejvyšší metu v ontologickém žebříčku.<sup>631</sup> Byla-li tedy v představách Hebrejů hlavním předivem reality morálka, u křesťanů milosrdenství a u Augustina láska, stává se v rukou Descartesových tímto předivem mechanika. K úskalím tohoto pojetí se ještě vrátíme, zde jen uvedme 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.“<sup>632</sup>

S redukcí intelektu na matematiku souvisí i redukce antropologie člověka. 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 impulzy a morální.“<sup>633</sup> Karteziánskou mechaniku příkladně shrnuje vlastní Descartesův příklad z jeho spisu *Pojednání o člověku*, 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“.<sup>634</sup> Tento princip údajně umí vysvětlit všechno – i to, o co se lopotně snaží psychologie do dnešního dne: „Skutečně lze srovnat nervový systém tohoto stroje, který popisují, s potrubím ukrytým ve fontáně ... s nejrůznějšími řetězy a součástkami.“<sup>635</sup> Tato víra je až dodnes v ekonomii stále při síle – člověk ekonomický je mechanický konstrukt, který funguje na neomylných principech matematických, a čirou mechanikou jsou ekonomové schopni vysvětlit i jeho nejniternější pohnutky.

<sup>631</sup> „Ve svých *Principech filozofie* [Descartes] říká: ‚Našimi smysly nepoznáme nic o externích objektech, které se skrývají za svým obrazem [či pozicí], rozměrem a pohybem.‘ Tělesa tedy vnímáme skrze vlastnosti, které jim ve skutečnosti nepatří. Vlastnosti, které jsou v podstatě čistým výplodem naší mysli. Přírodě je tedy přisuzováno cosi, co by ve skutečnosti mělo náležet pouze nám; růže a její vůně: slávik a jeho zpěv: slunce a jeho zář. Básníci jsou zcela na omylu. Svě verše by měli věnovat sami sobě, měli by je proměnit v ódy, jež sebeoslavují znamenitost lidské mysli. Příroda je vcelku nudná záležitost, postrádá zvuky, vůně, barvy; je pouhou změť nekonečně a nesmyslně se proměňujících látek. Ať to nazvete jakkoliv, toto je skutečný výsledek vědecké filozofie, jenž uzavřel sedmnácté století.“ Whitehead, *Science and the Modern World*, 56.

<sup>632</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 24.

<sup>633</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>634</sup> Descartes, „*Treatise on Man*“, 99, AT XI, 120.

<sup>635</sup> *Ibid.*, 100, AT XI, 131.

Descartes v duchu jónských filozofů převádí veškerý svět na jeden základní parametr principu vlastního bytí, které pro něj představuje rozprostřenost v prostoru, tedy *res extensa*, jakýsi společný jmenovatel všech hmotných věcí. Pro Descartesa platí, že existuje pouze jeden jediný svět: „Hmota nebe i země je stejná.“<sup>636</sup> 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 vše vysvětlujícím principem, který se v ekonomii skloňuje téměř při každé příležitosti, je pochopitelně sebezájem.

## COGITO ERGO SUM

Jelikož René Descartes měl vskutku přelomový vliv na ekonomickou antropologii, bylo by vhodné jeho myšlenky alespoň stručně shrnout. V *Principech filozofie* se Descartes snaží odhodit cokoli, 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.<sup>637</sup> Dospívá ke svému slavnému závěru *cogito ergo sum*. Na tomto novém, dle jeho přesvědčení pevném základu poznání staví svou filozofii. 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. Tvrdí-li ovšem smysly něco jiného než rozum, má pravdu rozum. I když onu skutečnost nevidíme, je rozumnější důvěřovat logickému 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). Reálný svět se tedy spíše podobá světu racionálnímu než 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? To by ovšem znamenalo, že nás Bůh klame a že vše, co „vidíme“, je jen pouhou iluzí o prostoru, hmotě a času. Descartes místy uvažuje o vnějším světu jako o souvislém snu, který objektivně neexistuje. To ovšem, píše Des-

<sup>636</sup>Descartes, *Principy filozofie*, odstavec 22.

<sup>637</sup>Descartes ovšem mohl tuto myšlenku rozvést i jinak: „cítím, tedy jsem“ nebo „miluji, tedy jsem“ a tak dále.

cartes, předpokládá Boha, který by nás chtěl klamat. A to je pro něj nepřijatelná představa. Nerozebírá již, kde bere svou jistotu, a opírá se jen o jakýsi teologický důkaz, který vychází z křesťanského chápání Boha jako dárce světla.<sup>638</sup> Je-li totiž Bůh nanejvýš pravdivý a dokonalý, nemůže nás chtít klamat. Budeme-li předpokládat, že Bůh nás neomamuje snovým opiem,<sup>639</sup> dojdeme k závěru, že vnější hmotný svět reálně existuje a můžeme jej zkoumat. O jaký druh „vědeckého důkazu“ tu tedy vůbec jde?

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 přebývající 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: rozprostřeností do šířky, délky a hloubky (v karteziánské soustavě reprezentované osami  $x$ ,  $y$  a  $z$ ).<sup>640</sup> Důvod, proč za přirozenost hmotných věcí určuje právě rozprostřenost, ukazuje Descartes 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.<sup>641</sup>

<sup>638</sup> „První Boží atribut, který je zde namístež uvážit, je, že Bůh je veskrze pravdivý a že je dárce všeho světla. Zcela si tedy odporuje, aby nás klamal, čili aby byl vlastně a pozitivně příčinou omylu, kterým jsme, jak zakoušíme, vydáni.“ Descartes, *Principy filosofie*, 37.

<sup>639</sup> „A jestliže by tudíž Bůh bezprostředně sám o sobě naší mysli předal ideu oné rozlehlé látky nebo i kdyby jen způsobil, aby ji předala nějaká věc, v níž by nebyla žádná rozlehlost, ani tvar, ani pohyb, nelze vymyslet žádný důvod, proč by neměl být pokládán za podvodníka. Jasně ji totiž chápeme jako věc zcela různou od Boha a od nás, čili od naší mysli ... Již dříve jsme si však povšimli, že Boží prozřetelnosti zcela odporuje, aby klamal. A je zde nutné učinit závěr, že existuje jakási věc, která je rozlehlá do délky, šířky a hloubky a má všechny vlastnosti, které (jak jasně poznáváme) přísluší rozlehlé věci.“ Descartes, *Principy filosofie*, 83–85.

<sup>640</sup> „A z toho, že smyslově vnímám velmi různé tvary, zvuky, vůně, chutě, teplo, tuhost apod., jistě činím správně závěr, že v tělesech je něco, z čeho ony rozmanité vjemy smyslů přicházejí a co jim svou rozmanitostí odpovídá, i když jim to snad není podobné.“ Descartes, *Meditace o první filosofii*, 73. A také: „Nevnímáme nic, co by leželo mimo nás, kromě světla, barvy, vůně, chuti, zvuku a hmatových kvalit. A ty, jak již bylo dokázáno, nejsou nic jiného (nebo alespoň nic jiného na objektech nepostihujeme) než jakási uspořádání co do velikosti, tvaru a pohybu.“ Descartes, *Principy filosofie*, 141.

<sup>641</sup> Anzenbacher, *Úvod do filosofie*, 79.

## MODELY A MÝTY

V rukou racionalisty Descartesa 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 Platonovo podobenství o jeskyni, když píše: „Všechny věci, které vidíme, považujeme za falešné; nebudeme věřit, že žádné z těchto předmětů, které naše pomýlená paměť reprezentuje, vůbec kdy existovaly. Předpokládám tudíž, že vše, co vidím, je nepravdivé; věřím, že nikdy neexistovalo nic z toho, co reprezentuje prolnaná paměť; nemám vůbec žádné smysly; tělo, tvar, rozlehlost, pohyb a místo jsou chiméry. Co pak bude pravdivé? Snad jen to jediné, že nic není jisté.“<sup>642</sup> V pozdějších dobách se bitva racionalistů a empiriků odehrávala znovu a výsledky zápasů se různily, historicky klíčový zásah nedokonalosti našich smyslů však uštědřil právě Descartes.

George Berkeley se k tomu vyjadřuje takto: „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.“<sup>643</sup> Galileo je ještě přímočařejší: „Nová [karteziánská] věda provedla znásilnění na vjemech.“<sup>644</sup>

Na filozofii Reného Descartesa můžeme pohlížet jako na nejlepší příklad *paradoxu nekonzistence*. Navzdory chybám ve svých základech se karteziánská vědecká metoda stala hlavním *modem operandi* dnešní antropologie. Podobných momentů jsme se dočkali i v ekonomii. Systémy, které obsahují vnitřní nekonzistence, zčásti odporují realitě a často vycházejí z vědomě nerealistických předpokladů, jež v extrémech vedou k absurdním závěrům, jsou přesto úspěšně aplikovány. Systém, zdá se, má svou životnost nikoli kvůli své bezchybnosti či logické konzistentnosti, ale kvůli neexistenci konkurenčního systému (těmito otázkami se podrobněji zabývají T. S. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend a koneckonců i K. Popper).<sup>645</sup> 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

<sup>642</sup> Descartes, *Meditace o první filosofii*, meditace druhá, kapitola první, 27.

<sup>643</sup> Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, 33–34.

<sup>644</sup> Převzato z Arendt, *The Human Condition*, 274, článek číslo 31 z Galileových *Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World*.

<sup>645</sup> Vynikající sekundární literatura z této oblasti pochází z pera českého autora B. Fajkuse: Fajkus, *Současná filosofie a metodologie vědy*; nebo Mini, *Philosophy and Economics: The Origins of Development of Economic Theory* či Caldwell, *Beyond Positivism*.

větší či menší *uvěřitelnosti* či *vhodnosti*, *přesvědčivosti* nebo *korespondence s naší internalizovanou vírou o chodu světa* (tj. přejetými paradigmaty, předsudky). Vědecké a ekonomické modely tedy sehrávají podobnou roli jako mýty, kdy jeden systém nahrazuje či boří druhý. Tak se stalo, že klín teologického mýtu byl vytloučen klínem mýtu vědeckého. Všimněme si při čtení Descartesa, jak nenápadně a opatrně nahrazuje teologický mýtus mýtem vědeckým a jak při tom postupuje.<sup>646</sup>

## POCHYBY O POCHYBOVÁNÍ

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

Jako příklad může posloužit Descartesův „důkaz“ Boží existence, který staví na tom, že v mysli si neseme (rozuměj Descartes si nesl) představu Boha, kterou by podle něj nebylo možné mít, kdyby nebyla reálná. Jaký tedy mělo toto filozofické cvičení smysl? Descartes si s sebou na všechny cesty brávil Bibli a Tomášovu *Summu teologickou* a psával také o svých mystických zjeveních.<sup>647</sup> 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.

<sup>646</sup> A tak „redukuje vědecké poznání na kolektivní víru členů vědeckých disciplín“. Viz Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 22, kde shrnuje Kuhnův pohled za použití Suppovy práce *The Structure of Scientific Theories*, 647–648.

<sup>647</sup> Pro další karteziánské „meditace“ či vize, které Descartes měl, viz Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 152: „Descartes se vždy na zimu přestěhoval kamsi k Dunaji, kde se za praskotu kachlových kamen oddával sériím hlubokých meditací. V noci na 10. října 1619 měl sen, který byl pravděpodobně neskutečně silným zážitkem, jenž ho dovedl až k přesvědčení, že matematika je jediným klíčem k pochopení přírody.“ K tématu významu, jaký měly hermeneutické spisy v renesanci, viz Feyerabend, *Rozprava proti metodě*, 35: „Po Aristotelovi a Ptolemaiovi byla představa pohybu Země – tento podivný, starý a ‚zcela bláznivý‘ pythagorejský názor – odhozena na smetišť dějin, aby ji pak Koperník vzkřísil a překonal ve zbraň k poražení protivníků. Velmi důležitou roli v tomto vzkříšení sehrály hermetické spisy, což stále ještě není dostatečně pochopeno, jež pečlivě studoval i velký Newton.“ Viz také Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, především kapitola 8 („Renaissance Magic and Science“), 395: „Se svým hermeneutickým základem byly renesanční animistické filozofické proudy pro novou karteziánskou filozofickou školu značně nemoder-ním, zastaralým přístupem chápání světa. Věda nahradila magii již v předstihu sedmnáctého století.“

Stejné procesy důvěrně známe rovněž v ekonomii, kdy na základě pečlivě zvolených předpokladů docházíme k závěrům, které jsou (pochopitelně a vlastně nevyhnutelně) v předpokladech již obsaženy. Závěry jsou tedy v podstatě irelevantní (jsou pouze odvozeny z předpokladů), a klíčovými se tak stávají právě předpoklady. (Což je v podstatě v přímém rozporu s obecně vnímaným populárním pojetím vědeckého přístupu, podle kterého jsou předpoklady irelevantní, a tím, na čem skutečně záleží, jsou závěry.) A tak McCloskeyová poznamenává, že kniha *Ekonomie*, bible mezi učebnicemi ekonomie hlavního proudu od Paula Samuelsona, nabízí „vědecké poznání zdánlivě prosté pochybností, prosté metafyziky, mravů i osobních názorů. Ale ve skutečnosti dělá to, že za vědeckou metodologii vydává svou vlastní ... metafyziku, mravy a osobní přesvědčení.“<sup>648</sup> 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,<sup>649</sup> vědu nikoli (přestože je jasné, že i ve vědě je nutné pracovat s vírou).<sup>650</sup> Jako by se moderní člověk za víru styděl: dost možná proto, že ji nelze vědecky dokázat, což jaksi neodpovídá naší moderní antropologii. Celý koncept *vědecké víry* může laickému uchu znít jako oxymóron, protimluv, ale není tomu tak. Předvědecký člověk si s vědeckými důkazy hlavu nelámá, a tudíž se za své *artikly víry* (dnes bychom asi řekli *předsudky* nebo *předpoklady*) nemusel stydět a mohl je svobodně přiznat. Dnes jsou tyto předsudky skryty v *axiomech*, které jsou pouze *předpokládány* (a tedy už nikoliv přiznávány ve smyslu „věřím v...“) a neprokazovány. Velká část vědecké víry začíná ovšem mnohem dříve, ještě než vůbec přijde řada na axiomy; tato víra totiž dřímá mnohem hlouběji, tak hluboko, že si ji ani neuvědomujeme. Alfred N. Whitehead tyto Descartesovy postupy odsuzuje jako „zdroj všech neuvěřitelných abstrakcí, které zruinovaly moderní filozofii“.<sup>651</sup>

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 Descartesova pochybování. Musíme pátrat po smyslu jeho tázání, neboť k čemu by

<sup>648</sup> McCloskey, „The Rhetoric of Economics“, 16.

<sup>649</sup> Např. apoštolské vyznání víry: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země...“

<sup>650</sup> „Je to víra, že v samotné podstatě věcí nenalezneme jen pouhé nahodilé mysterium. Konkrétním příkladem hlubší víry je víra v to, že příroda disponuje jakýmsi řádem, který umožnil vznik vědy. Tuto víru nelze opodstatnit žádným induktivním zjednodušením.“ Whitehead, *Science and the Modern World*, 20.

<sup>651</sup> *Ibid.*, 82.

nám bylo ono cvičení, pokud by pouze potvrdilo vše, čemu jsme již dříve věřili? Navíc je vlastně ironické a paradoxní, že Descartes základ vědecké metody a vědeckého diskurzu počal a porodil v hájemství tajemných snů.<sup>652</sup> 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 samy o sobě bezvýznamné. *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.<sup>653</sup> Fakta nefungují bez racionálně vnímajícího, tedy jistého racionálního rámce, ve kterém získávají interpretaci, jméno a smysl. Jak píše Caldwell, „nic takového jako syrová fakta neexistuje“.<sup>654</sup>

Pro ekonomy má Descartesova redukce člověka další klíčové důsledky. Od jeho dob člověka nedefinují emoce, nýbrž logika uvažování. Vnímající 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 (tím, že zredukoval člověka i realitu na pouhý mechanicko-matematický kalkul) učinil i méně obecně známý krok, a to směrem k individualizaci jedince. Descartesův člověk se nedefinuje v kontextu společnosti – nepřijímá společenské impulzy. Descartes zůstává ve svém vysněném světě zcela sám. I Platon, když dva tisíce let před Descartesem prováděl podobné cvičení s klamáním smyslů, došel posléze k bodu, kdy člověk, jenž celý život žil v jeskyni zdání (*se svými druhy*, které se později snažil vysvobodit!), nakonec odhodil pouta a vyšel z jeskyně pohlédnout na holou realitu.

<sup>652</sup> „Je neskutečnou ironií dějin myšlení, že vývoj mechanické vědy, skrz který vyvstala idea mechanismu jako možné filozofie přírody, byl jako takový výsledkem magické tradice renesance.“ Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, 150. Frances Yates je v tomto oboru respektovanou autorkou.

<sup>653</sup> Rozuměj bez interpretačního rámce, tedy bez vysvětlující teorie – nemůžeme kognitivně pochopit fakta bez pomoci určitého rámce, příběhu, interpretace či významu.

<sup>654</sup> Caldwell, *Beyond Positivism*, 48.

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. Jak píše Edmund Husserl: „Vskutku, Descartes nastoluje filozofii zcela nového druhu: při změně svého celkového stylu provádí filozofie radikální obrat od naivního objektivismu k transcendentálnímu subjektivismu.“<sup>655</sup>

Právě z této sociálně-psychologické pozice můžeme napadnout i Descartesův první meditační krok, kdy dochází ke svému slavnému *cogito ergo sum*. Lze přece stejně tak dobře a možná přesvědčivěji říci, že člověk veškerá svá *cogitos* získal na základě sociální interakce (jak napovídá již Platonův příběh).<sup>656</sup> Na tuto stranu se stavějí filozofové jako Immanuel Kant, Martin Buber, Emmanuel Lévinas a další, kteří naopak *definují* lidskou existenci na základě setkání jedince s jedincem druhým. Teprve skrze setkání s druhým podle nich u člověka vzniká představa ega („já jsem“).

## ZÁVĚR: OBJEKTIVITA A MNOHO BAREV

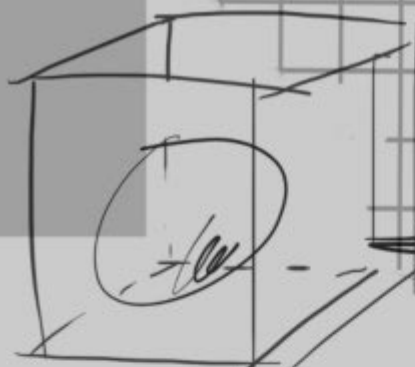
Na závěr zmiňme ještě jeden Husserlův postřeh. Descartes usiloval o postavení nových, neotřesitelných základů vědy. Také proto, aby vědecká poznání zanechal jednotná, všem zřejmá a nerozporná. Stručně řečeno, snažil se o objektivitu (tedy jednotu, neboli sjednocenost pohledů), aby zbavil novou filozofii (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 filozofů (nebo vědců, mezi něž může patřit i ekonom, sociolog či lékař) se liší. Konkrétně v ekonomii nepanuje shoda ani nad nejzákladnějšími modely, stejně tak metodologie není zdaleka jednotná. Je to spíš určitá shoda nad otázkou, která spojuje náš obor, nikoliv odpověď.

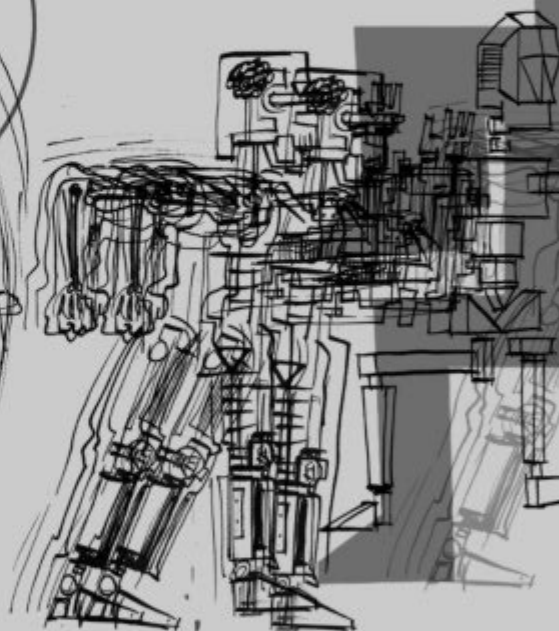
Vědu se nepodařilo postavit tak, jak si Descartes přál. Věda překypuje pochybnostmi. Nacházíme se tedy v obdobné situaci, jaká platila před Descartesem, kdy světónázor určovalo náboženství. Pouze s rozdílem, že z vědy se stalo náboženství moderní doby. Po exkurzu do oblasti přerodu mýtu ve vědu se nyní 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.

<sup>655</sup>Husserl, *Karteziánská meditace*, 10.

<sup>656</sup>Srovnej s Marxovým postojem, viz Mini, *Philosophy and Economics*, 174.



xy<sub>2</sub>



5254 00

35 00 01

65

98 01 02

00000 01

58 01



*I ten nejhorší z celého zástupu pomáhá ekonomickému vzestupu.*

BERNARD MANDEVILLE

## 6

# Neřestný úl Bernarda Mandevilla

Jak už bylo zmíněno v kapitole o Starém zákonu, etika se z ekonomického myšlení hlavního proudu jaksi vytratila. Debata o morálce 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 vytratila a ekonomie se od etiky zcela emancipovala. Dochází k zvláštnímu obratu. Adam Smith, Thomas Malthus, John S. Mill, John Locke – velcí otcové klasické liberální ekonomie – působili především jako morální učitelé.<sup>657</sup> O století později se ekonomie stala matematizující a alokativní vědou plnou grafů, rovnic a tabulek, kde pro etiku jakoby není místo.

Jak je to možné? Významnou část odpovědi musíme hledat u Bernarda Mandevilla, který je sice méně známým, ale – na rozdíl od Adama Smithe – skutečným otcem myšlenky neviditelné ruky trhu v podobě, jak ji 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 narazili již ve Starém zákoně, byla postavena na hlavu. Odvážně se spolu s Mandvillem začalo tvrdit, že čím více neřesti, tím více materie pro generování obecného dobra. Je jistou ironií dějin, že Adam Smith se od myšlenky

<sup>657</sup> Tématem se zabývá i Amartya Sen, nositel Nobelovy ceny za ekonomii; mj. upozorňuje, že na University of Cambridge byla ekonomie donedávna vyučována v rámci morálních věd. Sen, *On Ethics and Economics*, 2.

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. 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, k hebrejské představě, že morálka je pro ekonomiku přínosná. S tímto pojetím by souhlasil i Adam Smith.<sup>658</sup> Jeho předchůdce, provokativní básník Mandeville, ale viděl svět jinak.

## ZROZENÍ ČLOVĚKA EKONOMICKÉHO

*Až doposud jsem si ani nedovedl představit, že by se vůbec mohla zrodit kniha rovná podlosti Machiavelliho. Mandeville jej ovšem ještě daleko překonává.*

John Wesley<sup>659</sup>

I když Mandeville zůstal poněkud ve stínu jiných, zvučnějších jmen, byl to právě on, kdo se jako první explicitně zabýval ekonomii, blahobytem a jejich vztahem k morálce. 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 moderního ekonoma považovat Mandevilla, a nikoliv Adama Smitha.

Mandevillova 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 před ním publikovaným morálním i společenským konceptům.

<sup>658</sup> „Lidská společnost... vypadá jako obrovský stroj, jehož pravidelné a harmonické pohyby vytvářejí tisíc příjemných účinků. ... Proto ctnost, která je pro kola společnosti jakoby jemným leštidlem, nutně působí potěšení, zatímco neřest, jako podlá rez, která způsobuje, že kola o sebe skřípou a vržou, je nutně nepříjemná.“ Smith, *Teorie mravních citů*, 334.

<sup>659</sup> *The Journal of Rev.* John Wesley, 157. Citováno v Harthově předmluvě k Mandevillově *The Fable of the Bees*, 8.

## O POCTIVÝCH LOTRECH

Jen stěží lze narazit na velké myšlenky bez doprovodné kontroverze. Mandevillova poezie vyvolala ve své době velké protesty – mezi pohoršené, jak ještě uvidíme, patřil i samotný Adam Smith. Tentýž 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, veršovanou *Bajkou o včelkách* z roku 1714. Rozruch vzbudila až její reedice v roce 1723, po níž se Mandeville 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 Dennis a v neposlední řadě Adam Smith. Ten Mandevilla označuje za „zcela pomýleného“.<sup>660</sup> Anglický teolog John Wesley připodobňuje Mandevilla v jeho zvrácenosti k Machiavellimu. Mandevillovy 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 úplatků a korupce:

Každá část celku kypěla neřestí,  
však celek sám se topil ve štěstí.<sup>661</sup>

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.<sup>662</sup>

Co se však nestane: místo aby prosperita včelího hnízda vzrůstala a včelkám se žilo lépe, 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. Práci ztrácejí soudci, právníci i advokáti, úředníků dohlížejících na vymáhání práva rovněž přestává

<sup>660</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 323.

<sup>661</sup> Mandeville, *The Fable of the Bees*, 9.

<sup>662</sup> *Ibid.*, 70.

být třeba. Jelikož zmizel přepych, obžerství a luxus, za sníženou poptávku 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 neuzily se. Nakonec je vyžene z hnízda jiný roj a včelky nacházejí útočiště ve zbytcích vyvráceného stromu.

## CHVALOZPĚV NA NEŘEST A BOHATSTVÍ NÁRODŮ

„Pýcha a marnivost vystavěly více nemocnic než všechny ctnosti světa dohromady,“ píše Mandeville.<sup>663</sup> Svě době nastavuje trpké zrcadlo, a to za jediným účelem, aby – dle vlastních slov – poukázal na její pokrytectví.<sup>664</sup> Právě v pokrytectví totiž spatřuje hřích svého okolí i včelího úlu. Pravda je podle něho taková, že přes všechny pokusy se společnost neřestí nikdy nezbaví:

... 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.<sup>665</sup>

Mandeville tvrdí, že neřest je „neoddělitelná od velkých a mocných společností“.<sup>666</sup> 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“<sup>667</sup> a „každý nový moment nutně vytváří novou špínu“<sup>668</sup>. 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.<sup>669</sup>

Za plnou zaměstnanost, svižný obchod a de facto základ bohatství národa dle Mandevilla vdčíme neřestem, amorálnosti. Řečeno modernějším

<sup>663</sup> Mandeville, „An Essay on Charity, and Charity-Schools“, 164.

<sup>664</sup> Mandeville, *The Fable of the Bees*, 55.

<sup>665</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>666</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>667</sup> *Ibid.*, předmluva, 57.

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*, 68.

jazykem, neřest násobí efektivní poptávku, která se stává hybnou silou ekonomiky. Hledal-li Adam Smith příčinu bohatství národů, Mandeville ji našel v napojení našich neřestí na ekonomický systém.

Tak tedy stává se ona zvrácená neřest  
hybným kolesem všech obchodních cest.<sup>670</sup>

Kdybychom připustili existenci poctivé společnosti, musela by se tato společnost rozloučit s ekonomickou prosperitou a rezignovat na jakékoliv 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.“<sup>671</sup> Pokud by se ideály náboženství realizovaly v konkrétní společnosti, vznikla by chudá a „stupidně nevinná“<sup>672</sup> 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 zkvétal stejně jako tam, kde dominantně panuje neřest.“<sup>673</sup> Bohatství národů Mandeville skutečně přičítá 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 nepřežijí, 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.

Chceš-li mít lidskou společnost, která je silná a mocná, musíš zapojit její tělesné touhy [passions] ... pýcha ji zapojí do nevidané pracovitosti; naučí lidi obchodu a řemeslu a ty mezi ně přineseš závist a řevnivost: zvýší se tak jejich počet, založeno bude množství manufaktur a žádný kus země nezůstane neobděláný ... zaměstnej a dobře využíj jejich strach; rozmazli jejich marnivost uměním a neúnavnou pílí ... nauč je obchodu s cizími zeměmi ... to přinese bohatství a tam, kde je bohatství, objeví se brzy i věda a umění...

<sup>670</sup> Ibid.

<sup>671</sup> Mandeville, *Search into the Nature of Society*, 197.

<sup>672</sup> Mandeville, *The Fable of the Bees*, 23.

<sup>673</sup> Ibid., poznámka M, 149.

Chceš-li však mít skromnou a čestnou společnost, nejlepší taktikou bude udržovat lid v jeho původní jednoduchosti ... odejmi jim a drž od nich dál všechno, co by v nich mohlo vzbudit touhu či zlepšit jejich porozumění.<sup>674</sup>

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 poctivost vede k prosperitě.

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:

I ten nejhorší z celého zástupu  
pomáhá společenskému vzestupu.<sup>675</sup>

Jak je u bajek zvykem, v závěru najdeme „morální poučení“:

Zanechte reptání: To jen blázni sní,  
že mocné hnízdo postaví bez hřešení,  
že užívat 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.  
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.<sup>676</sup>

## NEVIDITELNÁ RUKA TRHU A JEJÍ PŘEDOBRAZY

Mandeville zakládá svou filozofii společenského zřízení explicitně na principu sebelásky, egoismu. Tedy přesně na tom, od čeho se hned v první větě své knihy *Teorie mravních citů* distancuje Adam Smith (jak záhy uvidíme). Pokud bychom odstranili zlo z nás samých (naše sobectví), tvrdí Mande-

<sup>674</sup> Ibid., poznámka Q, 200–201.

<sup>675</sup> Ibid., 68.

<sup>676</sup> Ibid.

ville, blahobyt by brzy skončil. Mechanismus je následující: každá neřest znamená zároveň efektivní poptávku buď po zboží (luxusní oblečení, jídlo, stavby atd.), nebo službě (policie, regulace, právníci atd.). Vyspělá společnost, tvrdí Mandeville, žije převážně z 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 plevle, neboť „mnoho dobrého by tedy bylo ztraceno, pokud by se zlo jednotlivin vymýtilo“.<sup>677</sup> A Tomáš Akvinský připomíná: „Bylo-li by zabráněno všemu zlu, z vesmíru by se vytratila mnohá dobra.“<sup>678</sup>

Je možná škoda, že Mandeville o těchto pramenech nevěděl, neboť odvoláním se na ně by si jistě ušetřil mnoho kontroverze, kterou jeho bajka vyvolala.

## ZÁVĚR: MANDEVILLE, PRVNÍ MODERNÍ EKONOM

Mandeville byl klíčovým zastáncem *filozofie chamtivosti*. Chamtivost (či nenasytost) byla pro něj nezbytnou podmínkou společenského pokroku, bez ní by byl pokrok minimální nebo vůbec žádný. Jeho zásadní otázka zní: Kam bychom se dostali bez chamtivosti, bez neřestí? Taková společnost by dosáhla pouze základního stupně vývoje a nebyla by schopná obstát v mezinárodní konkurenci. Mandeville byl jasným zastáncem hédonistického programu: pokud existuje diskrepance mezi tím, co chceme, a tím, co už máme, pak by se naším cílem mělo stát navyšování vlastnictví, dokud naše poptávka nebude uspokojena. Mandeville ovšem zašel ještě dále: obhajuje neustále rostoucí poptávku jako jedinou možnou cestu k pokroku. V tomto smyslu se tedy moderní ekonomové stali jeho následovníky. Ekonomie jako věda předpokládá, že lidské potřeby jsou neomezené (neustále rostoucí poptávka), zatímco zdroje jsou vzácné. Měli bychom se proto pokusit využít tyto nedostatkové zdroje tak, aby se setkaly s poptávkou.

Znamená to tedy, že jediným možným východiskem je zajistit novou poptávku a že k tomu, abychom tak mohli učinit, budeme potřebovat stále nové a nové a nové neřesti, jež nás budou pokoušet? Pokud by se společnost

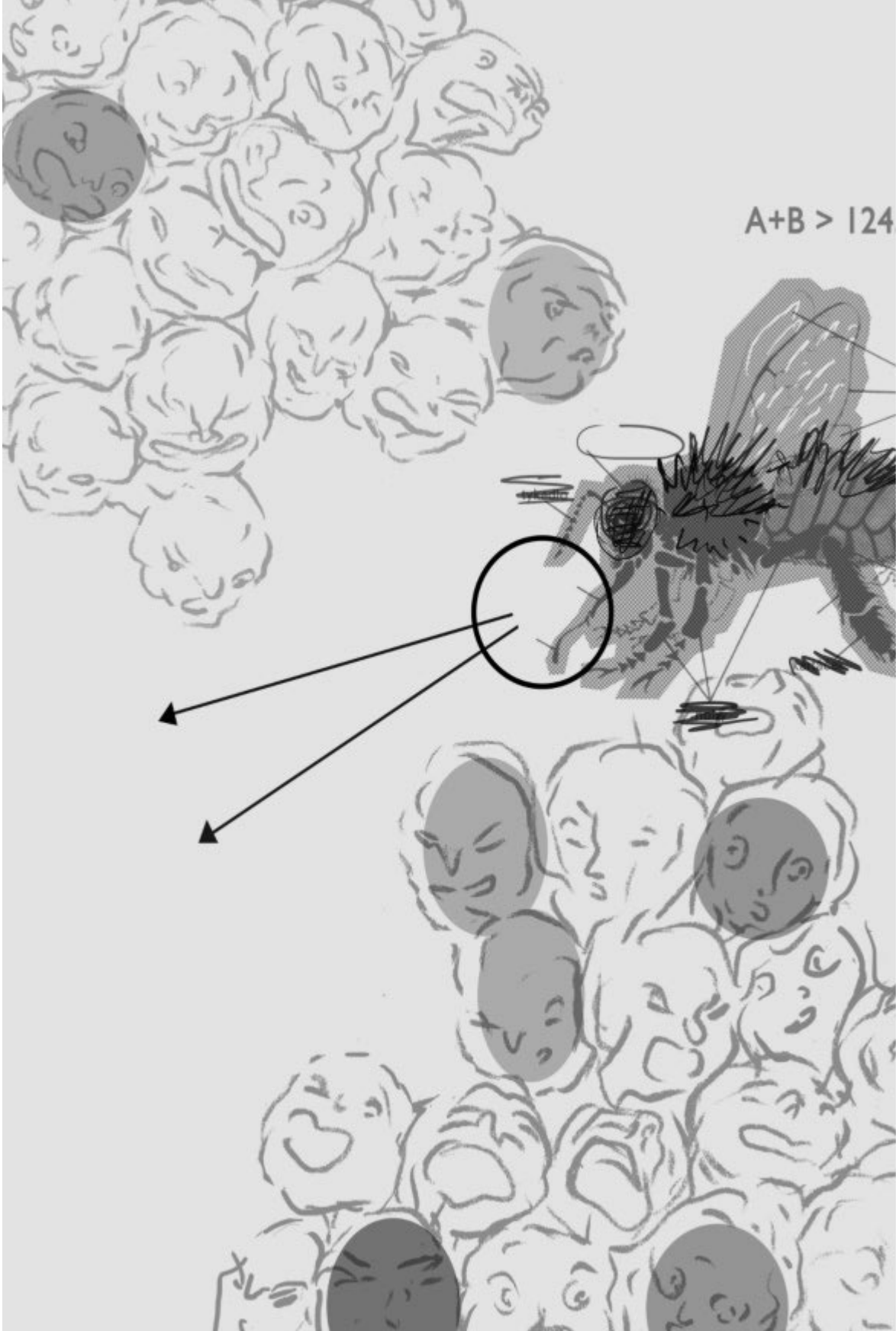
<sup>677</sup> Matouš 13:29–30.

<sup>678</sup> Akvinský, *Summa proti pohanům* III, kapitola 71.

rozhodla, že je spokojená s tím, co má (jak navrhuji stoici), znamenalo by to snad konec takovéto společnosti?

V otázce ekonomie dobra a zla Mandeville jasně věří, že soukromé neřesti napomáhají obecnému blahu, a jsou proto prospěšné. Zastává opačný názor než Hebrejové (a také Adam Smith), kteří věřili, že ekonomicky se vyplácí dobro, nikoliv zlo. A co se týče myšlenky neviditelné ruky trhu, podle Mandevilla má trh moc obracet neřesti v ctnosti a není pouhým koordinátorem lidských vztahů, ale také nástrojem, který dokáže proměnit soukromé zlo v obecné dobro.

A+B > 124



*Adame, Adame, Adame Smithi,  
žalobu mou teď 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?*<sup>679</sup>

STEPHEN LEACOCK

---

<sup>679</sup> Leacock, *Hellements of Hickonomics*, 75; citováno z Sen, *On Ethics and Economics*, 21. Přeložil Petr Onufer.

## 7

# Kovář ekonomie Adam Smith

Milan Kundera si ve svém románu *Nesmrtelnost* všímá paradoxní a kruté skutečnosti provázající „posmrtný“ život velkých osobností. Legenda, která se kolem nich po smrti vytváří, často zcela opomíjí jejich hlavní poselství a soustředí se na (mnohdy pochybné) podružnosti. Dobrým příkladem je astronom Tycho de Brahe. Učence, který působil na dvoře Rudolfa II., znají coby symbol tehdejší doby takřka všichni Češi. Zpravidla však ne pro jeho objevy, nýbrž kvůli jeho močovému měchýři: pověst praví, že si před císařem netroufl vstát od slavnostní večeře a otálel s močením tak dlouho, až mu měchýř praskl. Tato podružná a podle všeho nepravdivá historka zcela převládala jeho skutečně nesmrtelné poselství.

Podobný osud potkal i Adama Smithe, výjimečného skotského myslitele 18. století, který je všeobecně považován za otce moderní ekonomie. Teze, že bohatství národů i jednotlivců stojí na sobectví, sebezájmu a neviditelné ruce trhu, je obecně připisována právě jemu. To ilustruje i úvodní citát této kapitoly, kdy Stephen Leacock pranýřuje Smithe za tvrzení, že „sobecký čin se vždy vyplatil“.

Adam Smith jako by byl již svým jménem předurčen k roli prvního tatíčka-ekonomů vědecké doby, který usadil starší neusazené myšlenky na zem a dal ekonomickému tázání pevný rámec. Smith v angličtině znamená kovář a v starozákonní hebrejštině se kovář překládá jako Kain. Naopak Ábel v hebrejštině znamená vánek, dech nebo též marnost. Kovář a zemědělec Kain tedy zabíjí neukotveného pastevece „do větru“. Adam v hebrejštině neznamená nic jiného než jméno prvního člověka, Adama (Adam je hebrejsky člověk). Adam Smith, člověk kovář, tak ve svém jménu bezděky etymologicky obsahuje vzácnou kombinaci významů.<sup>680</sup>

<sup>680</sup> Podobné hry se jmény jsou ve starodávných i moderních příbězích relativně časté. Zvláště v Bibli byl na význam jména kladen velký důraz. Příběh z filmu *Matrix* rozehrává podobnou slovní hříčku. Hlavní hrdina 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 (v USA deváté nejfrekventovanější), a stojí tak v přímém rozporu s originálním a novým jménem Neo.

Se Smithem coby kovářem klasické egoistické ekonomie postavené na maximalizaci individuálního užitku je to ovšem poněkud komplikovanější. Běžného konzumenta dějin ekonomického myšlení může notně šokovat například hned první věta z první Smithovy knihy *Teorie mravních citů*: „Ať již je dovoleno pokládat člověka za jakkoli sobeckého, přesto v jeho přirozenosti evidentně existují určité principy, které způsobují, že je zainteresován na osudu jiných lidí a že jejich štěstí je pro něj nezbytné, i když z něj nemá nic jiného kromě radosti, že je jeho svědkem.“<sup>681</sup>

Skutečnost je totiž taková, že Smith nikdy nevyslovil, co mu Leacock (a s ním populární historické povědomí) přisuzuje. Naopak: Smith přesně v duchu Kunderova poselství zapsal své jméno do dějin ekonomie díky principu, jež sám nevynechal, nepopularizoval ho a obecně se od něj de facto distancoval. Podobný osud jej čekal i u jeho druhého klíčového příspěvku: specializace. Jak jsme si ukázali, již staří Řekové specializaci podrobně zkoumali, dokonce by se dalo říci, že jí Xenofon věnoval více pozornosti a porozuměl jí hlouběji než Adam Smith.

Od mnoha komentátorů se Smith příliš pěkných slov nedočkal. Schumpeter, jedna z největších autorit v oboru dějin ekonomického myšlení, například píše: „Žádná žena, kromě jeho matky, nikdy nehrála v jeho životě žádnou roli: v tomto, stejně jako v ostatních ohledech byly pro něj kouzla a vášně bytí pouhou literaturou.“<sup>682</sup> Historik Norman Davies ho označuje za „dokonale bezmyšlenkovitého profesora“ a připomíná, že Smith se stal „jednou z kuriozit Edinburghu, kde se toulával ulicemi v transu, polooblečen, celý se třesa, horečně debatuje sám se sebou podivným hlasem ... Jako zcela neschopný manželského života žil trvale se svou matkou. Pomyšlení, že tento rozkošně chaotický člověk měl začít vnášet intelektuální řád do každodenní činnosti, má nesporné kouzlo.“<sup>683</sup>

## BOHATSTVÍ VERSUS ETIKA

Nedorozumění pramení ze skutečnosti, že Smith po sobě zanechal dvojí (v mnohém rozporuplné) dědictví, které se dnes často redukuje na jeho nejslavnější knihu *Bohatství národů* (1776). Již o sedm let dříve ale vydal jiné dílo, *Teorii mravních citů*, přičemž tyto dvě knihy se na první pohled nemohou vzájemně více lišit. *Bohatství národů* se stalo počátkem celé ekonomické

Anderson má svůj původ v sousloví *Andrew's 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 hlavním nepřítelem Nea nebyl nikdo jiný než (agent) Smith.

<sup>681</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 5.

<sup>682</sup> Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 177.

<sup>683</sup> Davies, *Europe: A History*, 623.

disciplíny, zatímco v *Teorii mravních citů* se Smith zabývá etikou a od klasických ekonomických konceptů, jako je neviditelná ruka trhu, se ostře distancuje. „Říká se, že Smith sám považoval [*Teorii mravních citů*] za nadřazenou *Bohatství národů*.“<sup>684</sup> Jak jsme se mohli přesvědčit, hned první větou své čtyřsetstránkové knihy se jednoznačně ohrazuje proti jakýmkoli pokusům převést veškeré lidské jednání na (více či méně skrytý) egoismus.<sup>685</sup>

Kdo si spojuje Smithe jen s neviditelnou rukou trhu, mohl by jej snadno považovat za pokračovatele hédonistů stavějících na rozumu, kalkulu a vypočítavosti. To by ovšem byl velký omyl. Připomeňme si, že hédonisté spatřovali veškerý smysl pozemské činnosti v užítku. Pokud bylo nutné si potěšení odříci či podstoupit bolest, pak jen kvůli větší „utilitě“ (nebo menšímu zlu), která následuje. Zda je náš čin dobrý, či zlý, nenese vlastní inherentní hodnotu; čin je posuzován z hlediska svých dopadů na utilitu, na užitek. Dobro nemá mimo následnou utilitu žádnou vlastní hodnotu. Dobro není cílem jednání, představuje pouze prostředek k užítku. Tento systém předcházela utilitarismu a stal se i základem současné ekonomické věrouky.

Většina komentátorů se ovšem shoduje na tom, že Smithovo učení je naopak do značné míry postaveno na filozofii stoiků.<sup>686</sup> Smith rozděluje morální školy do tří proudů, které definuje termíny *propriety*, *prudence* a *benevolence*. O Epikurovi se rozepisuje v souvislosti s pojmem *prudence* (prozíravost, vypočítavost, rozumnost) a jeho dědictví jednoznačně odsuzuje: „Tento systém je bezpochyby naprosto neslučitelný s tím, který jsem se snažil vytvořit,“<sup>687</sup> píše Smith a pokračuje: „Tím, že všechny ctnosti zahnal do jediného druhu, patřičnosti, Epikuros také uspokojil přirozený sklon, který je vlastní všem lidem, ale k němuž mají filozofové mimořádnou tendenci a je jejich zvláštní zálibou kultivovat ho jako skvělý způsob, jak prokázat svou duchaplnost, totiž sklon vysvětlovat všechny jevy na základě co nejmenšího počtu principů.“<sup>688</sup>

Stoiky Smith zařadil pod kapitolu *propriety* (správnost, vhodnost, slušnost) a věnoval jim větší prostor i uznání. Přestože je podrobuje kritice a nepovažuje jejich učení za schůdné, zůstává mu tato škola zřejmě nejbližší: „Mužný duch jejich učení [stoiků] stojí v krásném kontrastu s malomyslným,

<sup>684</sup> Raphael, *The Impartial Spectator*, 1.

<sup>685</sup> Viz Kerkhof, „A Fatal Attraction? Smith’s ‘Theory of Moral Sentiments’ and Mandeville’s ‘Fable’“, 14. Viz také Hurtado-Prieto, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of ‘Dr. Mandeville’s Licentious System’*.

<sup>686</sup> Na Smithovo etické myšlení měla zásadní vliv stoická filozofie, která také výrazně zapůsobila na jeho ekonomické teorie. Viz Raphael, Macfie, Úvod ke glasgowské edici *Teorie mravních citů* (1982), 5.

<sup>687</sup> Smith, *Teorie mravních citů* (1853), 313.

<sup>688</sup> *Ibid.*, 314.

nařikavým a kvičivým tónem některých systémů moderních.<sup>689</sup> Na stoické škole, přestože vyzdvihuje její přednosti a hrdost, ovšem Smithovi vadí její netečnost, odtažitost a nezáměr o cokoli. Rovněž si uvědomuje, jak složité je dosáhnout stoického ideálu, a též není schopen zcela se ztotožnit s myšlenkou, že v přírodě nelze vypořádat žádný vztah mezi příčinou a důsledkem, jak věřili stoikové.

Inspirativnější je pro Smithe morální učení založené na vzájemné laskavosti (*benevolence*) a zdrženlivosti (*self-command*) jakožto hlavním předivou společnosti.<sup>690</sup> Odkazuje se na Augustina a Platona, na církevní učení dr. Hutchesona a 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 prospěchu. „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.“<sup>691</sup> Tato škola věří, píše Smith, že „sebeláska je princip, který nikdy nemůže být ctnostný v žádném smyslu ani směru“.<sup>692</sup> Smith hodnotí tento proud příznivě („tato škola podporuje a živí v lidském srdci to nejnoblesnější“)<sup>693</sup>, ovšem v jeho izolované podobě s ním přesto nesouhlasí: motiv laskavosti a dobročinnosti lásky nepovažuje za dostatečně silný na to, aby udržel pohromadě celou společnost a vysvětlil naše nejnižší pudy.

Smith dále doplňuje tento konstrukt zapojením institutu nezávislého pozorovatele – konceptu, podle kterého člověk nezaujatě, a přesto empaticky soudí a zaujímá stanoviska k činům druhých.

„Myslíme si, že jsme pozorovatelé vlastního chování, a snažíme se představit si, jaký dojem by to na nás v tomto světě udělalo. To je jediné zrcadlo, ve kterém můžeme do určité míry zkoumat vhodnost našeho vlastního jednání očima druhých lidí.“<sup>694</sup>

Podobný koncept používá i Hutcheson, Hume a později také Mill. Ten ve své teorii neindividualistického utilitarismu konstruuje etiku, podle které by se měl člověk ujistit, že maximalizuje užitek celku. Jde tedy o kolektivní pojetí utility, které vůbec není osobní či individuální. Pokud mám tedy jako totální utilitarista pocit, že vzdám-li se stovky jednotek svého bohatství,

<sup>689</sup> Ibid., 283.

<sup>690</sup> „Větší prostor, který dostala zdrženlivost v 6. vydání, napovídá, že Smith nyní zaujal ke stoicismu ještě vřelejší vztah, než tomu bylo v minulosti.“ Ibid., 18.

<sup>691</sup> Ibid., 302.

<sup>692</sup> Ibid., 444.

<sup>693</sup> Ibid., 445.

<sup>694</sup> Ibid., 123.

čímž zvýším utilitu někoho jiného více, než snížím tu svoji, pak v extrémním pojetí bych se tohoto bohatství měl vzdát v jeho prospěch, protože nejde o užitek můj, ale o užitek celku, o který pravým následovníkům Millova utilitarismu jde. A měl bych to udělat dobrovolně. Společnost vedená „nezávislým pozorovatelem“ by měla být šťastnější než ta, ve které vládne pouze individuální maximalizace užitku. Smith správně chápal, že v ekonomii hrají roli i jiné faktory než pouze trh, i když – na svou dobu vcelku statečně – zdůrazňoval a obhajoval mínění, že trh musí stát v srdci každého ekonomického systému.

## NEVIDITELNÁ RUKA VÁS ZDRAVÍ

Tvrzení, že společnost drží pohromadě díky empatii, patří spolu s konceptem nezávislého pozorovatele ke dvěma hlavním přínosům, které Smith skutečně učinil – jakkoli se dnes zdá, že za hlavní pojistku proti úpadku společnosti považoval neviditelnou ruku trhu. Termín *neviditelná ruka trhu* použil pouze třikrát a není vlastně jasné, proč se kolem této věci nadělalo tolik povyku.<sup>695</sup>

První zmínku lze najít v patrně nejslavnější pasáži *Bohatství národů*, která dodnes často slouží k objasnění sil působících na volném trhu:

Že se můžeme naobědvat, to není z dobré vůle řezníka, sládka nebo pekaře, nýbrž proto, že dbají svých vlastních zájmů. Nedovoláváme se jejich lidskosti, nýbrž jejich sobectví, a nikdy jim nevykládáme o svých potřebách, nýbrž o výhodách, které z toho budou mít. ... Tím, že podporuje raději výrobu doma než výrobu cizí, sleduje jen své vlastní zabezpečení, a tím, že tuto výrobu řídí tak, aby její produkt měl co největší hodnotu, sleduje jen svůj vlastní zisk; jako v mnoha jiných případech, vede ho tu jakási **neviditelná ruka**, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde.<sup>696</sup>

Srovnejte s druhou zmínkou v *Teorii mravních citů*, kde se zdá být kontext vcelku opačný k předchozímu. V tomto případě totiž neviditelná ruka rozděljuje, tedy má roli, která je většinou připisována viditelné ruce (přerozdělovajícího státu).

... navzdory svému přirozenému sobectví a hrabivosti se s chudými dělí o plody veškerého svého snažení. ... Jsou vedeni **neviditelnou rukou** k tomu, aby nezbyt-

<sup>695</sup>Editoři Raphael a Macfie tvrdí, že „komentátoři kladli příliš mnoho důrazu na neviditelnou ruku, která se ovšem v obou Smithových knihách objevila pouze jedinkrát. V obou případech to bylo v kontextu stoické idey harmonického systému, který byl spatřován v pracující společnosti. ... V *Bohatství národů* se stoický koncept přirozené harmonie objevuje především ‚v jasném a jednoduchém systému přirozené svobody‘ (IV. ix.51).“

<sup>696</sup>Smith, *Bohatství národů*, 398 (zvýraznění je autorovo).

nosti k životu rozdělili téměř stejně, jako by to bylo provedeno, kdyby země byla rozdělena na stejné díly mezi všechny její obyvatele, a tak aniž by to zamýšleli, aniž by to věděli, napomáhají zájmům společnosti a poskytují prostředky k rozmnožování druhu. Když prozřetelnost rozdělila zemi mezi několik málo ušlechtilých pánů, na ty, kteří byli při dělení zdánlivě opomenuti, nezapomněla ani je nenechala jejich vlastnímu osudu. I tito lidé si užívají svůj díl ze všeho, co se vypěstuje... Stejně principy, stejná láska k systému, stejná úcta ke kráse pořádku, zručnosti a dovednosti často slouží k tomu, aby doporučily zavedení toho, co směřuje k podpoře veřejného blaha.<sup>697</sup>

Abychom předložili úplný seznam, musíme zmínit ještě třetí výskyt neviditelné ruky, který je ovšem v naší debatě o ekonomii a etice irelevantní. Ve své ranější práci *Astronomie* Smith při zmínce o raných náboženských představách mluví o nadpřirozené moci:

Oheň spaluje, voda oživuje; těžká tělesa se potápějí a lehčí látky stoupají vzhůru, jak jim to přikazuje jejich přirozenost; **neviditelná ruka Jupiterova** nebyla nikdy účastna těchto záležitostí.<sup>698</sup>

Zde tedy vidíme, že Smith použil pojem neviditelné ruky ve třech kontextech: jako koordinátor individuálních snah vyplývajících ze sebezájmu, jako redistributivní element a jako mystická božská síla. Termínu, který vymyslel, prostě nemohl přiřknout rozporupnější šíři významů.

A tak se stalo, že Smithovo *Bohatství národů* zůstalo nepochopeno. Smith je často prezentován jako pokračovatel myšlenky nejen Mandevilla, ale i Thomase Hobbes: tedy propagátorů víry v egoistickou motivaci lidské přirozenosti. Protože svobodný individuální sebezájem je dostatečný k řízení společnosti, morálka je nadbytečná: trh přetaví vše (dobré i špatné, ale zejména to špatné) v obecné blaho. Společnost může (nebo musí) být postavena na sobectví. Zkráceně řečeno, člověk má pocit, jako by místo Smithe byli citováni Hobbes (boj všech proti všem), Mandeville (neřesti přetavené v ctnost), Herbert Spencer (jako obhájce tržního darwinismu a minimálního státu) nebo Ayn Randová (redukcionismus radikálního egoismu). Přitom Smith takto vůbec neuvažoval – a to ani v jednom směru. Takovéto závěry nemůžeme vyčíst ani z ekonomického *Bohatství národů*, i když zanedbáme *Teorii mravních citů*, kde se téměř proti všemu výše popsanému přímo vymezuje.

<sup>697</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 188.

<sup>698</sup> Smith, „Essays on Philosophical Subjects“, 49. Viz Macfie, „The Invisible Hand of Jupiter“.

## SMITH VERSUS MANDEVILLE

V *Teorii mravních citů* Smith věnuje speciální pozornost také „prostopášným učením“ („O nemravných systémech“), charakterizovaným tím, že smazávají rozdíly mezi neřestí a ctností. Sem Smith řadí i Mandevilla, pro něhož nemá vůbec pochopení.

Existuje však další systém, který patrně úplně odstranil rozdíl mezi neřestí a ctností, a jehož snaha je proto naprosto zhoubná; mám na mysli systém Bernarda Mandevilla. I když jsou názory tohoto autora téměř v každém ohledu chybné, přesto existují některé příznaky v lidské povaze, které – jestliže se na ně podíváme určitým způsobem – jim zdánlivě dávají za pravdu. Tyto příznaky, popsány a zveličeny živou a humornou, i když drsnou a sprostou Mandevillovou výmluvností, dodaly jeho teoriím nádech pravdy a pravděpodobnosti, které dokážou velice snadno ošidit nezkušené čtenáře.<sup>699</sup>

Adam Smith se ostře 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. Pak je ovšem zvláštní, že Smith, ač byl s Mandevillovým dílem podrobně seznámen, jej v *Bohatství národů* nikde necituje. Pouze v *Teorii mravních citů* se od „prostopášného“ Mandevilla a jeho pokusu redukovat vše na (neřestný) egoismus výslovně a opakovaně distancuje. Mandeville je navíc jediný, vůči komu se Smith jmenovitě vymezuje, a to 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.

Smith především nebyl ochoten smířit se s tezí, že není rozdílu mezi neřestí a ctností (což 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 včelího království. Proto dochází k závěru, že neřesti vedou k blahu. Smith však sebelásku za neřest nepovažuje. Sebelásku přejmenovává na sebezájem (*self-interest*; oba termíny libovolně zaměňuje), a přestože na něm nestaví princip fungování společnosti, považuje jej za důležitý v obchodním styku. Tím se může vymezit vůči (ve své době tolik opovrhovanému) Mandevillovi a zároveň pro svou ekonomickou teorii použít podobný základ. Tichým předefinováním neřesti na ctnost se Smithovi podařilo vytěžit logiku Mandevillova argumentu, aniž by též musel čelit posměšné kritice. Z Mandevillovy

<sup>699</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 323.

opovržlivé sebelásky se u Smithe stává ctnostný sebezájem (*self-interest*) – slovo, které (na rozdíl od termínu egoismus) nalezneme v *Bohatství národů* či *Teorii mravních citů* mnohokrát a vesměs v pozitivním světle.

Od učitele mravů je to překvapující postup. Můžeme se jen divit, jak mohl Smith mlčky předefinovat neřest na ctnost bez patřičného diskurzu a jak mohl opomenout připustit alespoň trochu uznání pro Mandevilla.

## DAS ADAM SMITH PROBLEM

O problematice „dvou Smithů“<sup>700</sup> byla vydána celá knihovna publikací. Joseph Schumpeter toto téma pojmenoval *Das Adam Smith Problem* a přes veškerá řešení (jejichž hlavní linie shrneme) se dodnes nenašla uspokojivá odpověď na otázku, jak to vlastně Smith se sebezájmem a sympatiemi myslel.<sup>701</sup> Ať je antropologické vnímání ekonomického člověka u 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 sebezájmem. 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 pojátkem mezi členy společnosti je sebeláska, o nutnosti vzájemné sympatie nepadá ani slovo. „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.“<sup>702</sup>

Oproti tomu v *Teorii mravních citů* vypadá lidská bytost úplně jinak. Řídícím principem lidského jednání je laskavá benevolence, náklonnost; člověk není racionálním činitelem, ale primárně jej vedou emoce, podobně

<sup>700</sup> Například Heilbroner, *The Worldly Philosophers*; Smith, *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, Morrow, „Adam Smith: Moralism and Philosopher“, Gaede, *Politics and Ethics: Machiaveli to Niebuhr*.

<sup>701</sup> Z nesčetného množství bych rád upozornil zejména na článek A. Witztuma „A Study into Smith's Conception“, kde autor dopodrobna shrnuje a psychologicky rozebírá možný rozpor nebo naopak harmonii mezi sebeláskou a benevolencí, tedy (zdánlivý) rozpor mezi *Bohatstvím národů* a *Teorií mravních citů*. Dále pak stojí za pozornost: Doomen, „Smith's Analysis of Human Action“, Hurtado-Prieto, „Pity, Sympathy and Self-interest: Review of Pierre Force's Self-interest before Adam Smith“, Friedman, „Adam Smith Relevance for 1976“ nebo Evensky, „Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society“.

<sup>702</sup> Smith, *Bohatství národů*, 343.

jako tomu věřil Smithův přítel David Hume. 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 Mandevillův, který Smithovi navíc pozdější badatelé mylně přičetli jako jeho (největší?) příspěvek do dějin ekonomického myšlení. Adam Smith v *Teorii mravních citů* září jako filozof a velice schopný (a dodnes uznávaný) morální učitel, nikoli jako ekonom. Vytváří velice odvážné, originální a složité psychologicko-společenské konstrukty, jen aby dal najevo, že přístup, který za vším hledá skrytý sebezámek, je zcela pomýlený. Místy jako by Smith schizofrenně konfrontoval sám sebe a jako by jedna kniha zpochybňovala druhou.

## NE JEDEN, ALE VÍCE MOTIVŮ

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 princip nejjemnější a nejkrásnější, sama o sobě však není dostatečně silná. Není proto nic špatného na tom, smísit laskavost se sebeláskou, na níž Smith nevidí nic hříšného ani opovrženého.

Je pravda, že se zdá, že příměs sobeckého principu často potřísní krásu těch činů, které by měly vycházet z blahovolného citu. ... Blahověle možná může být jediným motivem jednání Božstva. ... Ale ať už je to s Božstvem jakkoli, tak nedokonalé stvoření, jako je člověk, který svou existenci musí podpořit tolika věcmi, jež leží mimo něj, musí jednat na základě mnoha jiných pohnutek.<sup>703</sup>

Snah o řešení a konsolidaci na první pohled schizofrenního Smithova postoje najdeme celou řadu. Za prvé, někteří vědci otevřeně přiznávají neslučitelnost obou autorových teorií (pro tento přístup se vžil krkolomný termín *Umschwungstheorie*).<sup>704</sup> Například H. T. Buckle<sup>705</sup> tvrdí, že „jde ve skutečnosti o dvě součásti jediného tématu. V *Teorii mravních citů* zkoumá Smith soucitnou část lidské přirozenosti, v *Bohatství národů* její sobecký opak.“ A dále: „V *Teorii* připisuje naše činy empatii, v *Bohatství národů* naopak so-

<sup>703</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 320.

<sup>704</sup> Hildebrand v *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* obviňuje Smithe z materialismu (čímž má na mysli egoistickou teorii lidské přirozenosti), Knies v *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* tvrdí, že Smithův pohled se mezi *Teorii mravních citů* a *Bohatstvím národů* proměnil a tato proměna byla zapříčiněna jeho návštěvou Francie. Viz také von Skarżyński v *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der Nationaloekonomie*. Podle von Skarżyńského se Smith svou morální filozofii učil od Hutchesona a Humea a veškerou svou ekonomii od francouzských učenců. Viz také úvod Smithovy *Teorie mravních citů*.

<sup>705</sup> Buckle, *History of Civilisation in England*, vol. 2, 432–433, 437.

beckví. Krátký pohled na tyto dvě práce prokáže existenci tohoto zásadního rozdílu a dovolí nám pochopit, že každý z nich vzájemně doplňuje ten druhý. Pokud tedy chceme oběma porozumět, musíme oba studovat.“ Za druhé, objevilo se mnoho pokusů tyto dvě stránky Smithova díla propojit (někdy více, někdy méně elegantně).<sup>706</sup> Jedno z řešení lze nalézt v další pasáži *Teorie mravních citů*:

Všichni členové lidské společnosti navzájem potřebují svou pomoc a obdobně jsou vystaveni vzájemnému zraňování. Kde je nutná pomoc vzájemně poskytována z lásky, z vděčnosti, z přátelství, z úcty, tam společnost vzkvétá a je šťastná. ... Ale i kdyby nutná pomoc nebyla poskytována z tak šlechetných a nesobeckých pohnutek ... i pak by se společnost, i když méně šťastná a méně příjemná, nemusela nutně rozložit. Může existovat společnost různých lidí, stejně jako různých obchodníků, na základě smyslu pro její užitečnost, bez vzájemné lásky a citu. ... A i když v ní nikdo není zavázán přímou povinností ani vázán vděčností ke komukoli jinému, společnost může být stále ještě udržována zřítnou výměnou dobrých služeb podle dohodnutého ocenění. ... Nemůže však existovat společnost těch, kdo jsou vždy připraveni navzájem se zraňovat a ubližovat si. ... Na druhou stranu spravedlnost je hlavní pilíř, který drží celou konstrukci.<sup>707</sup>

Z tohoto pohledu se zdá, že Smith respektoval oba základní principy a jednalo se mu jen o rozlišení, jak velkou váhu v každém činu měl ten či onen motiv. Přestože se obě velké emoce – láska a sebeláska – často objevují ve své ryzí podobě, většinou se v našich motivech mixují. 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).<sup>708</sup> Je tedy možné, že Smith považoval princip sebelásky za dominantní motiv celospolečenských vztahů, kde se propojují zcela neznámí lidé, ale v tom viděl jen minimalistické fungování lidsky chudé společnosti. Druhý základní princip laskavé benevolence na-

<sup>706</sup>V redigovaném vydání *Teorie mravních citů* lze najít následující poznámku: „Takzvaný ‚Adam Smith Problem‘ byl pseudoproblémem založeným na ignoranci a nepochopení. Každý, kdo četl *Teorii mravních citů* nejprve v dřívějších vydáních a poté v šesté edici, nemůže být překvapen, že stejný muž napsal tuto knihu a po ní *Bohatství národů*, či dokonce předpokládat, že Smith prošel nějakou výraznou proměnou ve svém pohledu na lidské jednání. Smithův pohled na etiku a lidské chování je v šestém vydání z roku 1790 stejný jako v prvním z roku 1759. Je zde patrný vývoj, nikoliv však zásadní změny. Je také skvěle patrné, že neexistuje přesná dělicí čára mezi *Teorií mravních citů* a *Bohatstvím národů*.“ (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1982, 20.) Žádný rozdíl mezi těmito dvěma pohledy nevidí ani Hasbach, *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*, Limentani, *La morale della simpatia*, Eckstein (v předmluvě ke svému překladu z roku 1926) či Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*. V rámci správného nakládání s *Umschwungstheorie* lze přidat ještě: Zeys, *Adam Smith und der Eigennutz* (Tübingen, 1889); August Oncken, „The Consistency of Adam Smith“ a detailněji Wolf, „Das Adam Smith-Problem“. Viz také Macfie, *The Individual in Society*.

<sup>707</sup>Smith, *Teorie mravních citů*, 94.

<sup>708</sup>Viz Buber, *Já a ty*.

chází domov zejména v osobních mezilidských vztazích. Toto činí ze společenství lidí *de facto* společnost.

## SMITHŮV ČLOVĚK SPOLEČENSKÝ A HUMEOVO DĚDICTVÍ

V *Teorii mravních citů* Smith předkládá velmi „nesobeckou“ tezi, podle níž jednotlivce spojuje přirozené společenské pouto, pro něž Smith používá pojem *sympathy*. Má tím na mysli nikoli jen pouhou vzájemnou oblibu, nýbrž všeobecnou lidskou náklonnost, sounáležitost a schopnost pochopit pohnutky druhého, empatii. 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 vcítujícího 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 a tráví mnoho času a energie, aby jej vyzdvihl nade vší pochybnost. Pomocí „vžití se do situace jiného“ vytvořil Smith psychologickou obranu proti individualismu své doby. „Avšak sympatie nemůže být v žádném případě považována za sobecký princip.“<sup>709</sup>

Smith zároveň staví na tomto principu základ své morálky. Člověk je tvor společenský a v jeho přirozenosti tkví potřeba soucítit a být částí svého okolí. I proto má moralita pro Smithe vzácnou celospolečenskou roli: „Ctnost je velkou posilou a neřest velkým ničitelem lidské společnosti.“<sup>710</sup> Nedokázali bychom si asi představit větší rozpor mezi Smithem a Mandevillem, který naopak neřesti považuje za zdroj bohatství společnosti a v momentě, kdy se společnost stává ctnostnou (tak, jak by si přál Smith), upadá podle Mandevilla v chudobu a je brzy zničena. Pro Smithe je „ctnost jako lesk ozubených kol společnosti ... na druhé straně neřest je jako rez, kvůli 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 blahobyt, z druhého zmar a chaos.“<sup>711</sup>

<sup>709</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, 335.

<sup>710</sup> *Ibid.*, 463.

<sup>711</sup> *Ibid.*, 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 odpovědí 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 extraracionality. Smith a Hume byli ostatně blízcí přátelé a v mnohém si rozuměli.

Hume se staví proti pojetí společenské smlouvy, kterou propagoval například Thomas Hobbes. 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 drží pohromadě na základě principu sebelásky, nejde tedy o nic víc než o hédonistický kalkul. Hume s touto teorií nesouhlasí a píše:

Na tento sobecký předpoklad lze oprávněně namítnout, že v rozporu s všeobecným míněním a nepředpojatými názory je k vytvoření takto mimořádného paradoxu nezbytné plně zapojit filozofii. Zcela lhostejný pozorovatel zde uvidí city, jako je láska, přátelství, soucit, vděčnost ... [které jsou] těžko odlišitelné od těch, jež vycházejí ze sobeckých vášní. ... Každé takové snažení [prokázat ve všem sebelásku] se tedy jeví jako marné a zdá se, že pochází ze stejné lásky k jednoduchosti, která má na svědomí mnohé chybné úvahy ve filozofii.<sup>712</sup>

Zde se objevuje argument, který později použil i Smith. Podle Humea je v naší přirozenosti konat a chválit činy, kterým „ani nejdivočejší úlet fantazie nemůže přiřknout sebemenší náznak sebelásky nebo najít jakékoli spojení s mým současným užitekem“.<sup>713</sup> 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.

Můžeme přece uvést mnoho příkladů, kde „soukromé zájmy jsou zcela odlišné od zájmů společenských, v řadě případů jdou dokonce zcela opačnými směry. A přesto: shledáváme, že naše morální cítění přetrvává, přestože je zcela odloučeno od jakéhokoli osobního zájmu.“<sup>714</sup>

<sup>712</sup> Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in Hume, *Selections*, 245.

<sup>713</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>714</sup> *Ibid.*, 215.

Co se týče sebelásky a soukromého užítku, Hume je považuje za výlučné a vševysvětlující emoce, ale do užítku zahrnuje i širší užitek, užitek společnosti: „Užitečnost je dobrá věc a jistě si zaslouží naše uznání. To je jistě zřejmá skutečnost, denně potvrzovaná zkušeností. Ale užitečné? Pro co? Jistě pro čísi užitek. Ale čí užitek? Jistě nikoli pouze náš: naše uvažování je přece často mnohem širší.“<sup>715</sup>

Toto je klíčová myšlenka a pomůže nám pochopit i Smithovo pojetí společenského soužití. Hume věřil, že lidské morální citění je silnější a hlubší vjem než princip užítku. (Emocionální) citění je silnější než (racionální) kalkul. Normy lidského chování existovaly již před vznikem státu (stát je hobbesovsky nevytvořil) a není možné je vysvětlit z pozic teorie společenské smlouvy. „Z těchto důvodů musíme odmítnout teorii, která za každým morálním citěním vidí princip sebelásky,“ uzavírá Hume.<sup>716</sup> Společenská morálka je cit, tedy doména vjemů, citění – nikoli racionality. „Na rozdíl od moderních ekonomů Adam Smith předpokládá, že když lidé zvažují alternativy, které před nimi stojí, jsou na sobě vzájemně velice závislí. Lidé totiž sdílejí podobné vášně a pocity a mohou se ztotožnit s ostatními, kteří skrze své chování jejich pocity vyjadřují.“<sup>717</sup>

Hume považuje, stejně jako Aristoteles a Tomáš Akvinský, lidskou bytost za *zoon politikon* 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, koneckonců rodí se do ní. Lidská bytost má přirozenou tendenci k dobru a silné inherentní společenské (v)citění. „Vše, co prospívá blahu společnosti, si vyžaduje naše uznání a souhlas. A zde máme princip, který vysvětluje z velké části původ morálky.“<sup>718</sup> Tuto vlastnost jednoduše považuje za „princip lidské přirozenosti“.<sup>719</sup>

„Lidské srdce ... nikdy nebude zcela lhostejné k veřejnému blahu,“<sup>720</sup> píše Hume a jinde dodává: „Žádná lidská bytost mi nemůže být natolik odtaziťá či vzdálená, že by se pro mne stala ... zcela lhostejnou. To, co je prospěšné pro společnost nebo pro tohoto jedince, musí být upřednostňováno.“<sup>721</sup> Snad nejlépe tuto myšlenku shrnuje Hume v následující citaci: „Zdá se, že tendence k veřejnému dobru, k prosazování míru, harmonie a řádu ve spo-

<sup>715</sup> Ibid., 214.

<sup>716</sup> Ibid., 215.

<sup>717</sup> Halteman, „Is Adam Smith's *Moral Philosophy* an Adequate Foundation for the Market Economy?“.

<sup>718</sup> Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in Hume, *Selections*, 215.

<sup>719</sup> Ibid., 216.

<sup>720</sup> Ibid., 229.

<sup>721</sup> Ibid., 230.

lečnosti ... 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 nejradikálnějšímu odsouzení či naopak k plnému souhlasu s daným činem.<sup>722</sup> 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 namístě opět poznamenat, že Hume nemluví o racionálním kalkulu, ale o citu, který nás vede ke společenským ctnostem. Dle Humea tyto ctnosti nejsou racionálně zdůvodnitelné, jak tvrdí teorie společenské smlouvy.

Smith ani Hume by nesouhlasili s tím, že společnost je založena na hédonistických principech a na principu racionální volby, jak tvrdí racionalisté a Rousseauova teorie společenské smlouvy. Lidská antropologie je jiná – člověk se sdružuje na základě vrozeného citu. I zde tedy prosvítá mysterium toho, jak je možné, že společnost drží pohromadě. Máme to vrozené, nic více o tom říci nemůžeme.

## ROZUM JAKO OTROK VÁŠNÍ

Zajímavý se jeví také Smithův pohled na racionalitu lidského jednání. Rovněž zde jej silně ovlivnil jeho přítel David Hume. Adam Smith píše:

Ale i když je rozum nepochybně zdrojem obecných mravních pravidel a všech mravních soudů, které s jejich pomocí děláme, je naprosto nesmyslné a nepochopitelné předpokládat, že by prvotní představy o tom, co je správné a špatné, mohly být odvozeny z rozumu ... Tyto prvotní představy ... nemohou být předmětem rozumu, ale bezprostředních citů a pocitů. ... Ale rozum nemůže učinit žádný konkrétní předmět sympatickým nebo nesympatickým pro mysl jen kvůli němu samotnému ... Rozum může ukázat, že tento předmět slouží k získání jiného předmětu, který je přirozeně buďto příjemný, nebo nepříjemný ... Ale nic nemůže být sympatické nebo nesympatické kvůli sobě samému, pokud to není takovým učiněno bezprostředními city a pocity.<sup>723</sup>

Hume se proslavil citátem, který staví racionalistickou antropologii na hlavu: „Rozum je otrokem vášní.“<sup>724</sup> (Mimořádně v tomto bodě se dostává velice blízko myšlenky Bernarda Mandevilla,<sup>725</sup> kterého spolu se Smithem tak kritizuje.) Citát víceméně shrnuje jeho filozofii – rozum a cit spolu nebojují a jedno nestojí proti druhému. Neleží totiž na stejné úrovni, aby

<sup>722</sup>Ibid., 219.

<sup>723</sup>Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 339.

<sup>724</sup>Hume, *A Treatise of Human Nature*, 297.

<sup>725</sup>Srovnej se zmiňovanou *Bajkou o včelkách*.

spolu mohly soupeřit. Lidské jednání vedou city, vášně, afekty (*passions*) a rozum sehrává svou roli až na sekundární úrovni, při procesu racionalizace.<sup>726</sup> 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.“<sup>727</sup>

Naše jednání není výsledkem opatrné kalkulace výhodnosti či nevýhodnosti, užiteků a nákladů. Naše jednání se spíše nechá vést silami, kterým nerozumíme; emocemi, které nás motivují k činu. Podobný iracionální charakter mají i Keynesovy *animal spirits*, ke kterým se brzy dostaneme.

Filozof 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 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].“<sup>728</sup> Samotný rozum neumí seřadit naše preference tak, abychom byli s to jednat, rozum nás neumí motivovat k činu. „Co je čestné, co je spravedlivé, vhodné, co je ušlechtilé, štědré – 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.“<sup>729</sup>

Podobný postoj zaujímá i Immanuel Kant: „Čistý rozum ovšem nemůže a priori pracovat s žádnými cíli.“<sup>730</sup> 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.<sup>731</sup> V našich činech spatřujeme součinnost rozumu a citu.<sup>732</sup> O tom, že i rozum sám vytváří paradoxy<sup>733</sup>, více v druhé části knihy.

<sup>726</sup> Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 29, 30.

<sup>727</sup> Citace z Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*, 40.

<sup>728</sup> Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in Hume, *Selections*, 239.

<sup>729</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>730</sup> Kant, *The Metaphysical Elements of Ethics*, kapitola IX. („What is a Duty of Virtue?“).

<sup>731</sup> Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, 31, 32.

<sup>732</sup> Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in Hume, *Selections*, 198.

<sup>733</sup> „Není proti rozumu dát přednost zničení světa před škrábnutím se do prstu. Není proti rozumu vybrat si raději osobní krach, a zabránit tak sebemenším nepříjemnostem lnda nebo úplně neznámého člověka. ... Vášně prostě musí být doplněna špatným rozhodnutím, aby mohla být považována za nerozumnou. A ani pak není nerozumná vášně, nýbrž rozhodnutí.“ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 298.

## KONSOLIDACE DVOU SMITHŮ?

Je paradoxní, že významné ekonomické autority jak Mandevillovi,<sup>734</sup> tak Smithovi<sup>735</sup> upírají ekonomickou originalitu, zato je oba chválí jakožto významné myslitele v oblasti psychologie, etiky a filozofie. Jak je tedy možné, že se právě oni stali „ekonomickými otci-zakladateli“? Není to tím, že psychologie, filozofie a etika je ve skutečnosti v jádru ekonomie a že právě Mandeville a Smith více než kdo jiný před nimi skutečně započali ekonomickou debatu, která trvá dodnes? Proč za otce ekonomie nepovažujeme merkantilisty nebo matematiku užívající fyziokraty? Byl to přece právě (francouzský!) fyziokrat Vincent de Gournay (1712–1759), který generaci před Smithem vyřkl ono pověstné a dodnes okřídlené *laissez-faire, laissez-passer*. Dnes však o něm – ani o jiných – mnoho neslyšíme, kdežto *Das Adam Smith Problem* (tj. problém egoismu ve Smithově pojetí) je stále živý a dodnes diskutovaný.

Problémem je definice šíře „egoismu“, tedy co vše do tohoto termínu můžeme zahrnout. Pokud je jako egoistické jednání definované jednání Jana Husa, který se nechal upálit za pravdu, či Františka z Assisi, který rozdál svůj majetek, pak se sice všichni chovají egoisticky, ale termín egoismus očividně ztrácí smysl, protože se z něj stává netestovatelný všezahrnující pojem, kterým lze vysvětlit jakékoli – i zcela opačné – jednání.

## ZÁVĚR: SMITH RELOADED

V této kapitole jsme se vydali po stopách nedorozumění, které provázelo koncept neviditelné ruky trhu, připisovaný Adamu Smithovi. Podívali jsme se na jeho vztah k Bernardu Mandevillovi a k představě sociálních vztahů, jež se utvářejí výlučně pomocí rozumu. Otevřeli jsme také tzv. *Das Adam Smith Problem* a ukázali, že veškeré lidské jednání nelze vysvětlit pouze jediným (egoistickým) principem. Zároveň jsme se také zastavili u filozofie Davida Humea, od kterého Smith převzal mnoho myšlenek. Hume například umenšoval roli rozumu a namísto toho stavěl do klíčové role pocity a emoce. Adam Smith pak mluví o základní lidské zásadě soucitu (*sympathy*), jež drží společnost pohromadě. Hume i Smith považovali člověka za v zásadě spole-

<sup>734</sup>Viz Hayek: „Nebudu ho označovat za vynikajícího ekonoma ... mnohem spíše bych ho měl nazvat skutečně vynikajícím psychologem.“ Hayek, *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History*, 74–75 (kapitola „Dr. Mandeville“).

<sup>735</sup>Schumpeter: „Nikdy s darwinistickou otevřeností neodhalil stopy svých předchůdců. Jako kritik byl přímý a nikdy nic nedaroval zadarmo. Nezáleželo však na tom, zda se od svých předchůdců něco naučil, či nikoliv. Faktem je, že v *Bohatství národů* nepředstavil jedinou analytickou myšlenku, princip či metodu, která by byla v roce 1776 zcela nová.“ Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 177–179.

čenskou bytost, která cítí spojení i mezi těmi nejvzdálenějšími členy lidské rodiny.

Současný mainstream, který se prohlašuje za následovníka Smithovy klasické ekonomie, etiku zcela potlačil. Přestože téma dobra a zla dominovalo klasickým debatám, dnes je takřka hrdelním zločinem se o něm vůbec zmiňovat. Jak jsem se pokusil ukázat, tvrdím navíc, že obecně rozšířené chápání Smithova díla je chybné. Smithův přínos ekonomii je mnohem širší než pouhá (pochybná) myšlenka neviditelné ruky trhu a sebestředného *homo oeconomicus*.

Obecně uznávaný výklad Smithe je pro ekonomii scestný. K porozumění současnému stavu ekonomie je nezbytné studovat oba Smithe. Protože pokud se člověk zaměří pouze na obecně známou část Smithova díla, tedy na *Bohatství národů*, bez znalosti kontextu *Teorie mravních citů*, může se snadno stát, že dojde k závěrům, které Smith rozhodně nezamýšlel.

Smith zcela chápal zásadní význam etiky a stavěl ji do hlavní role ve společnosti, byť jeho odkaz může být v tomto směru poněkud matoucí. Největším odkazem, který zanechal nám ekonomům, je podle mě to, že ekonomie by neměla morální otázky odsouvat do pozadí – právě ony jsou totiž otázkami klíčovými.



66

8956 00 548> 2





Část II

# ROUHAVÉ MYŠLENKY

89 172  
8350  
23 915

36 00 1245 00 885951

03 00 1248 01 558471

35 02 1447 02 666541

02 03 1548 03 987410

03 00 1649 04 634510

04 00 1750 06 455110



*Bez útrap se nezmění nic, tím méně pak lidská přirozenost.*  
C. G. Jung

Na co jsou nám všechny ty staré povídky, babylonské mýty a novozákonní podobenství? Čemu se má (post)moderní doba, především ekonomie, naučit z těchto prastarých obrazů? K čemu jsou nám tyto úvahy, navíc v období krize, kdy máme dost jiných starostí sami se sebou?

Psycholog Carl Gustav Jung byl přesvědčen, že lidské uvažování a náhled na svět se pohybují v archetypech, které jsou platné po tisíciletí a kterým se nelze vymknout. Jsou tu dodnes s námi a *spolu*-vytvářejí naše postoje ke světu i to, jak vnímáme sami sebe. Proto má smysl tyto archetypy pečlivě studovat – nejlépe v jejich syrové rané formě, v jakési nahotě – a poté sledovat proměny lidského chování v kontextu historického vývoje.

To, co máme v sobě nevědomky uloženo, lze nejlépe rozpoznat v dobách krize. „Právě v nejneočekávanějších a nejhrozivějších chvílích, kdy vítězí chaos, je nám odhalen hlubší smysl,“ píše Jung.<sup>736</sup> Nejslabší článek řetězu může být tím nejsilnějším, jak říká polský satirik Jerzy Lec, protože nám umožní řetěz zlomit a zátěž odhodit. 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, bujarým růstem a nepohrdá vším, co je jiné než ona sama. Největší slabinou předkrizového ekonomického vývoje byla právě jeho síla. Ta často skryje pravou podstatu věcí, zatímco slabost nám ji odhalí.

---

<sup>736</sup> Jung, „The Archetypes and the Collective Unconscious“, 33–34.

*We wanted to find love  
We wanted success  
Until nothing was enough  
Until my middle name was excess*

P. J. HARVEY, „WE FLOAT“<sup>737</sup>

---

<sup>737</sup> „My hledali jsme cit a úspěch bez hranic. Nás nelze nasytit, my chceme stále víc.“

## 8

# Potřeba (s)potřeby

Kdykoli se otevře Pandořina skříňka, bývají z toho trable. Ale o co v onom příběhu vlastně šlo a co v té skříňce vlastně bylo? Tato kapitola se zaměří na samotné prapočátky lidské touhy nebo, řečeno ekonomicky, na zrození poptávky či na vznik abiotických potřeb, jak to trefně pojmenovává Josef Šmajs<sup>738</sup>. Právě v tomto bodě se totiž objevuje užitek (utilita), jenž pochází z externích statků, které „nepotřebujeme“ a které nejsou pro přežití nezbytné. Hovoří-li se dnes často o tom, že „potřebujeme nepotřebné“ (ať už statky nebo služby), slušelo by se prozkoumat, jak hluboko do dějin lidstva nás tato myšlenka v různých příbězích a obdobích doprovází. Vzhledem k tomu, že se ekonomie do značné míry zabývá právě konceptem uspokojování poptávky (tužeb), bude dobré tomuto tématu věnovat určitý prostor.

Pandora byla dle řecké mytologie první ženou (tedy jakýmsi protějškem starozákonní Evy), která ale (na rozdíl od Evy, jež byla stvořena jako „pomoc Adamovi rovná“) přišla na svět jako pomsta bohů člověku. Nosila s sebou skříňku (přesněji řečeno nádobu), ve které bylo uloženo veškeré možné trápení, jež předtím na zemi neexistovalo. Poté, co ji ze zvědavosti otevřela, vstoupilo na zem zlo, nemoci a (což nás na tomto místě zajímá zejména) prokletí práce. Práce, která byla předtím příjemná a milá a která člověka bavila, se nyní stala prací těžkou a únavnou. Pandora se sice všech kleteb zalekla, svou vázu rychle zavřela, ale už bylo pozdě.

## KLETBA BOHŮ: HROZIVÁ POPTÁVKA

Co si podobného se můžeme dočíst i v příběhu o Evě a Adamovi (Adam v celém příběhu o zahradě Eden hraje tak pasivní roli, že člověk má tendenci klást jej na druhé místo). Eva, zřejmě též ze zvědavosti, po několikanásobné intelektuální přestřelce se zvířetem-hadem (tomuto boji se mimochodem Adam zcela vyhnul) ochutnala zakázaný plod a výsledkem bylo vyhnání

---

<sup>738</sup> Šmajs, „Uzavřeme smlouvu se Zemí?“.

z Ráje a rovněž vstup zla na svět. Zajímavé je, že po vyhnání z Ráje se Adama týká *expressis verbis* jediné prokletí, a sice prokletí práce:<sup>739</sup> „Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení ... V potu své tváře budeš jíst chléb.“<sup>740</sup>

Pro nás z toho plyne hned několik pozoruhodných postřehů a témat. Za prvé, lidstvo si ve svých příbězích pamatuje na dobu, kdy práce byla příjemná. I v rajské zahradě měl člověk pracovat: Bůh postavil člověka do zahrady Edenu, aby ji „obdělával a střežil“.<sup>741</sup> Rajský stav tedy pro první kultury nebyl stavem nečinnosti, ale stavem *pří-jemné* práce.

Za druhé, v obou příbězích to byla touha, zvědavost, zvlášť přehnaná popotávka a nenasytost – nebo, chcete-li, nedostatečnost –, co uvedlo na zem tato zla. Eva a Adam mohli jíst z „každého stromu zahrady“,<sup>742</sup> a přesto jim to bylo málo. Co lidem v dokonalém rajském stavu chybělo a co je přimělo k tak neskromnému počínání? Podobně tomu bylo i s Pandorou. Tyto příběhy nám napovídají: i kdybychom žili v ráji a měli všeho dostatek, přesto nám to nebude stačit a budeme mít neustále tendenci (zcela zbytečně) otevírat „třinácté komnaty“. Všimněme si též, že Eva, jako součást lidstva a matka všeho živého, byla prokleta právě *touhou* (po muži), která nebude nikdy naplněna a které nebude moci vládnout. Naopak touha bude ovládat ji.<sup>743</sup>

Podobný motiv se často objevuje i v moderní popkultuře (kterou snadno můžeme považovat za současnou mytologii). Ve filmu *Matrix* ke konci prvního dílu trilogie říká agent Smith Morpheovi: „Víte, že ten první Matrix byl sestaven jako dokonalý lidský svět, kde nikdo netrpěl a všichni byli šťastní? Byla to katastrofa, všichni to odmítli.“ Agent Smith pokračuje spekulací o důvodu této anomálie: „Říkalo se, že prý chyběl jazyk, ve kterém by se dal dokonalý svět naprogramovat. Ale podle mě každá lidská bytost definuje realitu skrze bídu a utrpení.“<sup>744</sup> Podobné ponaučení z příběhu zahrady Eden odvozuje i Lowry: „Když Adam a Eva pojedli zakázaného ovoce ze Stromu poznání a dožadovali se práva vlastní volby, byli vykázáni ze světa hojnosti do světa nouze a nedostatku; měli ‚pojídát chléb v potu tváře‘. Poučení celého příběhu tkví v tom, že vědění a uplatnění vlastní volby se ve světě přirozené či božsky přirčené nouze stává přítěží.“<sup>745</sup>

<sup>739</sup> Srov. Lowry, *Ancient and Medieval Economics*, 15.

<sup>740</sup> Genesis 3:17–19. Je zajímavé, že lidé *de facto* prokleti nebyli. Proklet byl *jen had*, žena a muž prokleti nejsou. Žena je potrestána porodními bolestmi a tím, že „její touha je *pod mužem*“. Kvůli Adamovi je „prokleta zem“.

<sup>741</sup> *Ibid.* 2:15.

<sup>742</sup> *Ibid.* 2:9.

<sup>743</sup> *Ibid.* 3:16: „Budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.“

<sup>744</sup> Citováno podle českého dabingu.

<sup>745</sup> Lowry, „*Ancient and Medieval Economics*“, 14.

Za třetí, charakter božské pomsty nebyl přímý, ale nechal lidi, aby se do neštěstí uvedli sami. To platí jak u zakázaného Stromu poznání v zahradě Eden, tak u zakázaného ovoce v podobě Pandorařiny nádoby. Nikdo nebyl nucen jíst jablka nebo otvírat tajemné skříňky, dokonce po tom ani nebyla rozumně ospravedlnitelná poptávka, protože lidé měli všeho dostatek a žili blaženě. Touha a zvědavost jsou sestry. I plod zakázaného stromu byl „pěkný na pohled“<sup>746</sup> – jako reklama, která také musí být líbivá a která navíc často apeluje na naše mimoracionální (chtělo by se říci zvířecí) aspekty.<sup>747</sup> Ať tak či tak, had (zvíře) v Evě probouzí touhu. Touhu, kterou dříve neznala, touhu k věci, kterou dříve v žádném případě *nepotřebovala*. Slova *probudit touhu* jsou v tomto kontextu nanejvýš vhodná, protože procitlo něco, co v nás již bylo, ale doposud pouze dřímalo. Had touhu nestvořil, ale probudil.

Dodnes se často setkáváme se středověkou představou, že prvotní hřích v zahradě Eden byl sexuálního charakteru, že měl povahu sexuální touhy. K tomu ale chybí přesvědčivá argumentace. Příběh můžeme mnohem jednodušeji číst v tom smyslu, že první neuposlechnutí Božího zákazu mělo *konsumní* charakter. Koneckonců, Eva i Adam v příběhu o zahradě Eden plod doslova *z-konzumovali*. „Vzala tedy z jeho plodu a *jedla*, dala také svému muži, který byl s ní, a on též *jedl*.“<sup>748</sup>

V této souvislosti se hodí krátce odbočit a připomenout postřeh historika Normana Daviese, podle kterého Adam Smith vstoupil do království ekonomie, „když si položil otázku po důsledcích lidské chtivosti a jak může soukromý zájem působit ve prospěch lidského blaha“.<sup>749</sup> Davies tak poměrně vnímavě vystihl důvod, který vedl Smithe k sepsání jeho sondy do zdrojů bohatství národů – podle něj totiž nenasytnost nepřispěla pouze ke zrodu teoretické ekonomie, ale spolu s konceptem prvotního hříchu stála i nad kolébkou naší civilizace, na samotném jejím počátku.

## EKONOMIE TOUHY: JAK SE ZBAVIT DOSTATEČNOSTI

Příběh o zrození poptávky lze rozvíjet ještě dál proti proudu času, zahrneme-li do něj kromě kultury hebrejské a řecké i pradávnu kulturu sumerskou. Jak jsme viděli v *Eposu o Gilgamešovi*, Enkidu byl také, podobně jako Pan-

<sup>746</sup> Genesis 3:6.

<sup>747</sup> Reklama „nachází spojení mezi konzumentem (derivátem posvátného individua) a hodnotami vtělenými do zboží. Reklama tedy spíše než racionální (monetární) hodnoty zdůrazňuje ty, které nelze objektivně změřit (srovnej Lears 1983)... Reklama tedy nabízí ... mechanismus k ustanovení přechodně převládajících stylů (módy) k ztvárnění posvátného v každodenním životě.“ Boli, „The Economic Absorption of the Sacred“, 104.

<sup>748</sup> Genesis 3:6. Zvýrazněná slova *jedl*, které se dokonce dvakrát opakuje, je mé.

<sup>749</sup> Davies, *Europe: A History*, 604.

dora, původně soslán bohy jako trest. A i z Enkidua se nakonec stává životní druh Gilgamešův, tak jako se Adamovi stala družkou Eva. Enkidu původně žije v lese jako zvíře. A byla to žena, chrámová prostitutka Šamchat, která jej uvedla do města, čímž z něj symbolicky udělala člověka. Na celý tento přechod, tuto transformaci, se můžeme dívat dvěma způsoby, které se nakonec vzájemně doplňují.

Jeden možný způsob čtení je ten, že žena-nevěstka byla do jisté míry Enkiduovou zkárou. Dokud ji nepoznal, byl Enkidu spokojený, neměl žádné touhy, pouze potřeby – jídlo, úkryt, bezpečí. Ty navíc dokázal uspokojit sám, bez civilizace či složité specializace, jako zvíře. Jenže pak přišla Šamchat a *ukázala* mu, *po čem* má toužit. My lidé, zdá se, říká Slavoj Žižek,<sup>750</sup> potřebujeme, aby nám bylo *ukázáno, po čem máme toužit* (stejně jako to udělal had v příběhu o zahradě Eden). Sami od sebe, bez jakési superstruktury či závoje ideologie to – u abiotických potřeb – neumíme pořádně určit (v tomto ohledu jsou pro naši společnost reklamy potřebné, ukazují nám naše, byť umělé, potřeby).<sup>751</sup> Dokud žil Enkidu jako zvíře, nebyl nespokojený, kromě uspokojení svých biotických potřeb po ničem jiném netoužil, měl všechno, co potřeboval, neboť toho nebylo mnoho. Jak píše ekonom klasické školy Alfred Marshall, „necivilizovaný člověk skutečně není ničím jiným než pouhým zvířetem; každý krok kupředu v jeho vývoji však rozšiřuje škálu jeho potřeb; spolu se způsoby jejich uspokojení“.<sup>752</sup>

Jsme zde tedy svědky příchodu touhy, zrození nespokojenosti (tedy touhy po něčem, co nemáme a ve skutečnosti ani nepotřebujeme). Šamchat zároveň odloučila Enkidua od zvířat, přírody a jeho přirozeného prostředí. Přivedla jej do města, sídla lidí.

Druhý způsob, jak se můžeme na příběh dívat, je, že Šamchat byla Enkiduovi spásou. Žena (se) mu ukázala – ukázala mu, po čem toužit. Dala mu vyšší cíl, dala mu *dar nespokojenosti*. Právě tato nespokojenost žene lidstvo dodnes dál a dál; osedlali jsme ji a do dnešního dne je nám motorem pokroku, vývoje a růstu HDP. Žena byla nositelkou kultury (to samé lze v jistém smyslu říci o Evě). Byla to ona, která přivedla Enkidua do města, zcivilizovala ho a dala mu pít pivo. Šamchat pro něj byla nositelkou pokroku.

Možná právě zde jsme skrze tyto příběhy svědky prvotního probuzení touhy, poptávky. Osedlání nespokojenosti, snaha chtít stále více a mít se lépe se zdá být přirozeným jevem, který leží v samotném srdci naší civilizace, v samotném lidství (což si starověké civilizace záhy uvědomily). Frank

<sup>750</sup> Žižek, *The Pervert's Guide to Cinema*, film.

<sup>751</sup> V tomto je tedy vzájemná potřeba a užitečnost reklamy. Neježe reklama potřebuje konzumenta, ale konzument potřebuje reklamu, aby mu řikala, co má chtít. Více viz Boli, „The Economic Absorption of the Sacred“, 105. V románu *Zběsilost* Salmana Rushdieho reklama „ukazovala cestu“ (Rushdie, *Zběsilost*, 37).

<sup>752</sup> Marshall, *Principles of Economics*, 86.

Knight, snad nejvýznamnější chicagský ekonom minulé generace, kdysi poznamenal: „Je v samotné povaze člověka být tím nespokojenější, čím lépe se má.“<sup>753</sup> George Stigler, Knightův žák, dokonce píše: „Základní věcí, po které rozumné individuum touží, není uspokojení svých tužeb, ale nové a lepší tužby.“<sup>754</sup>

Své neustálé touze mít (až nebezpečně) více a více jsme obětovali příjemnost práce. Chceme příliš, a proto jsme nuceni pracovat přesprátiš. Jsme zdaleka nejbohatší civilizace, která zde kdy žila, přesto máme ke slovíčku „dost“ nebo ke spokojenosti stejně daleko, ne-li dále než kdy předtím. Tedy jednou větou: kdybychom neměli neustále potřebu zvyšovat HDP a produktivitu, nemuseli bychom se také neustále v potu tváře honit za vyššími pracovními výkony. Kdo osedlává nespokojenost, získává výměnou silný motor pokroku, ale nesmí si zároveň stěžovat, že není spokojený. Nemůže být spokojený, když pohonem, na který jede, je nespokojenost. Kdyby spokojený byl, ustal by růst a vývoj společnosti v tom smyslu, ve kterém jej po tisíciletí známe. Máme tedy na výběr – buď vývoj a růst, nebo spokojenost. Ani tento růstový oběd není zadarmo.

## MALTHUS PODRUHÉ ZNOVUZROZENÝ: SPOTŘEBA JAKO DROGA

*You can never get enough of what you don't really need.*

U2, „Stuck in a moment“<sup>755</sup>

Reverend Thomas Malthus, ekonom žijící na přelomu osmnáctého a devatenáctého století, nikdy nepropadl nadějším, že pokrokové ideály Velké francouzské revoluce zajistí Evropě více prosperity a méně útlaku.<sup>756</sup> Mnohé z jeho tezí byly zpochybněny, ale dodnes je Malthus znám jako průkopník těch nejponuřejších vizí populačního vývoje. Byl přesvědčen, že příležitostné hladomory a epidemie jsou přirozeným jevem, neboť „lidský rod musí v určité své podobě navštěvovat předčasná smrt“.<sup>757</sup> Pokud by tomu tak nebylo, zemědělská produkce planety by v Malthusově pojetí nedokázala držet krok s přibývajícím počtem obyvatel<sup>758</sup> – populace (a s ní i poptávka lidstva

<sup>753</sup> Nelson, *The New Holy Wars*, 293.

<sup>754</sup> Stigler, „Frank Hyneman Knight“, 58. Viz také Nelson, *Economics as Religion*, 294–295.

<sup>755</sup> „Nikdy nebudeš mít dost toho, co vlastně nepotřebuješ.“

<sup>756</sup> Gilbert, *Introduction to T. R. Malthus Critical Responses*, 4.

<sup>757</sup> Malthus, *Esej o principu populace*, kapitola 7, 6.

<sup>758</sup> Tudíž je podle Malthuse namísto rozmnožování brzdít. Respektive pokud se dělníkům zaplatí vyšší mzda než jen životní a reprodukční minimum, začnou se tyto rozmnožovat a opět nebude dost potravy. V jeho černém náhledu tedy dělníci nikdy dlouhodobě nebudou vydělávat mzdy výrazně vyšší než životní minimum.

jako celku) má tendenci geometricky růst, kdežto (zemědělské) zdroje planety jsou omezené.

Díky vývoji agrární technologie, hnojiv a pesticidů tento argument padl a Malthus byl překonán: jídla dokážeme vyrobit dost, problém je jen s jeho distribucí. Poté se objevil neomalthusiánský argument, podle kterého i zvyšování plodnosti země a produktivity práce přeci musí mít své omezení. Ani tato derivace malthusiánské katastrofy se zatím nenaplnila. Ovšem v jistém (hlubším) ohledu měl Malthus přeci jen pravdu: naše potřeby rostou rychleji než jejich naplňování.

Kdysi jsme si mysleli, že čím více toho budeme mít, tím méně toho budeme potřebovat a tím méně budeme toužit po dalším. Jenže chyba lávky, ve skutečnosti je to spíše naopak: naše potřeby rostou úměrně s tím, co máme. Uspokojení touhy jen vzbuzuje touhu novou, v tomto smyslu tedy nikdy nebudeme syti. Jinými slovy, nárůst toho, co máme, nikdy nedožene nárůst (nové) poptávky – toho, co chceme mít. A právě ona nová a nová poptávka nás žene kupředu, jak si všímá sám Malthus<sup>759</sup> nebo o 150 let později americký ekonom Don Patinkin: „Jak nám ukazuje historie, západní společnost vytváří nové formy poptávky (přinejmenším!) stejně rychle jako způsoby, jimiž lze poptávku uspokojit.“<sup>760</sup> Jinak řečeno, touha nemůže být uspokojena nikdy. Slavoj Žižek v tomto kontextu dodává: „Raison d'être touhy není naplnit danou touhu, tedy dosáhnout svého cíle, ale zreprodukovat sebe sama jako novou touhu.“<sup>761</sup> Všiml si toho koneckonců už před tisíci lety pisatel biblické knihy Kazatel: „Nenasytí se oko viděním, nenaplní se ucho slyšením.“<sup>762</sup>

Jak jen se z dnešního pohledu mýlil Alfred Marshall ve své dobré víře, že „lidských přání a tužeb je nespočetně a jsou rozličné. Jsou ale v podstatě limitované a je možné je uspokojit.“<sup>763</sup> U potřeb to možná platí, ovšem u přání a tužeb nikoliv – ty se jeví jako nekonečné, a tak se zdá, že čím více máme

<sup>759</sup> „Kdyby se hustota obyvatelstva a množství potravin zvyšovaly stejnou měrou, bylo by pravděpodobné, že by se člověk nikdy nevymanil z divošského stadia... Zlo ve světě nemá působit utrpení a beznaděj, má být příčinou aktivity.“ Malthus, *Esej o principu populace*, 158.

<sup>760</sup> Patinkin, *Essays on and in the Chicago Tradition*, 34.

<sup>761</sup> Žižek, *The Plague of Fantasies*, 39. Francouzský psychoanalytik Jacques Lacan ve svém textu „The Signification of the Phallus“ rozlišuje mezi touhou způsobenou potřebou a poptávkou. Potřeba je biologickým instinktem, který je ztělesněn poptávkou. Ta má ovšem dvojitou funkci. Na jedné straně představuje potřebu, na straně druhé se chová jako poptávka po lásce. Takže přestože uspokojíme potřebu ztělesněnou v poptávce, poptávka po lásce zůstává neuspokojena a stává se z ní touha. Pro Lacana „není touha ani prahnutím po uspokojení, ani dožadováním se lásky, nýbrž rozdílem, který vznikne odečtením prvního od druhého“ (Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 344). Touha se tedy stává nadbytečným produktem ztělesnění potřeby v poptávce. Lacan dodává, že „touha se začíná formovat v místě, kde se poptávka odděluje od potřeby“.

<sup>762</sup> Kazatel 1:8.

<sup>763</sup> Marshall, *Principles of Economics*, 86.

(čím více tužeb uspokojujeme), tím více chceme, tím více toužíme. Pokud tedy potřebujeme stále vyšší a vyšší úroveň spotřeby, podobně jako narkoman musí zvyšovat své dávky, nevykazuje spotřeba podobné charakteristiky jako návyková látka? Máme-li depresi ze stagnace HDP, tedy nulového nebo nízkého růstu, nestali jsme se na něm závislí?

Zajímavou definici závislosti nabízí Clarissa Estéssová ve své knize *Ženy, které běhaly s vlky*: „Závislost je cokoli, co činí život prázdným, ale navenek to vypadá, že život naplňuje.“<sup>764</sup> Salman Rushdie v románu *Zběsilost* rozvádí (aristotelovskou<sup>765</sup>) úvahu, že veškerý hřích vlastně spočívá v nepřiměřenosti. Tedy v nedostatečnosti v tom smyslu, že si činíme nárok na věci, na které ve skutečnosti nárok nemáme.<sup>766</sup>

## SMÍR NABÍDKY S POPTÁVKOU

Žili jsme v domnění, že uspokojení našich přání je jen otázkou saturace našich potřeb. Jenže jak dnes vidíme v naší materiálně neskutečně bohaté (a předlužené) společnosti, mylili jsme se. Poptávka jednoduše tvoří další poptávku, reprodukuje se. Poptávka (touha, chtíč, chtění) navíc roste s každým dalším soustem, až se z přesycení může stát to, o čem zpívá Žalm 107: „Každý pokrm se jim hnusil.“<sup>767</sup> V knize *Směšné lásky*, zejména pak v povídce „Zlaté jablko věčné touhy“, poukazuje Milan Kundera na to, že pocit štěstí se často skrývá v samotné honbě, tedy spíše v hledání než v nalézání. Už v úvodu cituje Pascalův výrok, že někteří lovci „neloví pro kořist, nýbrž pro lov sám“.<sup>768</sup> Nebo slovy chicagského ekonoma Knighta: „Skutečnou odměnou je spíše radost z usilování než z vlastnictví... Člověk je předurčený ... usilovat o cíle, které se mu vzdalují rychleji, než jich je on jako individuum, nebo dokonce celá společnost, schopen dosáhnout. Ze života se tak stává (ať už vědomě nebo kvůli diktátu samotné lidské povahy) tak trochu sisyfovská práce.“<sup>769</sup>

Jako by člověk ani nebyl schopen rozpoznat svůj vlastní bod blaha, saturace, spokojenosti či nasycení. Tápeme kolem něj se zavřenýma očima a nalézáme jej či si jej uvědomujeme pouze zpětně, když jsme jej již minuli. „Už nikdy nebudu znovu šťastný,“ slýcháme často; neslýcháme však „nikdy nebudu šťastný“. Víme tedy, že jsme v určité chvíli šťastni byli, ale

<sup>764</sup> Estéssová, *Ženy, které běhaly s vlky*, 412, pozn. 21. Samotný text o psychologii závislosti je na str. 215.

<sup>765</sup> „... zlo má povahu neomezenosti.“ Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1106b29–30.

<sup>766</sup> Rushdie, *Zběsilost*, 36.

<sup>767</sup> Žalmy 107:17–18: „Pošetilci pro svou cestu nevěrnosti, pro své nepravosti byli pokořeni. Každý pokrm se jim hnusil, dospěli až k branám smrti.“

<sup>768</sup> Originál pochází z Pascal, *Myšlenky*, 70.

<sup>769</sup> Knight, *The Economic Order and Religion*, 56.

rozpoznáme to až zpětně, ve chvíli, kdy náš užitek (utilita) začne klesat.<sup>770</sup> Jak píše Simmel: „Čím blíže se však zdá být štěstí, tím více roste touha po něm. Nejžhavější touhu a vášeň totiž nevzbuzuje to, co je nám absolutně vzdáleno a odepřeno, nýbrž něco, co nemáme, a přitom se zdá (jak se to děje právě díky peněžní organizaci), že chvíle, kdy to budeme mít, je blíž a blíž.“<sup>771</sup> Uspokojení se tedy chová podobně jako bájný poklad na konci duhy. Čím dál člověk jde, tím víc konec duhy couvá, utíká před ním. „Dostatek je vždy jakoby hned za obzorem, a stejně tak jako obzor se nám neustále vzdaluje, jakmile se k němu začneme přibližovat.“<sup>772</sup> Jak koneckonců zpívá Paul Simon: „The nearer your destination, the more you're slip slidin' away.“<sup>773</sup>

Poptávka (to, co chceme) se sama od sebe sotva spokojí s tím, co máme, vždy uteče o kus dál. Jak překonat tuto nesrovnalost? Ekonomie se zabývá protnutím nabídky a poptávky, tam nastává rovnováha. Tento klasický problém lze však pojmut i z jiné stránky. Anglický výraz *supply* lze přeložit nejen obvyklým pojmem *nabídka*, ale též jako *stav* věcí, tedy to, co je k dispozici, to, co člověk má. Slovo *demand* pak již odpovídá klasickému českému ekvivalentu *poptávka*. Můžeme tedy tento problém též brát jako diskrepanci mezi tím, co člověk má (*supply*), a tím, co chce mít (*demand*).

Zdá se, že existují dva způsoby, jak rozdíl mezi nabídkou a poptávkou minimalizovat. Jedním je navyšování stavu statků, *supply* (a to jak v osobním životě, tak v rámci permanentně stoupajícího HDP), dokud neuspokojí naši poptávku, *demand* – tedy dokud nemáme vše, co mít chceme. Zde se dostáváme k učení hédonistů, jejichž program byl jasný: zjistit, co chceš (jak jsem se pokusil ukázat výše, už to samo o sobě je poměrně složitým úkolem), a pak usiluj o dosažení tohoto cíle pořízením všech statků, které poptáváš. Svým způsobem je to nikdy nekončící příběh, nicméně právě tento program jsme si zvolili. A je to také důvod, proč nám tak vehementně roste blahobyť a HDP – protože právě tímto směrem jsme investovali tolik úsilí, času a energie.

Druhou možností je postupovat přesně opačně, v souladu s učením stoiků. Existuje-li rozdíl mezi tím, co chci (*demand*), a tím, co mám (*supply*),

<sup>770</sup> O tom krásně vypráví podobenství o marnotratném synovi, který musel nejprve opustit luxus a bohatství domu svého otce, aby posléze tak zchudl, že „si chtěl naplnit žaludek slupkami, které žrali vepří, ale ani ty nedostával“. Teprve potom přišel sám k sobě a uvědomil si, „jak mnoho nádeníků u mého otce má chleba nazbyt, a já tu hynu hladem“ (Lukáš 15:16). Koneckonců i nespokojenost Evy a Adama (stejně tak jako Pandory) naznačuje, že každá dokonalost se omrzí a přestane být atraktivní v přítomném stavu, kdy ji nevnímáme či neumíme plně docenit.

<sup>771</sup> Simmel, *Peníze v moderní kultuře*, 19–20.

<sup>772</sup> Jak píše Paul L. Wachtel. Citováno z Volf, „In the Cage of Vanities“, 177.

<sup>773</sup> „Čím blíží jsi k cíli, tím spíš sejdeš z cesty.“

pak je též řešením této nerovnosti *snížit poptávku*. Přestože tento úkol vypadá poměrně snadně, jde jistě o náročné psychologické cvičení, které stoikové trénovali po celý život. Dobová námitka proti tomuto učení zněla tak, že „je lépe být nespokojeným člověkem než spokojeným prasetem, nešťastným Sokratem než blaženým hlupákem“.<sup>774</sup> To je sice pravda, ale ještě lepší by jistě bylo být spokojeným Sokratem (alespoň v rámci spotřeby).

Z tohoto pohledu je tedy skutečně „bohatý“ takový člověk, který nechce nic (víc), zatímco chudým je ten, kdo má potřeb mnoho. V tomto pojetí lze v podstatě říci, že nespokojený milionář může být větším chudásem než člověk s příjmem na úrovni životního minima.

„Starost o vnější statky by měla na bedrech světce spočívat lehce jako ten nejjemnější plášť, který lze kdykoliv odhodit. Osud tomu ale chtěl, že se z pláště stala železná klec,“ píše Max Weber.<sup>775</sup> Jenže co dělat, když víme, že nejsme svatí a že „starost o vnější statky“ se nám může stát „zlatou klecí“ bez ohledu na to, jak prosperující a bohatá je naše společnost? Buď omezíme naše touhy (a poslechneme tedy radu stoiků), nebo se nám beztak budou neustále vzdalovat a pocit spokojenosti bude vždy „těsně na dosah“ (což je paradox hédonistického programu).<sup>776</sup> Pokud budeme usilovat jen a jen o štěstí, šťastní nikdy nebudeme. Štěstí se totiž zdá být vedlejším produktem konání dobra a nikoli samotným možným cílem. Měly by ale tyto filozoficko-morální otázky být vlastně předmětem ekonomie? Jistě – neboť obor, který se v první řadě zabývá maximalizací užitku, by si měl těchto ošemetností být přinejmenším vědom.

Dnes věříme (všimněme si: i toto je víra), že čím více toho budeme mít, tím budeme šťastnější a svobodnější. Mnozí stoikové to ovšem vnímali zcela opačně. Dobrým příkladem může být známý Diogenes ze Sinopé, někdy také nazývaný Diogenes Cynik. Ten věřil, že čím *méně* toho má, tím může být šťastnější a *svobodnější*.

Aby nedošlo k nedorozumění, nevolám zde po odmítání majetku. Jen považuji za užitečné ukázat, že opačná cesta je nikdy nekončící příběh, který má své světlé i stinné stránky. Člověk je přirozeně nespokojený – nedostatečnost je cosi, co se prolíná lidskou přirozeností již od těch nejstarších příběhů a mýtů. Diogenes je v tomto smyslu vzácnou výjimkou. Jak píše Kant, lidské přirozenosti se jaksí přičí, aby člověk sám od sebe „někdy ustal v požitku a v dosaženém majetku a aby byl někdy uspokojen“.<sup>777</sup> Otázkou tedy

<sup>774</sup> Mill, *Utilitarianism*, 12.

<sup>775</sup> Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 123.

<sup>776</sup> Kontroverzní paradox v literatuře známý jako problém hédonistické adaptace.

<sup>777</sup> Volf, „In the Cage of Vanities“, Kant, *Critique of Judgement*. Také „Neuspokojitelnost patří k základní výbavě lidské bytosti.“

spíše je, *do jaké míry* bychom se měli oddávat této vrozené metavlastnosti lidské přirozenosti a jakým způsobem a odkdy bychom se měli naučit sami sebe omezovat. Neměli bychom chtít vše, co chtít můžeme.

## TAUTOEKONOMIE MAXU

*Ó, Štěstí! Tys náš konec a náš cíl!*  
Alexander Pope<sup>778</sup>

Jedním ze základních pilířů ekonomické víry je princip MaxU, tedy víra, že každý jedinec, ať už dělá cokoli či jakkoli, maximalizuje svůj užitek (ekonomové často i v češtině používají anglický termín *utility*). Tak například Gary Becker s okázalostí tvrdí, že tento „ekonomický přístup lze aplikovat na jakékoliv lidské chování, ať už toto chování zahrnuje rozhodování o ceně peněžní či jiné, opakovaná či nepřilíš častá rozhodnutí, rozhodnutí závažná či méně podstatná, emocionální či mechanické závěry, chudé či bohaté lidi, muže či ženy, dospělé či děti, geniální lidi či hlupáky, pacienty či lékaře, obchodníky či politiky, učitele nebo studenty“.<sup>779</sup>

Co však znamená slovo užitek, utilita, na jehož maximalizaci máme mnoho modelů a optimalizačními výpočty trávíme roky studia? Naše „rigorózní“ učebnice v záplavě všech matematických definic a důkazů jaksí zapomněly definovat, co se pojmem užitek *miní*. Není divu, jejich autoři dobře vědí, co dělají: kdyby ho definovali, studenti by rychle ztratili o učebnice zájem. Je lépe toto zamlčet a strhnout pozornost na definice matematického aparátu. Přitom přeci jde o veledůležitý termín a exaktní vědy by si přeci své pojmy měly pečlivě definovat. Užitek, utilita je jakýmsi vágně pojatým cílem celého lidského snažení, a protože je pro ekonomy tak stěžejní, pozastavme se na chvíli u významu tohoto slova, abychom mohli prověřit hloubku a smysl ekonomické mantry, která postuluje: jedinec maximalizuje svůj užitek. Koneckonců „chceme-li otrást nějakou hypotézou, mnohdy postačí ji jen vzít vážně a zkusit, jak daleko nás pustí“.<sup>780</sup> Ve slovníku *Collins Dictionary of Economics* nalézáme definici utility:<sup>781</sup>

<sup>778</sup> Pope, *An Essay on Man*.

<sup>779</sup> Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, 8. Viz také Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 8.

<sup>780</sup> Diderot, *Výbor z díla*, 92.

<sup>781</sup> Ve jmenném rejstříku Holmanových učebnic se termín užitek ani nevyskytuje. U Mankiwa (*Principles of Economics*) se objevuje až na straně 426 – užitek je zároveň štěstí či uspokojení, kterého se člověku dostává s ohledem na jeho životní situaci. 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.

Utility: satisfaction or pleasure that an individual derives from the consumption of good or service.<sup>782</sup>

Ovšem *utility*, *satisfaction* nebo *pleasure* jsou synonyma, což poznáme mimo jiné 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 a přeložíme, dostáváme:

Užitek je užitek, který jedinec získává spotřebou statku nebo služby.<sup>783</sup>

Pak ovšem není pravda, že jedinec neustále maximalizuje svůj užitek prostřednictvím statků či služeb. Občas totiž také zahálí, například spí déle, než je nutné, baví se s dětmi a kamarády – nic z toho by snad rozumný člověk nepovažoval za spotřebovávání statku nebo služby. V tomto momentě se většinou stane pozoruhodná věc: definice užitku se rozšíří i na spánek, mluvení s dětmi apod. Chceme-li zůstat konzistentní 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 spotřebováváním (nebo děláním) toho, co mu zvyšuje užitek.

V tomto cvičení není třeba dále pokračovat – je zřejmé, že jakákoli věta o maximalizaci takového užitku je samosebou platná. Získáme tautologii:

Užitek získává jedinec činností, která zvyšuje užitek.

A protože každý má užitek v něčem jiném, dostaneme:

Jedinec dělá to, co chce dělat.

Vidíme, že tato věta je bezobsažná – a proto může „platit“ stále, protože říká, že  $A = A$ . 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, činí tak proto, že tím maximalizuje svůj užitek – proto například kojí dítě, má z toho totiž užitek. To ovšem znamená totéž jako říci,

<sup>782</sup> Utilita: uspokojení či potěšení, které jedinec získává prostřednictvím spotřeby statků nebo služeb.

<sup>783</sup> Pokud „spotřebu statku nebo služby“ přeložíme do normálního jazyka, dozvíme se, že užitek je užitek, který jedinec získá skrze spotřebu.

že matka kojí dítě, protože ho kojit chce. Ekonom se tím ale zamotá v kruhu, aniž by řekl cokoli nového. Kdyby matka dítě nekojila, ekonom dokáže stejně obratně vysvětlit, že matka dítě nekojí, protože má užitek z nekojení.<sup>784</sup>

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.<sup>785</sup> Ekonomové se však s tímto (testovatelným) závěrem nespokojili a předefinovali termín užitek tak, aby zahrnoval vše – včetně (domnělého, očekávaného) užítku z odměny posmrtného života. Tímto zahrnutím všeho pod termín užitek se i z mučedníků nebo svatého Františka stává sobecký maximalizátor vlastního (byť posmrtného) užítku. Ekonomie se tím propadla do marxistických tenat popperovské falzifikovatelnosti<sup>786</sup> a netestovatelnosti modelu, který *de facto* říká, že člověk dělá přesně to, co dělat chce. Pokud jedinec maximalizuje užitek, který si každý definuje sám, sir Popper by se ihned zeptal: Jak by jedinec musel jednat, aby užitek nemaximalizoval? Jinými slovy: lze jít proti směru svých vlastních optimalizačních křivek? Pokud není možné uvést žádný příklad, pak tato teorie není falzifikovatelná a *de facto* postrádá smysl.

Ale zpět k hlavní linii argumentace. Jak poznamenává Caldwell s odkazem k Hutchesonovi: „Ekonomie obsahuje dva druhy tvrzení, jeden z nich je myslitelně falzifikovatelný empirickým pozorováním a druhý není. Ty z nich, které nejsou falzifikovatelné, jsou tautologiemi a jsou prosty jakékoli empirické hodnoty. Z toho vyplývá, že čistě teoretické výroky nemají žádnou empirickou hodnotu ...“ Dále pak Caldwell píše: „Model sledování vlastního užítku je nepoužitelný, pokud jej definujeme příliš úzce ... a prázdný, pokud

<sup>784</sup> „Předpoklad, podle kterého je každé chování sobecké, je tím nejjednodušším, jaký lze vyslovit. Vědci totiž vždy rádi vysvětlují mnoho pomocí mála. V žádném případě ovšem nemůžeme dojít k závěru, že sobeckost je nejrozšířenější motivací. Svět je někdy velice komplikovaný a nejjednodušší vysvětlení jsou často mylná. Myšlenku, že prospěchářství hýbe světem, vyvrací několik dobře známých faktů. Některé formy pomoci nejsou nikdy odměněny, a nemohou být proto vysvětleny dlouhodobým prospěchem. Rodiče se ve vlastním sobeckém zájmu starají o své děti, neboť předpokládají, že ty se o ně postarají ve stáří. Ovšem pokud se tak skutečně stane, chování dětí už žádným sobeckým zájmem motivováno není. A přesto to mnohé z nich dělají.“ Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, 54. Více na toto téma viz Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 10.

<sup>785</sup> Albert O. Hirschman užívá místo slova utilita raději výrazu zájem. Důsledky jsou ovšem stejné. A ačkoliv Hirschman tento princip hájí, přesto připouští, že se z něj „stala nejen skutečná móda, ale navíc i paradigma (à la Kuhn), takže větší část lidské činnosti začala být z ničeho nic vysvětlována osobním zájmem, což v některých případech vedlo až k tautologickým závěrům“. Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy*, 42.

<sup>786</sup> Sir Karl Popper navrhuje rozpoznávat vědecká tvrzení podle toho, zda jsou jejich postuláty falzifikovatelné. Co by se muselo stát, aby daná teorie byla prokázána jako nepravdivá? Pokud takové realistické varianty existují, ale přesto nebyly prokázány, může být daná teorie považována za vědeckou. Pokud naopak daná teorie vysvětluje *veškeré* myslitelné chování a není ji možné falzifikovat, pak se stává pavědou. Popper tak například popisuje, proč mu přišel marxistický přístup k dějinám jako nevědecký: svou teorii je totiž Marx schopen 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.

jej definujeme příliš široce, protože v takovém případě se stává veškeré jednání jednáním maximalizačním.<sup>787</sup>

Z chyb se poučit můžeme, z tautologií nikoli. Tautologie jsou užitečným cvičením v logické metodě. Ony totiž žádné chyby, už ze své definice, nepřipouštějí, jsou přece vždy platné a „pravdivé“. Nejsou *ne-smyslné*, ale jsou *bez-smyslové*, *bez-obsažné*. Tautologie nemá žádné pravdivostní podmínky, „neboť je pravdivá bezpodmínečně; a kontradikce není pravdivá za žádných podmínek. Tautologie a kontradikce postrádají smysl ... Tautologie a kontradikce nejsou obrazy skutečnosti. Neznázorňují žádnou možnou situaci. Jedna totiž připouští každou možnou situaci, druhá žádnou.“<sup>788</sup>

A tak docházíme ke klíčovému paradoxu: chlouba ekonomů, že model *homo oeconomicus* „zahrnuje všechny možnosti“, a je tedy s to vysvětlit vše, by měla být ve skutečnosti naší největší hanbou. Pokud vše vysvětlujeme termínem či principem, u kterého nevíme, co znamená, pak se musíme zeptat, co tedy vlastně vysvětlujeme.

Mimochodem: není pravda, že abstraktním myšlením věci vždy zjednodušujeme. Občas je tím naopak velmi komplikujeme. Jak píše Nietzsche, 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.

## VĚK EKONOMYSTIKŮ: DOBA D(L)UHOVÁ A IKARŮV PÁD

Aristoteles považoval za hlavní slabinu lidí nepřiměřenost. Každá vlastnost (i dobrá), je-li dovedena do extrému, stává se škodlivou. A tak přesilné lásce hrozí dusivá žárlivost, ze zdravé péče o sebe se může stát nesnesitelná sobeckost a narcismus, kdy vše kromě mne a mých zájmů ztrácí legitimitu. Proto je Aristoteles často nazýván filozofem zlaté střední cesty. Jediná vlastnost, píše Aristoteles, kterou nelze nikterak dovést do extrému 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.

Možná naše doba vejde do dějin jako *doba dluhová*. Náš dluh v posledních desetiletích nenarůstal kvůli nedostatku, ale naopak z přemíry, z přebytku. Naše společnost hladem netrpí, musí ale řešit jiný problém – jak pohostit sytého? Výmluvné je rčení, které se používá na Slovensku: *Oko by jedlo, ale*

<sup>787</sup> Caldwell, *Beyond Positivism*, 108.

<sup>788</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.4611–4.62.

*břicho už je plné.* I ve starověkém Římě bohatství a chuť převyšovaly kapacitu břicha a konflikt mezi hladovým okem a fyzicky přesyceným žaludkem se řešil pověstným pírkem. To je v naší společnosti považováno za neestetické – a tak jsme si vytvořili nové způsoby řešení tohoto problému.

Zatímco podstatná část světa hladoví, problémem naší civilizace je, *jak se najíst a přitom se nenajíst.* Vymýšlíme odtučněnou smetanu, máslo bez másla. Odstraňujeme ze svých pokrmů tu nejvýživnější část.<sup>789</sup> V tomto kontextu stojí za zmínku také Ježíšova slova: „Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“<sup>790</sup>

Tato slova promlouvají k našemu přesycenému pokolení stejně silným hlasem, jakým hovořila v dobách, kdy se člověk obával o svou potravu v tom smyslu, že jí *nebude dostatek.* I v dnešní době si děláme starosti s tím, co jíst, obavy ovšem přicházejí ze zcela opačného konce – strachujeme se, že *jídla bude příliš.*

Čím více toho máme, tím více toho chceme. Otázkou je proč. Možná jsme si mysleli (a zní to skutečně intuitivně), že čím více toho budeme mít, tím méně toho budeme potřebovat. Čím více věci přechází z množiny *potřebuji mít* do množiny *mám*, tím více by se množina *potřebuji mít* měla zmenšovat – až zmizí docela. 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 (ultralehký laptop, každé dva roky nový mobilní telefon, neustálé a rychlé připojení k mobilnímu internetu atd.). Ačkoli bohatý by měl mít méně nenaplněných potřeb než chudý, skutečnost se vyvíjí zcela opačně. Keynes jednou řekl, že mzdy jsou neelastické směrem dolů (tedy pokud mzdy rostou, je vše v pořádku, ale jen velice obtížně, za cenu veliké psychologické újmy, se snižují). Ve skutečnosti je to spíše spotřeba, která je neelastická směrem dolů. Je jednoduché stoupat ke spotřebnímu vrcholu, ale zcela asymetricky nepříjemné vracet se zpátky dolů. Každá uspokojená tužba plodí touhu novou, a zanechává nás tak nespokojené. Je proto nutné dávat si pozor na každou novou touhu, kterou si pořídíme – stává se pro nás totiž novou závislostí. Neboť spotřeba je jako droga.

<sup>789</sup>V předešlých kulturách, kde dominantní charakteristikou byl skutečný nedostatek, se za nejcennější části masa považoval tuk a lůj (odtud také biblický „tuk země“: „Dám vám to nejlepší, co egyptská země má, a budete jíst tuk země.“ Genesis 45:18), zatímco libové maso se víceméně házelo psům, neboť v něm nebyla žádná energetická hodnota. Také Prometheus oklamal Dia tím, že maso jedné kopy vypadalo tučné (a pod vrstvou tučného masa se skrývaly kosti), a právě tuto kopy Zeus zvolil. Dnes je náš přístup k masu zcela opačný.

<sup>790</sup>Matouš 6:25.

10 per cent  
cash  
card  
Pun  
60 g  
60 g



645 001

882 0010

332

996 002

882 003

664 004

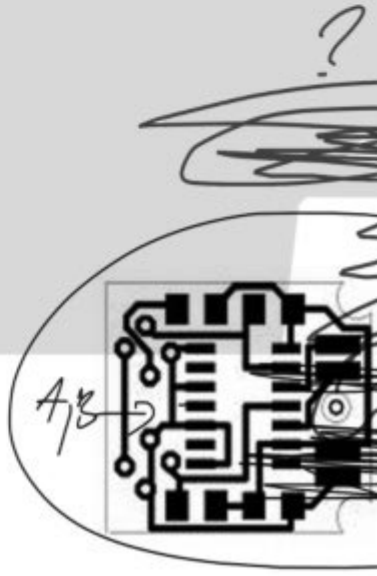
33.4%

~~42.8%~~

43.9%

46.2%

39.0%



*Danou věc pořádně nevnímáme, dokud přemýšlením o ní nejsme posedlí  
a nemáme jí plnou hlavu – ale pak zas stěží vidíme cokoli jiného.*

HENRY DAVID THOREAU<sup>791</sup>

---

<sup>791</sup> Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, 96.

## 9

# Pokrok, nový Adam a ekonomie šábesu

Tak jako se královna Alžběta na konci roku 2008 zeptala ekonomů, proč nedokázali předpovědět přicházející ekonomickou krizi, Václav Havel se v reakci na krizi ptá po smyslu růstu. „Proč má neustále všechno růst? Proč má růst průmysl, výroba, produkce? Proč mají bezkonceptně růst města do všech stran, až nezbude už ani kousek krajiny, kousek trávy?“<sup>792</sup> Jak Havel sám vzpomíná, během svého více než pětiletého pobytu ve vězení musel také stále pracovat, ale v drtivé většině případů to byla práce zcela nesmyslná – byla to „práce pro práci“. Má ekonomický růst nějaký jiný smysl, nebo je to jen růst pro růst?

Když je něčeho příliš, nevšímáme si toho. A bývají to často ty nejdůležitější věci, bývají totiž tak samozřejmé, že je přehlízíme. Jednou z nich je idea pokroku. Obklopuje nás neustále: v televizi, v reklamách, v politických prohlášeních, v úvahách ekonomů. Je to nediskutovaný imperativ naší doby, něco, co je prostě tak automatické, že to nevidíme. Není náš systém tak trochu podobný šalbě, jako ve filmu *Matrix*? Imperativ pokroku a růstu nás může natolik ovládnout, až nás zcela zotročí. Slovy Morphea: „[Žijeme] ve vězení, které nevnímáme – nevidíme, necítíme jeho zápach ani jeho pachů.“<sup>793</sup>

Nedávná světová hospodářská krize ukázala, jak moc jsme závislí na růstu a jak propad HDP bereme s až náboženským zklamáním, kdy bazírujeme na desetínách procenta.

Odkud se ale vzala myšlenka neustálého růstu? Vše nasvědčuje tomu, že je to jen převlečená idea pokroku. Nejprve ve své náboženské (nebe) a později světské (nebe na zemi) podobě. Je starostí (dokonce povinností!) trhu,

<sup>792</sup> Havel, rozhovor s R. Kalenskou (Kalenská, „Někdy se mě zmocňuje pocit...“).

<sup>793</sup> Více viz Irwin (ed.), *The Matrix and Philosophy*, kapitola Daniela Barwicka „Neo-Materialism and the Death of the Subject“, 258. Dále v knize: „Intelligence, která v Matrixu vězní lidské bytosti, musí své zajatce ovládat a věznit na přání jich samých.“ Ibid., kapitola Jamese Lawlera „We Are (the) One! Kant Explains How to Manipulate the Matrix“, 139.

státu, vědy nebo často všeho dohromady *zajistit* pokrok, tedy růst. Jako by nás ekonomický růst měl přiblížit k ráji na zemi. Jakékoli škokbrnutí HDP nás od našeho cíle oddaluje a je považováno za celospolečenské zlo. Růst je naopak největší dobro, řešení i cíl zároveň, lék na neduhy nezaměstnanosti, šarvátek i rasových otázek – je to maxima nejen ekonomie, ale často celého politického života.

Do průmyslové revoluce jsme od růstu nic moc nečekali, pak jsme pokrokem byli zaskočení, dnes jej považujeme za zcela automatický.<sup>794</sup> Navíc pokrok vnímáme ekonomicky a technicky. Kdysi byl pokrok vnímán víceméně duchovně a vnitřně, dnes máme myšlenku pokroku sekularizovanou a spojenou s externím světem. Konzistentní měření statistiky HDP se začalo v USA provádět v roce 1790, předtím jsme si jako lidstvo poradili i bez ní. (Čas od času se sice provádělo sčítání lidu a majetku, ale třeba král David byl právě za tento počín ve Starém zákoně od Hospodina tvrdě potrestán).<sup>795</sup> Nepotřebovali jsme vědět, o kolik procent nebo jejich desetin jsme v průměru na hlavu bohatší než rok předchozí, ani jak jsme na tom v mezinárodním srovnání v paritě kupní síly. Mimochodem, v roce 1790 činil reálný HDP na hlavu 1 025 dolarů (v dnešních cenách), tedy téměř čtyřicetkrát méně než dnes.<sup>796</sup> V posledních dvaceti letech se HDP na hlavu zvýšil o 37 procent. Ohromující? Možná. Ale jsme snad vděční či spokojení? Těžko.

## Po krk v pokroku: zlatá klec

Jak bylo vidět v *Eposu o Gilgamešovi* a koneckonců i v dobách rané antiky, na začátku pojem pokroku téměř neexistoval. Panovalo cyklické pojetí času bez jakéhokoliv vývoje, vše se točilo v kruhu, tak jako roční období. Jejich role je střídát se a vracet se zpět, ve věčném cyklu, nic víc. Tato cykličnost byla navíc často doprovázena rituály, které právě návrat a opakování, regeneraci času k původnímu měly umožnit. Příběhy a mýty oněch civilizací se odehrávaly v časovém neurčitu, limbu, v jakési zvláštní mezi-prostorové a mimo-časové smyčce (nestaly se tak specificky vlastně nikdy, ale právě proto se „děly stále“, znovu a znovu).<sup>797</sup> Jejich mýty a příběhy byly nezávislé

<sup>794</sup> Ještě před dvěma generacemi si děti hrály se stejnými dřevěnými hračkami jako jejich předci po celé generace. Neexistoval tu tedy žádný výrazný pokrok či změna v arzenálu hraček či v běžném vybavení domácností tak, jak to známe z dnešní doby. To až dnes se hračky výrazně mění z generace na generaci.

<sup>795</sup> 1. Paralipomenon 21:1–28.

<sup>796</sup> Johnston, Williamson, *What Was the U.S. GDP Then?*

<sup>797</sup> K tomuto více viz Eliade, *Mýtus o věčném návratu*. Mimochodem, podobný princip a-časové a a-prostorové vykloubenosti lze dodnes pozorovat třeba v mnoha cartonech a seriálech. Na konci dílu se děj vždy vrací tam, kde začal, aby další díl mohl začít „regenerovaný“ a bez vývojové závislosti na dílu předchozím.

Děj se rovněž odehrává na nespécifikovaném místě, v nespécifikovaném čase (který není přímo závislý

na historickém čase, odehrávaly se mimo. A do třetice, tyto kultury věřily, že zlatý věk lidstva již nastal v minulosti, nikoli že teprve přijde. Čím déle jsme v čase od počátku, tím hůře, neboť člověk byl stvořen lepší, než je teď. Lidstvo se časem kazí, jeho údělem je úpadek a nikoli pokrok. To do jisté míry koliduje s naší současnou představou, která je vděčná pokroku za to, že jsme se vymanili z dávných primitivních časů a naše nebe na zemi jsme si umístili do budoucnosti.<sup>798</sup>

Až Hebrejové a pozdější řečtí myslitelé přišli s lineární představou času, který má historický vývoj. Sociolog Robert Nisbet shledává, že „za poslední tři tisíce let nebyla v západní civilizaci žádná jiná myšlenka tak důležitá ... jako Myšlenka Pokroku“.<sup>799</sup> Přestože představu pokroku nelze považovat za myšlenku moderní,<sup>800</sup> z její sekularizované a ekonomizované verze se stal *raison d'être* moderní ekonomie, vědy a politiky; víra v pokrok je něčím, s čím naše civilizace vyrůstá a počítá.<sup>801</sup> Zdá se, že dobré zprávy z vědy a ekonomiky neustále čekají hned za rohem, a pokud ne, něco není v pořádku. Britský myslitel C. S. Lewis to kdysi lakonicky a pregnančně shrnul výrokem „*goodness = what comes next*“ (dobro = co teprve přijde).<sup>802</sup>

Touto myšlenkou neustálého vývoje a maximalizace růstu jsme tak posedlí, že jsme ochotni k jejím nohám obětovat i zadlužení. A to nejen v obdobích recesí a krizí, ale i v dobách relativní prosperity. Tolik růstu bylo indukováno dluhovými steroidy, že velkou část HDP minulých let by se hodilo pojmenovat spíše jako hrubý *dluhový* (nikoli domácí) produkt. Stali jsme se přímo posedlí myšlenkou růstu. Nejsme si sice úplně jistí, k jakému cíli by měl onen růst směřovat, ovšem tento nedostatek kompenzujeme neustálým zrychlováním.<sup>803</sup>

---

na vnějších událostech skutečného světa).

<sup>798</sup> Nicméně je zajímavé si uvědomit, že v naší kultuře se vyskytují a kolidují spolu představy obě: třeba nostalgická rustikálně-ekologická romantika, která se obrací k bájně a zidealizované tradiční společnosti s jasnými a nekomplexními eticko-společenskými hodnotami, vidí též zlatý věk v minulosti. To je doplněno žánrem, který čerpá ze strachu z úpadku společnosti v budoucnosti (*Planeta opic, Matrix*, ale i klasiky typu *1984* nebo další). K tomu více později.

<sup>799</sup> Nisbet, „The Idea of Progress“, 4.

<sup>800</sup> Dnes již skoro stoletá klasika v tomto tématu je Bury, *The Idea of Progress*, která začíná až osvícenstvím. Nisbet zase jak ve své knize *History of the Idea of Progress*, tak v článku „Idea of Progress: A Bibliographical Essay“ začíná (my bychom mohli říci až) u Řeků. A přestože se o Hebrejích letmo zmiňuje, nevěnuje jim náležitou studii. „Začneme u Hesioda (cca 700 př. n. l.) a jeho sbírky *Práce a dni*,“ píše ve svém článku.

<sup>801</sup> Volf k tomu říká: „Od sedmnáctého století dále se ovšem mnohým začal zdát mamon stále lákavějším pánem.“ (Volf, „In the Cage of Vanities“, 170.)

<sup>802</sup> Lewis, „Evolutionary Hymn“, 55–56.

<sup>803</sup> Jde o parafrázi aforismu důmyslného polského autora Stanisława Jerzyho Lece: „Víme sice, že jedeme špatným směrem, ale vyvažujeme tenhle nedostatek zrychlováním.“

## Pokrok pokroku

Ovšem i myšlenka pokroku měla svůj vývoj. Debata o tom, zda pokrok *techné* vede k dosažení zlatého věku, či naopak, se klenula mnoha civilizacemi. Ani antika v tom neměla jasno. Například Hesiodos tvrdí, že „zlatý věk bylo období, ve kterém neexistovalo vědění, ale zároveň ani žádné jedy, které by otravovaly dobré mravy a obecné štěstí“.<sup>804</sup> Vidíme jakoby zdvižený ukazováček, který varuje, že pokrok a poznání jde často na úkor štěstí, klidu a jakési stoické harmonie.<sup>805</sup>

Osvícenství pak oživilo představu, že lidský život na počátku dějin lidstva (v jeho přirozeném, přírodním stavu) byl, slovy Thomase Hobbesa, „osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký“.<sup>806</sup> Dle tohoto pojetí je tedy dosažení ráje v *budoucnosti* technickým, vědeckým (a tedy nikoliv duchovním) úkolem *lidstva*. V polovině devatenáctého století „Fichte prohlásil, že skutečný ráj nebyl milosrdným darem, kterého si lidstvo užívalo ve vzdálené minulosti, nýbrž zaslíbenou zemí, kterou je třeba dobýt v nepřilíš vzdálené budoucnosti pomocí vlastního úsilí“.<sup>807</sup>

Podobnou linii myšlení lze ovšem vyzpozorovat už ve starověkém Řecku, kde později převládla: „Nedlouho poté Protagoras, první a největší ze sofistů, zdůraznil své přesvědčení, že dějiny lidstva jsou dějinami útěku od prapůvodní neznalosti, strachu a pusté civilizace, ale také dějinami postupného stoupání k lepším životním podmínkám jakožto důsledku neustálého prohlubování vědění.“<sup>808</sup> Na konci 6. století př. n. l. věřil Xenofanes, že „bohové lidem nevyjevili veškeré poznání hned na počátku, ale lidé si k tomu, co je dobré, museli postupem času dojít sami“.<sup>809</sup>

V dialogu *Protagoras* Platon popisuje dojemnou scénu, ve které „Prometheus nařiká nad strašlivým trestem, který na něj uvalil Zeus za to, že přinesl lidem oheň, čímž jim umožnil intelektuální i kulturní růst, a tak se lidé mohli vyrovnat bohům. V žádné literatuře neexistuje dojemnější pasáž než ta, ve které Prometheus, uvržený na věčnost do svého trestu, vypráví, jak nalezl na zemi lidstvo v ubohých podmínkách, jak žilo v jeskyních jako zvíř, nevědoucí, obklopené neustálým strachem, vystavené všem možným útrapám. Prometheus přinesl lidstvu oheň, a umožnil tak lidem, aby skrz

<sup>804</sup> Nisbet, *The History of the Idea of Progress*, 9.

<sup>805</sup> Viz také Nussbaumová, *Křehkost dobra*. V dialogu *Protagoras* Řekové zjišťují, že „vědění nás chrání a zároveň proměňuje, pomáhá nám dosáhnout našich cílů a zároveň tyto cíle přetváří“, 211. Pro podrobnější antropologický rozbor viz Eliade, *Mýtus o věčném návratu*.

<sup>806</sup> Hobbes, *Leviathan*, kapitola 13, 89.

<sup>807</sup> Volf, „In the Cage of Vanities“, 175.

<sup>808</sup> Nisbet, „The Idea of Progress“, v oddílu „Greek Poets, Sophists, and Historians on Progress“.

<sup>809</sup> Nisbet, *The History of the Idea of Progress*, 11.

své vlastní úsilí pomalu postupovali ke kulturnímu rozkvětu, učili se jazyku, umění a řemeslům, technice i tomu, jak žít pokojně spolu ve skupinách či svazcích.“<sup>810</sup>

Můžeme zde tedy nalézt podobný motiv jako v příběhu o Ráji. V obou případech to bylo *poznání*, jež přineslo zásadní obrat v životě lidstva, ať už šlo o Strom poznání (dobra a zla) či Prometheovo technické *poznání*. Poznání, vědění, které s sebou přináší pokrok, ale stejně tak i hněv Boha či bohů, je koncem duchovní harmonie a dostatku. Vztahy s božským stvořitelem jsou narušeny a jen pracně se obnovují, stejně tak jako jsme se poznáním odloučili od stavu *dostatku*, do kterého se neustále snažíme vrátit skrze intelektuálně-fyzickou námahu. Totéž se přihodilo i Enkiduovi: „Zvěř stepní daleko od něj pádí. Zeslábl Enkidu, jeho běh není, jako byl dříve, ale na duchu vyrostl a rozumem vyspěl.“<sup>811</sup> Tímto krokem taktéž přišel o harmonii se svým okolím, odkud pocházel a které mu bylo domovem. Zvířata jej již nikdy mezi sebe zpět nepřijmou, již nikdy s nimi nebude moci svobodně běhat a rozumět světu, odkud pochází.

## Doba post-sobecká?

Materiální pokrok se v mnohém směru stal sekulárním náboženstvím a zároveň největší nadějí a vírou naší moderní doby. Robert Nelson, ekonom, který se tímto problémem detailně zabýval a věnoval mu dvě knihy, tvrdí, že „mnoho ekonomů horlivě až zbožně věří v pokrok, v pokrok, který fundamentálně promění a vylepší lidský úděl“.<sup>812</sup> Ekonom Robert Samuelson to vystihl následovně: „Každé období má své vlastní iluze. Tou naší je horoucí a neotřesitelná víra v sílu prosperity.“<sup>813</sup>

My ekonomové jsme si samozřejmě vědomi (nebo alespoň Frank Knight si toho vědom byl), že žijeme v „prostředí, ve kterém se věda jako taková stala náboženstvím“.<sup>814</sup> Religiozita mimochodem ani nepotřebuje nějaké předurčené božstvo. Obecně platná definice náboženství zavedená Nejvyšším soudem Spojených států amerických (inspirovaná Paulem Tillichem, pravděpodobně nejuznávanějším protestantským teologem dvacátého století) přijímá „za platná náboženství široké rozpětí ‚systémů víry‘, a to

<sup>810</sup> Nisbet, „The Idea of Progress“. Nisbet dále pokračuje: „Ve svých dějinách peloponéské války Thukydides v několika prvních odstavcích vyzdvihuje, že v nejstarších dobách žili Řekové stejně jako tehdejší barbaři a divoši, ale že během poměrně dlouhého období se díky svému vlastnímu úsilí dokázali dostat na vysokou úroveň.“

<sup>811</sup> *Epos o Gilgamešovi*, 28, tabulka první, VI 22–29.

<sup>812</sup> Nelson, *Economics as Religion*, xix. S tématem souvisí také Nelson, *Reaching for Heaven on Earth*.

<sup>813</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>814</sup> Knight, *Freedom and Reform*, 46.

i přesto, že postrádají „jakýkoli odkaz k nadpřirozeným silám či entitám“<sup>815</sup>. Původní religiózní představa pokroku se sekularizovala do technické víry ve vědu, která nás (neosobně, jako celek) spasí. A že bohatství nás nejen učiní šťastnými, spokojenými a vyrovnanými, svobodnými a mocnými, ale zároveň také stvoří lepší společnost jako takovou (všeobecné nebe na zemi). Jinými slovy, všimněme si zde technické substituce, nahrazení či dosažení vnitřního duševně-psychologického snu pomocí vnějšího pokroku v množství a kvalitě vlastnictví.

V pokroku tedy máme naději na spásné řešení problémů materiálních, společenských a mnohých vnitřních. Ale to není vše: zároveň jsme s ním také spojili sen o morální (vše)nápravě a proměně lidí, vymýcení sobeckosti skrze bohatství, dostatek, přebytek. Alespoň klasici v tomto oboru to tak (otevřeně) přiznávali. Představa, dle které může pokrok zachránit svět, se stala jakousi formou společenské naděje a víry (kterou je třeba si zasloužit, odpracovat) *par excellence*. Například David Hume věřil, že „kdyby nás příroda obdařila přebytkem materiálních statků a každý by měl všeho dostatek, pak by bylo zřejmé, že v tomto blaženém stavu by kvetla každá ctnost“<sup>816</sup>. Na světě by zavládla spravedlnost a „soudcovství by nadále bylo zbytečné“. John Stewart Mill, další z otců ekonomie,<sup>815</sup> věřil, že „vzájemné udupávání, ničení, vytlačování se ostrými lokty a šlapání si na paty“ je pouze syndromem přechodné doby.<sup>816</sup> Až pomine toto období růstu, dosáhneme „ustáleného věku“, kdy „už si nikdo nebude přát být bohatším“.<sup>817</sup> Mill si v kapitole „Of the Stationary State“ klade následující otázku:

Předchozí kapitoly se věnovaly obecné teorii ekonomického pokroku společnosti v tom smyslu, v jakém jsou tyto termíny všeobecně chápány, tedy jako pokrok kapitálu, populace a produktivity práce. Pokud ovšem uvažujeme jakýkoliv pohyb kupředu, ve své podstatě neomezený, nebudeme spokojeni s pouhým vystopováním zákonitostí tohoto pohybu; nelze než si položit následující otázku: Jaký je jeho cíl? K jakému cíli směřuje společnost skrze svůj průmyslový pokrok? Až pokrok ustane, v jakém stavu lidstvo zanechá? Lidem zabývajícím se politickou ekonomikou přeci muselo vždy být víceméně zřejmé, že nárůst bohatství nemůže být bez hranic.<sup>818</sup>

<sup>815</sup> Millovo dílo bylo poprvé publikováno v roce 1848 a brzy se stalo biblí anglické ekonomie 19. století. Současná edice nese název *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*, ix.

<sup>816</sup> Mill, *Principles of Political Economy*, 88: „Upřímně říkám, že mě nijak neokouzily životní cíle těch, kteří považují za normální stav člověka prahnout po úspěchu a nebojí se pro úspěch ohánět ostrými lokty, šlapat jiným na paty, ničit je a ještě je cestou k vrcholu zadupat do země. Takovéto chování formuje dnešní společenský život, a přestože by mělo být odsouzeno jako *nepríjemný příznak jedné z fází průmyslového pokroku*, stal se z něj nejpěpěvanější způsob života. Může jít ovšem o nezbytnou etapu společenského pokroku a ty evropské země, které měly to štěstí, že jí byly až doposud ušetřeny, jí ještě možná budou muset projít.“

<sup>817</sup> Mill, *Principles of Political Economy*, 4.6.2.

<sup>818</sup> *Ibid.*, 188.

Neměli bychom zapomínat, že ještě dlouho po svém vzniku byla ekonomie považována za „ponuru vědu“ (*dismal science*). Především díky Thomasi Malthusovi nedávala totiž většině populace jakoukoli naději na lepší zítřky, budoucnost nebyla optimistická, pokrok nebyl léčivý. Spíše než na nebe na zemi to vypadalo (pro pracující třídu) jako výhled na peklo na zemi. Je tedy zajímavé podívat se, jak se z tohoto kdysi ponurého oboru stala dnešní ekonomie optimistická, veselá, dávající naději a věřící v pokrok. Do jisté míry můžeme ekonomy rozdělit na optimisty (čeká nás nebe na zemi) a pesimisty (blíží se ekonomický armagedon). Zdá se, že Mill a Hume byli prvními optimisty. Keynes se k nim připojil ve 30. letech 19. století, když vyslovil naději, že takové nebe na zemi je na dosah snad již během nastávající stovky let. Potom prý nastane „největší změna, která se kdy v našem materiálním vývoji udála“. Nastane největší změna v materiálním (a jak uvidíme dále, nejen v materiálním) vývoji člověka – povstane nový člověk, nový, jiný Adam, který spočine a nebude muset neustále kvaltovat.

Podle mého závěru tedy ... bude během následujícího století možné ekonomické problémy vyřešit nebo alespoň jejich řešení nastínit ... zápas o živobytí byl až dosud základním, nejpalcivějším problémem lidské rasy – a nejen jí, ale celého biologického impéria od těch nejprimitivnějších forem, jež stály na počátku života. Byli jsme přírodou doslova stvořeni k řešení ekonomických problémů. Pokud tedy vyřešíme problém ekonomie, budeme jako lidský druh zbaveni svého tradičního úkolu. ... ještě po mnoho staletí bude naše pouto ke starému Adamovi tak silné, že každý bude muset pracovat, aby byl spokojený ... k uspokojení tohoto starého Adama v nás budou stačit tři hodiny (práce) denně.<sup>819</sup>

Jak je vidět, Keynes patřil k snad největším optimistům, co se ekonomického pokroku týče. V ekonomickém růstu viděl nejen materiální spásu, ale podobně jako David Hume i morální obrodu, velkou změnu „zákonů morálky“:

Jakmile přestane být shromažďování bohatství pro společnost to nejdůležitější, změní se i zákony morálky. Budeme schopni se oprostít od mnohých pseudomorálních principů, které nás ovládaly po celá dvě století, od principů, skrze které jsme ty nejhorší z lidských vlastností povýšili na nejvyšší ctnosti... Budeme se moci navrátit k základním a nezpochybnitelným principům náboženství a tradičních ctností – chtít se znovu stane neřestí, lichva přečinem, láska k penězům se nám zhnusí a ti, kteří se přestanou zaobírat zítřkem, budou nejlépe následovat cesty morálky a zdravého rozumu. Budeme znovu oslavovat cíle namísto prostředků a střežit dobro před užitkem. Budeme oslavovat ty, kteří nás naučí, jak čestně a dobře využít hodiny a dny, stejně jako ty, kteří si umí užívat pravých radostí, které svět nabízí. Oslavíme ty květy země, které se nelopotí ani nezahálí.<sup>820</sup>

<sup>819</sup> Keynes, „Economic Possibilities for Our Grandchildren“, 358–373.

<sup>820</sup> Ibid., 369.

K tomu, abychom během jednoho století dosáhli stavu, který Keynes nazývá ekonomickou blažeností, potřebujeme pouze čtyři věci:

Naši schopnost kontrolovat obyvatelstvo, naše předurčení zabránit válkám a občanským nepokojům, naši ochotu svěřit do rukou vědy všechny záležitosti, které jsou v jejím bezprostředním područí, a tempo akumulace zajištěné rozpětím mezi výrobou a spotřebou. Posledně jmenované se snadno zajistí samo, pokud budou fungovat první tři podmínky.<sup>821</sup>

Přestože Keynes asi nejsilněji vyjádřil víru v ekonomické uspokojení našich potřeb, víra v blahodárné působení materiálního pokroku je vlastní většině postav ekonomického myšlení dnešní doby. Proto musíme neustále růst, protože přeci k tomuto ráji na zemi jiná cesta nevede.

## Ekonomové jako moderní kněží

Jelikož péči o duši nahradila v dnešní době péče o vnější věci, stali se ekonomové tak veledůležitými. Čeká se od nich interpretace reality (nevypočitatelný Olymp jako by byl nahrazen nevypočitatelnou Wall Street), prorocké služby (makroekonomické předpovědi), přetváření reality (zmírňování dopadů krize, urychlování růstu) a koneckonců i vůdcovství na cestě do země zaslíbené – do ráje na zemi. Samuelson, Friedman, Becker, Knight a mnozí další se stali vášnivými evangelizátory, apoštoly ekonomického pokroku, který používali nejen uvnitř své vlastní země, ale i směrem k jiným kulturám.

Ekonom Robert Nelson to nazývá ekonomickým zápalem: ekonomové jsou k tomu „nutkáni“.<sup>822</sup> Jak napsal Gary Becker ve své monografii, Friedman byl „misionářsky zapálený do uctívání pravdy ... a stejně tak zapálený byl do přesvědčování bezvěrců“.<sup>823</sup>

Koneckonců Fukuyamova víra v *konec historie* skrze vítězství demokratického kapitalismu je výmluvná. Jedinou výzvou se nyní stává přimět a přesvědčit všechny spoluobčany ke správné (ekonomické) víře a exportovat ji jiným kulturám (rozuměj pohanům). Prostě všem těm, kteří ještě nekápali ekonomickou božskou. Ekonomické nebe máme na dosah a chceme jej dopřát i jiným. A jako u většiny náboženství, čím více vyznavačů, tím lépe se daří i původním hlasatelům. Mezinárodní obchod se zdá být výhodný pro chudé země, ale mnohem výhodnější pro ty vyspělé.

Praxe posledních let naznačuje, že to s ekonomickým nebem nebylo a asi ještě chvíli nebude tak snadné. Přeceňování role ekonomie ale zůstává cel-

<sup>821</sup> Ibid., 373.

<sup>822</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 162.

<sup>823</sup> Becker, *Milton Friedman*, 145, 146.

kem rozšířenou disciplínou.<sup>824</sup> Je dobré si uvědomit, že ji započal sám Karl Marx. Byl to (paradoxně) právě Marx, který *de facto* věřil, že ekonomika, ekonomická základna je základem všeho, že právě ekonomika je základem společnosti, který determinuje vše ostatní, že vše ostatní (včetně morálky a kultury) je jen „nadstavbou“ ekonomického základu, případně falešným svědomím a celospolečenskou iluzí. (Odtud ono slavné „náboženství jako opium lidstva“.) Z ekonomického vývoje se stává hlavní vysvětlující faktor dějin. Jak koneckonců výmluvně píše ekonomický historik Niall Ferguson:

Když jsem byl ještě školák, v učebnicích dějepisu se násilí 20. století vysvětlovalo různě. Podle některých souviselo s ekonomickými krizemi, jako by deprese a recese mohly objasnit politický konflikt. S oblibou také spojovaly nárůst nezaměstnanosti za německé výmarské republiky s nárůstem nacistických volebních hlasů a s Hitlerovým „uchvácením“ moci, jímž se vysvětloval vznik druhé světové války... Pak tu byla teorie, že celé 20. století bylo stoletím třídního konfliktu... Rád bych své úvodní myšlenky ze školní lavice o něco pečlivěji přeformuloval ... ne všechny těžké ekonomické krize vedly k válkám. Dnes rozhodně nelze tvrdit (byť se o to pokoušejí marxisté), že první světová válka byla výsledkem krize kapitalismu; naopak, náhle ukončila období pozoruhodné globální ekonomické integrace s relativně rychlým růstem a nízkou mírou inflace.<sup>825</sup>

## Facka do tváře pokroku

A ještě jedna poslední poznámka k vědeckému pokroku jako takovému a k ráně, jež mu byla uštědřena v první polovině dvacátého století. Všimněme si mimochodem, že to byl právě marxismus-leninismus a koneckonců i rasismus (založený na extrémní formě vědeckého darwinismu), které si kladly nároky na přídavné jméno „vědecký“ a jejich stoupenci při každé příležitosti tuto vědeckost zdůrazňovali. V té době nebyl způsob, jak dané teorie „objektivně“ zpochybnit, to jaksi víme až nyní. Problémem je, že pokud jistý přístup jako vědecký uzná vědecká komunita, pak se dané vědeckým tématem stává.<sup>826</sup>

Vědecká pravda tedy není předmětem nějakého objektivního posouzení, ale podléhá soudu vlastní akademické komunity. I zde je tak jistě možno vědeckou obec podezřít z náchylnosti k politické či vědecké módě. V tomto

<sup>824</sup> Viz také například Stigler, „Economics: The Imperial Science?“. Stigler tvrdí: „Ekonomie je tedy imperiální vědou: zvaná či nezaná, zabývá se ústředními problémy mnoha nejrůznějších sociálních disciplín.“ (Ibid., 311.)

<sup>825</sup> Ferguson, *Válka světa*, 15.

<sup>826</sup> Více viz Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions* nebo Redman, *Economics and the Philosophy of Science*, 16–22.

ohledu bychom měli s módními myšlenkami nakládat velice opatrně. Vědecká komunita je ta, která pravdu vytváří a zároveň ji arbitruje – ti, kteří pravdu „tvoří“, a ti, kteří ji „posuzují“, jsou tedy jedni a ti samí. Ve vědeckém světě neexistuje dělba moci, kterou známe a pečlivě hlídáme ve světě politiky. Proto si marxismus-leninismus i rasismus mohly (ve své době) právem přisvojovat titul „vědecký“ – vědecká komunita jim jej udělila. To, že naše doba vědecká patří k těm nejkrvavějším v dějinách, bylo jednou z vážných trhlin v náboženství sekulárního pokroku. Podle sociologa Zygmunta Baumana holocaust nebyl omylem nebo přešlapem modernity, ale jejím přímým důsledkem.<sup>827</sup>

## Toužím touhou žít

Moderní ekonomové by se touto otázkou měli zabývat, neboť myšlenka pokroku je dvojsečný meč. Na jednu stranu nám honba za pokrokem skutečný pokrok umožnila. Právě naše *velká touha*, naše *zbožná přání* zapříčinila, že jsme v poslední době tak velkého růstu skutečně dosáhli, tak moc jsme si jej přáli a tak moc pro něj pracovali a obětovali mu. Na druhé straně je ovšem otázkou, zda jsme spokojenější – a zda jsme vůbec schopni spokojenosti dosáhnout: „Pro ty, kteří dnes věří v pokrok, je spokojenost nežádoucí.“<sup>828</sup>

Z objektivních hledisek žijeme v nejbohatší době v historii této planety. Přesto nám to nestačí, bohatství a blahobyt s sebou nesou nové a nové problémy. Vybrat si v cukrárně ze sedmi dortů, když na všechny z nich máte chuť i peníze, může být až psychicky bolestivé. V momentě, kdy se pro jeden rozhodnete, vzdáváte se dalších šesti chutí a jste na pochybách, zda jste si místo pistáciového neměli dát oříškový, nebo ještě lépe čokoládový... Nejlepší by bylo ochutnat všechny, a tak z cukrárny odcházíte v rozpacích – nebo s přečpaným břichem, pokud jste nedokázali svému pokušení odolat.

Pro ekonomy je taková situace těžko uchopitelná. Ekonomie totiž převážně počítá se situací nedostatku, kdy je člověk nenasyčen (nesaturován) a rád by spotřeboval více (a také více vydělával). Jak by vypadala ekonomie bez nedostatku? Naše prostředky narostly o tolik, že si můžeme dovolit mnohem více než plné nasycení. Naše saturace, náš bod blaha, je často kdesi *uvnitř* množiny toho, co si můžeme dovolit, je uvnitř našeho rozpočtového omezení. Nalézt jej je ale stejně obtížné. Může se jednoduše stát, že materiální přebytek přeženeme, a to může vést až k přesycenosti. Ani jedno není blažený stav. A tak se snadno stane, že nadáváme pod tíhou vlastního nákupu.

<sup>827</sup> Bauman, *Modernita a holocaust*.

<sup>828</sup> Volf, „In the Cage of Vanities“, 176.

Tyler Durden, hlavní hrdina románu *Klub rváčů*, vykresluje *modus vivendi* konzumní společnosti následovně: „Celé generace odváděly práci, kterou nenáviděly, jen aby si mohly koupit věci, které vlastně nepotřebují.“<sup>829</sup> Dnes lze tento výrok parafrázovat v tom smyslu, že věci, které nepotřebujeme, nakupujeme za peníze, které nemáme. 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 dlužích. Koneckonců mezi psychology, ekonomy a sociology se dodnes vede vášnivá debata, zda vůbec bohatství významně přispívá k našemu pocitu štěstí.<sup>830</sup> Sociolog Ronald Inglehart po mnohaletém zkoumání fenoménu štěstí<sup>831</sup> v mnoha 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 stoupá štěstí s přibývajícím bohatstvím už jen minimálně. Není totiž kam stoupat. Jak tvrdí Inglehart, v bohatých zemích je korelace mezi příjmem a štěstím „překvapivě slabá (v podstatě zanedbatelná)“.<sup>832</sup> Říkáme tomu Easterlinův paradox.

David G. Myers shledává, že „co se týče štěstí, nehraje žádnou roli, zda někdo jezdí v BMW, nebo jako většina Skotů chodí pěšky či jezdí autobusem“.<sup>833</sup> Na základě průzkumu mezi nejbohatšími vrstvami (100 nejbohatších Američanů dle časopisu Forbes v průzkumu psychologa Eda Dienera z Illinoiské univerzity) se ukázalo, že tito lidé jsou „pouze o málo šťastnější, než je běžné“.<sup>834</sup> Myers se dále zamýšlí nad dočasností radosti z bohatství: „Zdá se, že vítězové loterie zažívají pouze jakési šokové štěstí ze své výhry. Jenže tato euforie nemá dlouhého trvání. Dokonce se může stát, že činnosti, které štěstí dříve přinášely – například čtení –, už tolik uspokojení nedodávají. Ve srovnání se vzrušením z milionové výhry běžné radosti ‚sednou‘ a stávají se bezvýznamnými.“<sup>835</sup> O podobném „ohlušujícím efektu“ prudkých radostí vůči radostem běžnějším (obyčejná radost se vytrácí v pří-

<sup>829</sup> Palahniuk, *Klub rváčů*, 196.

<sup>830</sup> Otázka, zda ekonomický růst zajišťuje člověku blahobyt, není zcela jednoznačná. Viz například klasická kniha Tibora Scitovského *The Joyless Economy* nebo vynikající novější kniha Luigina Brunioho *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*.

<sup>831</sup> Inglehart, *World Values Survey*.

<sup>832</sup> Inglehart, *Culture Shift*, 242.

<sup>833</sup> Myers, „Does Economic Growth Improve Human Morale?“.

<sup>834</sup> Diener, Horowitz, Emmons, „Happiness of the Very Wealthy“.

<sup>835</sup> Viz také Brickman, Coates, Janoff-Bulman, „Lottery Winners and Accident Victims“ a také Argyle, *The Psychology of Happiness*.

tomnosti prudké radosti, například drog, a tato nová radost pak přebírá její místo) hovoří koneckonců i Aristoteles.<sup>836</sup>

Je pravděpodobné, že ve společnosti, ve které všichni žijí v několikapatrových vilách, nebude člověk o nic více spokojen než tam, kde každý vlastní jen malý rodinný dům.<sup>837</sup> Zdá se, že v dlouhém období je jedno, kolik toho máme nebo nemáme (ačkoliv i tato statistika se stala čerstvým předmětem diskusí).<sup>838</sup> I kdybychom pomyslný bod štěstí našli, umíme v něm spočinout a neplahočit se zas dál? A jak takový bod vlastně poznáme? A co když... nejsme na něm právě teď? Výmluvný je citát z Beckettova *Čekání na Godota*:

VLADIMÍR: Řekni to, ať už je to pravda nebo ne.

ESTRAGON: Co mám říct?

VLADIMÍR: Řekni: Jsem šťastný.

ESTRAGON: Jsem šťastný.

VLADIMÍR: Já taky.

ESTRAGON: Já taky.

VLADIMÍR: Jsme šťastní.

ESTRAGON: Jsme šťastní. (Ticho) Co budeme dělat, teď, když jsme šťastní?

VLADIMÍR: Čekat. Na Godota.<sup>839</sup>

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. Jediné, čeho máme nedostatek, je nedostatek samotný.

Ztratí-li ekonomie svůj cíl, jediné, co jí zůstane, je růst. Růst, který nezná nic než sebe sama, protože nemá žádný cíl, vůči kterému by se poměřoval. S tím se pojí pocit bezcílnosti,<sup>840</sup> nesmyslnosti<sup>841</sup> a bezdomovnosti. Běh k cíli se liší od běhu pro běh. Pokud běháme pro běh samotný (jogging), pak běháme dokolečka, což je sice v pořádku, ale nesmíme se divit, že jsme nikam nedoběhli. Dříve by věta „na rodinu nemám moc času“ byla považována za prohru, projev neschopnosti. Dnes je důkazem zaměstnanosti a je často pronášena s očekáváním respektu k aktivitám dotyčného jedince. A tak zatímco Gilgameš odebíral děti rodičům násilím, my si je odebíráme dobrovolně. Je to zase jako Gilgameš a jeho (dnes dobrovolná a stále zbytečná) zeď.

<sup>836</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1154a27–1154b9.

<sup>837</sup> Podobný příklad nabídl ekonom Cornellské univerzity Robert Frank na konferenci Understanding Quality of Life: Scientific Perspectives on Enjoyment and Suffering, Princeton University, 1.–3. listopadu 1996.

<sup>838</sup> Stevenson, Wolfers, *Economic Growth and Subjective Well-Being: Reassessing the Easterlin Paradox*.

<sup>839</sup> Beckett, *Waiting for Godot*, 66.

<sup>840</sup> Aristoteles tvrdil, že veškerá činnost musí mít směr a smysl, *telos*. Moderněji viz MacIntyre, *After Virtue*.

<sup>841</sup> O beze-smyslovosti zase píše významný psycholog Viktor Frankl: *Man's Search for Meaning*, především v kapitole „The Existential Vacuum“, 106.

## Nedostatek nedostatku

Paradoxem je, že si dnes nedostatek musíme (většinou uměle) vytvářet. Jen v nedostatku je totiž dobrodružství, a tím pádem i zábava a život jako takový. Je symptomatické, že za tímto účelem vzniklo celé průmyslové odvětví: zábavní průmysl – tovární vytváření zábavy a rozptýlení, které často spočívá v *simulaci nedostatku*. Proč? Možná proto, že v běžném životě nám skutečný nedostatek chybí. A tak se stane, že přesyceni v teple domova sledujeme televizní dobrodružství, v němž hrdinové trpí hladem a zimou. Bavíme se cizím strádáním, které bychom vlastně (v jakési zvláštní rovině reality) rádi prožívali sami.

Je to paradox: čím více budeme sytí a v bezpečí, tím více budeme toužit po umělé zábavě a plastickém nebezpečí. A druhý paradox: sledovat filmovou simulaci utrpení, zimy a hladu můžeme *pouze* z pozice nadbytku a bezpečí, s popcornem v ruce. Pustit si takový film při vlastním nedostatku (v zimě a o hladu) by bylo jen těžko představitelné.

Možná je to právě nedostatek, lov, který nám schází. Je to touha, po které toužíme. Inflaci spotřeby popsal již Xenofon v dialogu *Hiero*, kde tyran tvrdí, že se má hůř než kdokoliv jiný, mimo jiné i proto, že má k dispozici *tolik* potěšení, že už si ho vůbec neužívá. „Čím více lahůdek je na stole rozloženo, tím rychleji člověka překvapí sytost. Skutečné potěšení tedy není o nic větší, než kdyby před ním namísto všeho těch lahůdek stála přiměřená porce.“<sup>842</sup>

Oné těkavé nestálosti dodává naše doba novou podobu ve formě deficitní ekonomiky, kterou bychom nejráději neustále drželi na hraně přehřívání. Pokud je imperativem doby maximální růst, a to za každou cenu, pak spočinutí není možné. A pokud se vytrácí z každodennosti smysl, pak podle filozofa Jana Patočky, který nazývá tento stav „nuda jako ontologický status lidstva“<sup>843</sup> vše ústí v potřebu *orgiascity*, tedy jakéhosi univerzálního uvolnění v extatickém happeningu. Vyprázdnění každodenní umírněnosti nás vyháňá z našich příbytků (které už ani nenazýváme domovem) k orgiastickému přehánění, které nezná žádnou míru.

I toto Patočkovy vysvětlení dialektiky lidského jednání je možno aplikovat na příčiny současné krize: příliš velký spotřební večírek na dluh.

## Reziduum nedostatečnosti

Nedostatečnost je člověku vlastní, je to naše vlastnost, která, už podle příběhu o zahradě Eden, existovala ještě před pádem a de facto zapříčinila vyhnání z Ráje. „Lidská rasa nemusela čekat na kapitalismus, aby ji nakazil

<sup>842</sup>Xenofon, *Hiero*.

<sup>843</sup>Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 98.

virem neukojitelnosti ... byl tu po celou dobu ... spící virus pouze potřeboval změnu v socioekonomických a kulturních podmínkách, která by mu poskytla příhodné prostředí.“<sup>844</sup>

Můžeme ale ovlivnit to, v čem se staneme nedostatečnými. A tady bychom měli dávat velice dobrý pozor, co si vybereme. Jak říká Aristoteles, jedna vašeň vytlačuje druhou. Navzdory prudkému nárůstu bohatství v minulých letech máme stále málo. Jako by celá nová „produkce vyplňovala prázdnotu, kterou sama stvořila“.<sup>845</sup> Kolik toho musíme mít, abychom málo neměli? Co je v nás za těkavost, která nedokáže nalézt spokojenost? Proč nedokážeme nalézt mír?

Na jedné straně je toto těkání užitečné. Nutí nás k novým objevům, k nové činnosti a do jisté míry právě této nedostatečnosti vděčíme za to, že ekonomika neustále roste. Ekonom v této kreativní destrukci, která neustále něčím novým nahrazuje stále zcela funkční včerejší, vidí tažný princip kapitalismu a svobody.

Ekonom Fred Hirsch<sup>846</sup> si paradoxní situaci, v níž s rostoucím bohatstvím nejsme šťastnější, vysvětluje takto: pokud sedíte na koncertě a někdo si na jednu stoupne, získá komparativní výhodu. Ale jen na úkor druhých, kteří sedí za ním a kterým brání ve výhledu. Když jej ostatní následují a stoupnou si také, komparativní výhoda zmizí – všichni jsou na tom opět podobně, jen s tím rozdílem, že všechny víc bolí nohy. Poté si někdo stoupne na špičky a celá spirála se opakuje. Pak se lidé začnou vysazovat na ramena, stát přitom na špičkách...Naše spokojenost je prostě komparativní, není absolutní a budeme se opět cítit jako největší chudáci, pokud si náš soused koupí nové auto, jakkoli jsme s tím svým spokojeni. Lze této spirále uniknout? Někteří by možná namítli, že z tohoto konzumního prokletí lze utéct do ráje srdce, kde je klid a spočinutí. Nehledejme spočinutí v materiální, ale v duchovnu. Koneckonců, Ježíš nikdy své učedníky nezdravil pozdravem „šťěstí vám“, ale zdravil „pokoj vám“.

Augustin ve své knize *Vyznání* vyřkl památnou větu: „Neklidné je mé srdce, Bože, dokud nespočine v Tobě.“<sup>847</sup> Ale spočinulo během života jeho srdce? Našel to, co hledal, a nehledal již více? Stejně tak starozákonní Židé, když konečně došli do země zaslíbené, museli dále bojovat. Po kýženém míru a spočinutí ani stopy. Koneckonců, Jeruzalém znamená v překladu Město pokoje. Byť má ale tak zaslíbené jméno, není v pokoji dodnes. Zdá se, že materiální svět je v tomto podobný světu duchovnímu. V obojím chceme stále

<sup>844</sup> Volf, „In the Cage of Vanities“, 172.

<sup>845</sup> Ibid., 171.

<sup>846</sup> Viz Hirsch, *Social Limits to Growth*.

<sup>847</sup> Augustin, *Vyznání*, 1.1.

více, ale nikdy nemáme dost. Jako by v nás bylo neodobouratelné reziduum nedostatečnosti, které v nás vytváří nikdy nekončící pnutí. Psychologové hovoří o egu, které nám neustále předkládá téměř nesplnitelné úkoly a nároky, ale ani po jejich splnění není spokojený a vysmívá se nám dál.

Ve svém stoickém přesvědčení se Aristoteles přiklání k tomu, že se máme spokojit s tím, co máme, a že štěstí spočívá právě v tomto. Jinak nás chytí do pasti ošidný „já-už-nevím-cobysmus“, a jelikož s jídlem roste chuť, nebudeme spokojeni nikdy. „Všechny věci jsou *tak* únavné, že se to *ani* nedá vypovědět; nenasytí se oko viděním, nenaplní se ucho slyšením,“ napsal autor biblické knihy Kazatel před tisíciletími.<sup>848</sup>

Aristotelova rada je dobrá, jen je s ní těžké pořízení. Zvláště pokud v sobě máme reziduum nedostatečnosti, které navíc bylo v posledních generacích tak hýčkáno. Přesto bychom se měli o vděk a spokojenost snažit. Obzvláště v situaci, kdy toho máme – krize nekrize – alespoň materiálně stonásobně více než z našeho pohledu přechudičkový Filozof. Naše modlitba by měla znít „dej, ať toužím jen po věcech, které mám“.

## EKONOMIE ŠÁBESU

Řešením, které hledáme, tedy není asketismus, ale šábesová ekonomie. Spochínutí se zdá být velice příjemným programem. Paradoxně je ale právě příkázání šábesového spochínutí dnes jedním z nejpřekračovanějších z celého Desatera. Lidstvo je lapeno mezi tendenci měnit realitu kolem sebe k lepšímu a být spokojeno s tím, co má, s pokrokem, který již učinilo, z práce svých rukou. Podle Tóry měl člověk šest dní měnit svět kolem sebe, ale sedmý den nikoliv. Člověk měl odpočívat, kontempletovat a *užívat si užitku* z práce svých rukou. Je paradoxní, že se toto muselo stát příkázáním; zdálo by se, že člověku by stačilo doporučit odpočinek, a ne mu (často pod hrozbou smrti)<sup>849</sup> zakazovat práci. Ale v naší přirozenosti je asi cosi, co má tendenci pracovat neustále – proto, zdá se, toto příkázání muselo být příkázáním.

Podle Starého zákona má odpočívat i půda, a to jednou za sedm let. Takové opatření mělo bezesporu blahodárné agrární dopady, ovšem smysl tohoto příkázání je hlubší. Jednou za sedm let se též propouštěli dlužní otroci, tedy Hebrejové, kteří se zadlužili tak, že upadli do otroctví. Jednou za 49 let se promíjely dluhy a půda se vracela původním vlastníkům, kmenovým rodinám. Zkrátka, jednou za čas se anulovala akumulace bohatství – a celý systém se prostě resetoval.

<sup>848</sup>Kazatel 1:8.

<sup>849</sup>Exodus 31:15.

Pokud se ohlédneme za sebou, za poslední desetiletí jsme toho skutečně dosáhli hrozně moc. Česká republika se odlepila od komunistického dědictví a stala se víceméně standardní ekonomikou „západního typu“. Samotný Západ se za posledních dvacet let ponořil do prudkého pokroku techniky i blahobytu. Ale jako bychom přitom uštvali svého koně. Ekonomický a společenský imperativ je ovládán maximalizací, nepřipouští spokojenost. Maximalizuj výkon, maximalizuj spotřebu. A přestože nové moderní technologie přicházejí s příslibem úspory času, odpočinku nám dopřáno není (nedopřáváme si ho my sami).

Otázkou je, co s touto manou, touto růstovou energií dělat. Zdá se mi, že veškerou úsporu času věnujeme zpět do produkce. Z many se netěšíme, ale znovu ji vracíme do systému, aby přinesla více many. Nevěnujeme ji sobě. Jinými slovy, technologický vývoj posledních dvaceti let mohla Amerika věnovat například do úspory času, což by teoreticky (použijeme-li nechvalně známý ekonomický trik *ceteris paribus*) obnášelo zůstat na stejné životní úrovni a pracovat o čtyřicet procent méně – tedy tři dny v týdnu místo pěti, přesně jak před sedmdesáti lety předpovídal Keynes.

Podobně je tomu s rozdílem konkurenceschopnosti Spojených států a Francie. Amerika je produktivnější v ročním vyjádření (za rok toho průměrný Američan udělá více než Francouz), ale v hodinovém vyjádření (tedy v přepočtu na dobu, po kterou oba skutečně pracovali) toho Francouz zvládne více. Rozdíl je daný zejména počtem dovolených a dnů volna. A zde je americko-evropský *trade-off*: Chceme mít vyšší HDP? Pak si škrtněme polovinu volných dnů a problém je vyřešen. Otázkou zůstává, zda za to nárůst ekonomické výkonnosti opravdu stojí.

## Josef, faraon a Keynesův bastard

Od nepaměti se hospodářství pohybuje v cyklech. Vůbec první zaznamenaný příběh o hospodářském cyklu v dějinách naší civilizace si vybaví snad každý, byť jej nalezneme na místě, které je na první pohled nepravděpodobné. Asi před čtyřmi tisíci lety měl egyptský faraon sen, v němž se mu de facto zdála makroekonomická předpověď na čtrnáct let dopředu: snil sen o sedmi kravách tlustých a sedmi hubených. V řeči snů se jednalo, dnes bychom řekli, o predikci hospodářského vývoje tak, jak ji známe dnes z úst a dílen Světové banky, OECD, bankovních analytiků a jiných architektů ekonomických modelů: zemi čeká sedm let hojnosti a následovat bude sedm let bídy. Pozoruhodné též je, že v Bibli pro tento vývoj neexistuje žádná příčina (morální či jiná), žádné vysvětlení, žádný důvod (což je na jiných místech pro Tóru typické). Cyklus (hojnosti a hladu) nebyl ani trestem, ani odměnou. Šlo spíše o zkoušku. Zkoušku moudrosti, toho, jak se lidé dokážou vyrovnat s úklady hospodářství: přebytkem i nedostatkem.

Josef, který faraonovi sen takto vyložil, mu zároveň nabídl veskrze keynesovské řešení. Radil vytvořit zásoby během bohatých let a nespotřebovat vše, co v tu dobu vyroste, ale uschovat to pro léta hubená. Tento přístup pomohl zajistit Egyptu prosperitu a podmanit si mnoho okolních národů (včetně Josefových potomků). Alespoň tak to vypráví biblický příběh v jednačtyřicáté kapitole knihy Genesis.

Krása tohoto příběhu spočívá v jeho jednoduchosti, díky níž mu porozumí i malé dítě. Snad proto se o něm mluví leda v nedělní škole (na vyšších úrovních již bohužel ne, jako by to byl příběh jen pro děti). Děsivé ovšem je, do jaké míry jsme se oprostili od hlavní myšlenky celého příběhu. Pojdme se teď rychle přesunout přes tisíciletí zpět do naší doby. Náš věk sice stvořil (a věří v) překrásné matematické modely, které umí kudrlinkovat nejmenší detaily marginálních derivací, ale přitom, ve svých důsledcích, polykají velblouda. Při globální finanční krizi došlo ke znovuoživení Keynesa a jeho léku na zesláblé ekonomiky. Klesá-li poptávka ze strany jedinců a firem, spotřebovává za ně stát – na dluh. Ovšem hospodářská politika, na kterou jsme dnes zvyklí, není ani za mák keynesovská. Z Keynesova učení jsme vzali pouze jednu jeho část (povolili jsme deficit), ale na druhou jsme zapomněli (imperativ tvorby přebytků v letech dobrých), a tak povolujeme a akceptujeme (potřebujeme?) *deficit* i během hojných let. Výsledkem je cosi jako *Keynesův bastard*, který se od původního učení vychýlil daleko doleva. Nejenže jsme nastavili sýpky, do kterých bychom ukládali obilí na horší časy – jediné, co pro budoucnost pečlivě skladujeme, jsou dluhopisy.

Při zrodu eura byl stanoven strop pro roční schodek rozpočtu na třech procentech HDP. Jenže dobře míněné pravidlo záhy zmutovalo: z pravidla „tři procenta jsou maximum“ se obecně stalo „tři procenta jsou v pořádku“. Psychologicky jsme si přesunuli pocit vyrovnaného rozpočtu na úroveň tříprocentního deficitu, a kdykoli jsme měli tři procenta nebo méně, byli jsme spokojeni, *jako by* výsledek rozpočtu byl vyvážený. Kdykoli se rozpočet dostal pod tři procenta, bylo to oslavováno jako úspěch.<sup>850</sup>

Jenže kam se s takovým smýšlením můžeme dostat? A proč všichni mluví o snižování deficitu, když skutečná debata by se měla vést o rozpočtovém přebytku? Snižování deficitu ve většině případů znamená jen *pomalejší* pád do zadluženosti. Přitom to, co opravdu potřebujeme, není pomalejší navyšování dluhu, ale jeho snižování, pokud možno co nejrychlejší. Jen tak budeme schopni vytvořit alespoň nějaké fiskální rezervy před tím, než nás zasáhne příští krize, o které nevíme, kdy přijde, ale přijde jistě. V budoucnosti prostě musíme obětovat část růstu HDP a uměle zpomalit ekonomiku tak,

<sup>850</sup> Slovenská republika, jejíž HDP rostl v roce 2007 o 10 %, měla schodek rozpočtu 1,9 % HDP a byla všeobecně oslavována za zodpovědnou fiskální politiku. Nabízí se tu otázka: Jak velký růst potřebujeme, abychom si mohli dovolit vyrovnaný rozpočet, neřku-li rozpočtový přebytek?

abychom růstovou energii věnovali na oddlužení. Tak vypadá restriktivní fiskální politika. A my jsme, zdá se, zapomněli, že pokud chceme stimulovat ekonomiku k vyššímu růstu (fiskální expanze), musíme být také připraveni tento růst splácet (fiskální restrikce).

Zatím neexistuje žádné pravidlo, které by vlády přinutilo jednat dlouhodobě a tvořit v dobrých časech zásoby. Dodržováním takového pravidla (ani ničím jiným) sice recesím a krizím nezabráníme, ale zajistíme si tak alespoň manévrovací prostor pro řešení problémů. Požárům též zcela zabránit nelze, jediné, co lze, je mít připravené zásoby vody v cisternách. Právě těchto zásob se nám nedostává a je třeba je rychle doplnit.

Pro řízení státních financí se v souvislosti s dluhovou krizí nabízí jednoduchý návrh dynamického fiskálního pravidla: suma rozpočtového deficitu a růstu HDP musí být rovna nebo menší než konstanta (řekněme například 3). Jinými slovy, pokud výhled růstu ekonomiky činí šest procent, ten rok se musí vygenerovat nejméně tříprocentní přebytek rozpočtu. Pokud ekonomika klesne o tři procenta, deficit může dosáhnout šesti procent HDP. Deficit může vzniknout ve špatných letech, v těch dobrých musí být ovšem kompenzován přebytkem.

Takové pravidlo by přiblížilo současnou praxi Keynesovým poučkám a obstálo by i v příběhu o Josefovi a faraonovi. Během posledního období růstu v letech 2001 až 2008 (tedy během sedmi let!) jsem dosáhli neuvěřitelného bohatství, a přesto jsme z něj ukládali jen velmi málo (respektive většinou vůbec nic) na pokrytí starých dluhů či na vytvoření zásob pro případné horší časy (které se záhy dostavily). Většina zemí svůj dluh naopak bezstarostně navyšovala, místo aby začaly tvořit zásoby na horší časy. Takováto civilizace se nutně potřebuje změnit, anebo nesmí být překvapena příchodem sedmi hubených krav.

## Jen pomalu

To, co jsme si měli nechat a bedlivě střežit na doby zlé (deficitní fiskální politika), jsme projedli v dobách dobrých. V létě, kdy je dřevo suché a jeho sběr snadný, je moudré tvořit si zásoby na zimu. My jsme ovšem dřevo spálili v létě – a žádné nové jsme nenasbírali. Navíc jsme si půjčovali od souseda a vypůjčené dřevo jsme také spálili – v létě. Potřebujeme tedy podobné pravidlo, jaké navrhoval Josef faraonovi: tvořme zásoby, když fouká příznivý vítr ekonomického růstu, abychom mohli tvořit schodky v dobách zlých. A pokud vytvoříš deficit, rychle ho splat' (nejlépe v rámci jednoho volebního cyklu – zní to naivně, ale bylo by to spravedlivé). Tato krize nás zatím jako celek nezničila (ačkoliv některé země de facto zbankrotovaly), ovšem pokud nás ta další zastihne takto zadlužené, její následky už mohou být vskutku smrtící.

Musíme změnit základní směřování hospodářské politiky – a přeřadit z MaxHDP na MinDluh. Mantrou naší doby se stal maximální růst za jakýchkoliv okolností a za jakoukoli cenu, ať už to znamenalo zadlužení, přehřátí či přepracování. Místo dosažení maximálního HDP bychom měli spíše hledat udržitelné tempo pro další pohyb vpřed. Vyspělé země by měly „cílit“ na rozumnou míru ekonomického růstu, a pokud okolnosti přece jen umožňují zrychlit, měli bychom se fiskálně sjednotit a využít získanou energii k vytvoření fiskálních přebytků, které sníží úroveň starých dluhů. Klíčovým sdělením tedy je: změnit styl jízdy a nejezdit maximální rychlostí, ale přeřadit na *minimální spotřebu a spěchat* k minimální zadluženosti.

*Snaž se konat dobro a uvidíš, že tě štěstí brzy dohoní.*

JAMES FREEMAN CLARKE

## 10

# Osa dobra a zla a bible ekonomie

V úvodu bylo napsáno, že všechna ekonomie je v podstatě o dobru a zlu a o ekonomii tohoto vztahu.<sup>851</sup> Přestože se moderní ekonomie hlavního proudu snaží mermomocí vyhnout kategoriím dobra či zla, hodnotovým soudům, subjektivním názorům i víře, je s velkým otazníkem, zda se nám to podařilo – a zda je to vůbec možné. Mimochodem, touha ekonomie (nebo i vědy vůbec) být mimo etiku, snaha směřovat k pozitivismu a neutralitě (být mimo dobro a zlo) notně připomíná mytickou dobu, kdy člověk neznal rozdíl mezi dobrem a zlem. Copak se nám nevybavuje stav Adama a Evy předtím, než okusili ze Stromu poznání dobrého a zlého? Předtím totiž *byli* hodnotově neutrální, neznali rozdíl mezi dobrem a zlem, byli v tomto směru nevědomí.

I ekonomie (a věda obecně) nechce v oblasti morální vědět nic. Jenže my již nemůžeme utíkat před poznáním dobrého a zlého, protože to už je dnes pevně zakotveno v celém našem konání včetně vědy. Podstatná část naší vědy už je založena na normativních, hodnotových soudech, například že utrpení<sup>852</sup>, chudoba, nevdělanost či sociální nespravedlnost jsou špatné a je třeba je odstranit (a odstranit by je měla věda). Nejsou tak celá věda a náš pokrok postaveny na naději, že unikneme zlu, že se vrátíme do stavu blaženosti mytické zahrady, kde vládne mír, dostatek a harmonie?

Po velkou část dějin našeho myšlení převládala představa, že etika a ekonomie jsou spolu pevně spojeny, že jedno má vliv na druhé. Hebrejové, Řekové, křesťané a koneckonců i Smith, Mill a další považovali vzájemný vztah ekonomie a etiky za stěžejní téma. A ať už nalézali jakákoli řešení, všichni věřili, že studium etiky je pro ekonomii nesmírně důležité. Často dokonce mezi ekonomickými a etickými otázkami ani nerozlišovali.

---

<sup>851</sup> Wuthnow, *Rethinking Materialism*, v kapitole „The Economic Absorption of the Sacred“, 103: „Jako morální síla je ekonomika primárním zdrojem dobra a zla. Dobro (*good*) je základní esencí ekonomiky; vytváří ‚statky‘ (*goods*), které mají určitou ‚hodnotu‘.“

<sup>852</sup> Ani to není samozřejmé, jak píše například svatý Jan od Kříže, který má na utrpení zcela opačný názor: „Neboť utrpením duše se duše stává ctnostnější, čistší, moudřejší a ostražitější.“ (Svatý Jan od Kříže, *Dark Night of the Soul*, 84.)

## OSA DOBRA A ZLA

Na naší dějinné pouti jsme se opakovaně setkávali s kardinální otázkou, zda se vyplácí konat dobro; zda je „ekonomické“ chovat se slušně a zda z toho člověku plyne nějaký užitek či ekonomická odplata. Začněme tedy krátkým shrnutím ekonomických systémů dobra a zla. Mezi hlavní morální školy, které se kdy zabývaly „ekonomií“ dobra či zla (tedy odplatou za ně), zapracujeme i současnou ekonomii hlavního proudu. 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*. Postupně se vydáme od těch myšlenkových proudů, které nejvíce oddělují moralitu a užitek a jsou k ekonomii dobra a zla nejvíce skeptické, směrem k těm, které mezi moralitu a užitek kladou rovnítko.

### Přísný Immanuel Kant

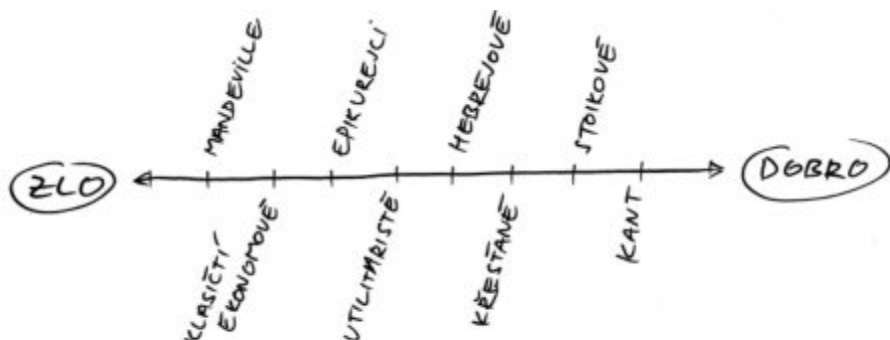
Začněme nejextrémnější morální školou. Kant chce morálku, v níž se jakákoliv (ekonomická) odměna na tomto světě odsuzuje a považuje se za degradaci morality daného činu. Kant považuje za morální pouze čin, který *není* odměněn. Pokud někomu zachráníme život s nasazením života vlastního a náš čin dochází 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, které nejlépe vystihuje podobenství o Lazarovi: boháč se dostává do pekla, protože si na tomto světě již užil, kdežto chudák přichází do nebe, protože trpěl na zemi.

Pro Kanta je morálním činem jedině akt vykonaný nezištně, tedy z čisté povinnosti či respektu vůči morálnímu imperativu. Kantova etika je zcela protiutilitární. Morální člověk podle ní nesleduje zvýšení užitku; naopak, pokud chce vykonat morální čin, musí takřikajíc jít proti svým indiferenčním křivkám, musí Kantovými slovy „překonat sám sebe“ a jít proti diktátu „zvířecí“ honby za maximalizací užitku. Tím se Kant v tomto směru stává nej přísnějším morálním učitelem.

### Odtažití stoikové

Kant se tváří ještě přísněji než stoikové, kteří neodmítají odměnu za dobrý čin – odměna pouze nesmí být *motivem* činu. Stoikové zůstávají indiferentní 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. Jde jim 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.

Ke stoikům mají blízko i Platon a Aristoteles. Přestože mezi touto dvojicí panovaly neshody ohledně toho, zda je rozkoš vždy špatná (jak dle Aristotela tvrdil Platon), oba se shodli na tom, že podstatné je žít dobrý život. Podle Aristotela rozkoš nemusí být špatná, ale měla by být podřízena dobremu životu, tedy dobru.



## Křesťanství

Ke stoickému ideálu netečnosti vůči užitku, radostem a zármutkům má blízko i křesťanství ve svém asketickém podání. Také pohrdá senzuačními pohnutkami a požítky 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, neboť křesťanství nachází hřích i v myšlenkách a touhách (Ježíšovo kázání na hoře), a nikoli jen v tělesné exekuci, jako je tomu u stoiků. K ctnostnému životu proto potřebuje nejen silnou vůli a sebezapření (potud shoda se stoiky), ale i pomoc shůry, kdy dochází ke změně touhy samotné, nikoli jen projevů touhy, tedy činů. Oproti stoikům se zde tudíž objevuje nový transcendentální rozměr.

Podobnou roli přiřkl rozumu i Tomáš Akvinský. Rozum postavil Akvinský na roveň ctnosti, neboť Boha považuje za ryzí inteligenci. Člověk je natolik ctnostný, do jaké míry je schopen svému rozumu naslouchat a poslédze podle něj jednat. Akvinský výslovně kárá každého, kdo by se zdráhal svůj rozum používat, neboť „nevědomost je hřích“.

Jiný, emotivnější směr křesťanství vede věřící k hluboké vnitřní přeměně, po níž se veškeré pohnutky a tužby automaticky dostávají do souladu s dobrem. Bible v této souvislosti hovoří o „změněném srdci“ a „novém člověku“.

## Hebrejské učení

Z pohledu utility a morálky se zdá, že učení starých Hebrejů se nalézá někde mezi učením stoiků a utilitaristů. Je více spřízněno s pozitivním vnímáním užitku než křesťanství. Starý zákon dává požitku jednoznačně pozitivní znaménko, člověk se má „radovat ze svých dnů“. Učení Starého zákona nenamítá nic proti maximalizaci užitku či bohatství 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 Kazatel: „Raduj se, jinochu, ze svého mládí, uživej 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.“<sup>853</sup>

Hebrejům se tedy požitek nepřičí. Zdaleka neodsuzují dobrý skutek proto, že byl odměněn. Nesdílejí se stoiky (více či méně upřímnou) indiferenci k utilitě. Odměnu za své činy (tedy i požitek z utility) nestěhují až na onen svět, jak to dělají křesťané, ale umísťují ji na svět tento. Na rozdíl od hédonistů však požitek podřizují pravidlům, a tak honba za utilitou má své jasné hranice.

## Utilitarismus

Dříve než se na naši pomyslné ose dostaneme k Epikurovi, musíme se zastavit u utilitarismu. Ten sice vychází z podobných základů, ale v podání J. S. Milla se snaží překonat lidský egoismus zavedením institutu nezúčastněného pozorovatele. Skutečný utilitarismus *není sobecký, 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 Mandvillova včelka nikdy neudělala. Nicméně Mill 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 Milla při daném činu nesmí uvažovat o maximalizaci *svého* užitku, nýbrž o tom, jaký užitek přinese jeho počínání celku.

## Epikuros

Epikurejci (hédonisté), coby úhlavní intelektuální rivalové stoiků, hodnotí moralitu svých činů výhradně podle dosaženého užitku. Stali se tedy prů-

---

<sup>853</sup>Kazatel, 11:9.

kopníky známého kréda „účel svěť prostředky“. Na pomyslné ose dobra a zla tak vstupujeme do teritoria, kde lze zlo a neřesti 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 moderní forma – utilitarismus) žádné abstraktní systémy nepotřebuje. Dobro je zjistitelné, doslova vypočitatelné, endogenně, tedy ze systému, situace samotné.

Epikurovi a jeho následovníkům bychom ale křivdili, pokud bychom nezdůraznili, že i oni se snažili o minimalizaci zla – na rozdíl od Mandevilla, který považoval zlo za nutné, a to v takovém stavu, jaký je daný. Nesnaží se je minimalizovat, protože by tím ohrozil stabilitu a prosperitu svého hnízda.

## Ekonomie hlavního proudu

Pokud do našeho seznamu zahrneme i ekonomické učení hlavního proudu, pak musíme moderní ekonomii v obecném pojetí hlavního proudu 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 ve své soudobé antropologii ochotna vidět sebelásku i v lásce mateřské, v partnerských vztazích atd.

Snaha dnešní ekonomie převést vše na sebelásku a kalkul je tak silná, že se podobné úvahy neodvážil ani Epikuros. Navíc moderní ekonomické školy sice převzaly Millův 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 morálitou, protože neviditelná ruka trhu přetavuje osobní neřesti v obecné blaho celku, takže na osobní morálce vlastně zas tak moc nesejde.

## Mandeville

Mandeville provedl odsunutí morálky na – v lepším případě – irelevantní kolej. Provedl však i něco více: zavedl implicitně 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 existuje závislost mezi pro-

spěchem a moralitou, ale tento vztah považuje za opačný: na rozdíl od jiných škol postuluje, že čím více je neřestí, tím větší je štěstí celku.

Tím se uzavírá naše pomyslná osa tázání se po ekonomii zla: od Kanta, který od lidí požaduje nezištné dobro, až po Mandevilla, pro něhož všudypřítomné dobro vede leda ke společenskému úpadku.

## BIBLE EKONOMIE – OD SMITHE PO SAMUELSONA

Adam Smith a s ním i většina klasických ekonomů vnímali témata etiky a ekonomiky jako úzce propojená. Mnozí z nich byli morální filozofové (Mill, Benthan, Hume) nebo kněží (Malthus). Do jisté míry by se dalo říci, že Adam Smith v tomto smyslu nebyl zakladatelem ekonomie, ale že byl člověkem, u kterého diskuse o etice a ekonomii dosáhla svého vrcholu. U pozdějších badatelů v oboru ekonomie zájem o etiku klesal. Posledním významným ekonomem, který se ještě seriózně zabýval etickými otázkami, byl Alfred Marshall. Ten zároveň zavedl matematiku do hlavního proudu ekonomického uvažování, přestože již před ním jsme náznaky matematizace viděli u marginalistické školy a u některých francouzských ekonomů.

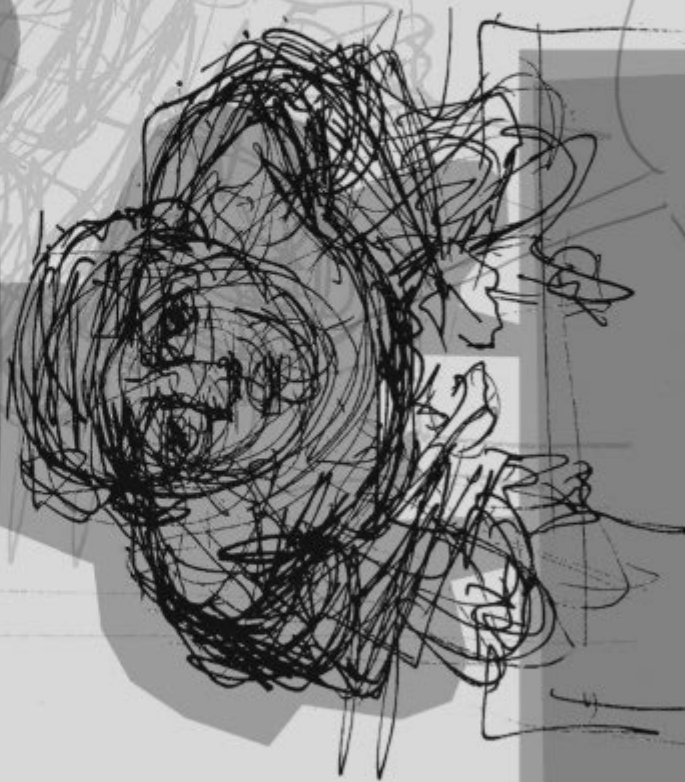
První učebnicí ekonomie bylo *Bohatství národů* od morálního filozofa Adama Smithe vydané v roce 1776. V roce 1848 (ve stejném roce, kdy Marx vydal *Komunistický manifest*) je vystřídala učebnice J. S. Milla *Principles of Political Economy* [*Principy politické ekonomie*] s výmluvným podtitulem *With Some of Their Applications to Social Philosophy* [*S některými jejich aplikacemi pro společenskou filozofii*]. Ani jedna z těchto učebnic neobsahuje ani jeden graf nebo rovnici. Kromě čísel kapitol a stránek se zde čísla skoro neobjevují a po matematickém modelu není ani vidu ani slechu. Obě práce byly spíše filozofické a narativní. V roce 1890 se biblí ekonomie staly Marshallovy *Principles of Economics* [*Principy ekonomie*], kde už několik jednoduchých grafů je (na 788 stránkách je jich 39, tedy jeden graf na dvacet stránek) a na závěr Marshall připojil *Appendix of Mathematical Notes* [*Příloha matematických poznámek*]. Kniha ovšem také obsahuje úvod do dějin ekonomického myšlení i dějin hospodářství a několik eticko-ekonomických rozprav.

Na etický rozměr v ekonomii kladl velký důraz i John Maynard Keynes. Ač nadaný matematik, vložil Keynes do své zásadní práce – *Obecné teorie* – jen několik grafů a rovnic. Nicméně další ekonomická bible, notoricky známá učebnice *Ekonomie* od Paula Samuelsona, která Keynesovo dědictví rozvíjela dál, už vypadala spíše jako učebnice fyziky: na skoro každé dvojstraně graf, vzoreček nebo tabulka. Žádné pochybnosti, žádné eticko-ekonomické rozpravy. Vše bylo jasné: představujeme vám mechanický stroj *ekonomie*.



2

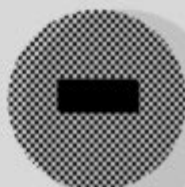
6?



45 110 65

0012 0 32

39 01



*Že se můžeme naobědvat, to není z dobré vůle řezníka, sládka nebo pekaře,  
nýbrž proto, že dbají svých vlastních zájmů.*

ADAM SMITH<sup>854</sup>

---

<sup>854</sup>Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, 16.

## 11

# Dějiny neviditelné ruky trhu a *homo oeconomicus*

Dokud neuvidím, neuvěřím, říká se. Ovšem zní to trochu zvláště. Proč věřit něčemu, co vidíme a co je (nebo se alespoň zdá být) evidentní? Neměli bychom snad věřit spíš tomu, co nevidíme? Je přece nemožné vidět něco, co je neviditelné, například neviditelnou ruku trhu, a proto dokonce i my ekonomové v ni můžeme pouze *věřit* (nebo také ne).

Víra v neviditelnou ruku trhu neměla úplně jednoduchý život. Lidé buď příliš slepě věří v její všemohoucnost a všudypřítomnost a nahlízejí na ni jako na (skryté, tudíž neviditelné) řešení všech životních (i globálních) problémů, nebo v ní naopak vidí počátek všeho zla. Podobně jsme na tom také s dalším klíčovým konceptem ekonomie – s pojmem *homo oeconomicus*.

Jak si všímá klasik v tomto oboru Albert Hirschman,<sup>855</sup> svatý Augustin pojmenoval trojici hlavních neřestí: touhu po moci (*libido dominandi*),<sup>856</sup> sexuální touhu (*libido carnalis*) a touhu po penězích. Každé z těchto tří žádostivostí bylo v mnoha dílech významných myslitelů přiřazeno klíčové postavení, byly a jsou považovány za hnací síly lidské společnosti. A všechny tyto (soukromé) neřesti se čas od času v ruku ostatních myslitelů proměnily v zákony a zásady, které ženu lidskou společnost kupředu.

Podívejme se kupříkladu na moc. „Augustinovy *libido dominandi* je srovnatelné s Nietzscheho *der Wille zu Macht*, ‚vůlí k moci‘ ... zásadní rozdíl mezi Nietzschem a Augustinem je ten, že zatímco první považuje ‚vůli k moci‘ za ctnost, pro druhého je ‚touha po moci‘ neřest.“<sup>857</sup> Také téma se-

<sup>855</sup> Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy*, 15. Nutno ovšem podotknout, a to již Hirschman pomíjí, že dle Augustina „základním lidským impulzem je láska“. Láska stojí za vším, dobrým i zlým. Augustin v těchto třech oblastech popisuje situace, kdy se láska vymkla a vrhla svou sílu špatným směrem. Více viz Hare, Barnes, Chadwick, *Zakladatelé myšlení. Aristoteles, Platon, Augustin*, kapitola 9.

<sup>856</sup> Augustin, *O Boží obci* 1, 1.30, 3.14, 5.13.

<sup>857</sup> Fitzgerald et al., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, 84. Jak říká Thomas Lewis: „Nadvláda sama o sobě není koncem; je pouze prostředkem konce rozpoznání vlastní moci.“ (Lewis, „Persuasion, Domination, and Exchange: Adam Smith on the Political Consequences of Markets“, 287.) Hnací principem tedy není sebeláska (ve smyslu Rousseauovy *amour de soi*), ale soucit a touha po něm. Viz také Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 46.

xuálního libida jako hnací síly všeho jednání v rané psychologii (především v díle Sigmunda Freuda) by zasluhovalo vlastní pojednání. Každá z těchto tří hlavních sil v sobě zahrnuje jistý druh neviditelné ruky – každá z těchto tří „soukromých hybných neřestí“, pokud je správně „nakalibrována“, se může stát společensky přínosnou. Augustin k tomu sarkasticky dodává, že „pro římskou společnost byl charakteristický soukromý blahobyt a obecná neřestnost“.<sup>858</sup> Jinými slovy tak převrací klíčový princip neviditelné ruky trhu, jak jej o více než tisíc let později formuloval Bernard Mandeville: osobní neřesti tvoří obecné blaho.

Víra v nadpřirozené schopnosti neviditelné ruky trhu je jedním ze základních stavebních kamenů ekonomie, o kterém slyšel snad každý. Je to klíčové mysterium, což pěkně vystihuje následující citát: „Neviditelná ruka je mytický bůh, který pracuje mystickým (nebo přinejmenším nevysvětlitelným) způsobem obklopen zázraky, a tvoří tak holistické dobro, jež není předvídatelné z hlediska neřestných pohnutek jeho do sebe zahleděných aktérů.“<sup>859</sup>

Je to zároveň klíčový prvek ekonomických debat, a to již po staletí. Do jaké míry se lze spolehnout na neviditelnou ruku trhu? Můžeme věřit, že z chaosu milionů svobodných vůlí udělá nakonec (celospolečenský) řád a že přetaví individuální sobectví v obecné blaho? Které oblasti ekonomiky je lépe plánovat, ovlivňovat vládou a které je lépe ponechat jejich přirozenosti, *laissez-faire*? Tyto letité otázky<sup>860</sup> ale nechme nyní stranou a pojďme spíše sledovat, jak se víra v neviditelnou ruku trhu vyvíjela a jaké stopy za sebou zanechala.

## DĚJINY PŘEDOBRAZŮ A ZAPŘAŽENÍ ZLA

Téma neviditelné ruky, transformující zlo v celospolečenské dobro, se táhlo jako červená nit snad všemi historickými kapitolami první části této knihy. Samotný termín pochází od Adama Smitha, který jej ovšem nadhazuje jen letmo, jakoby mimochodem, podobně jako Keynes svůj pojem *animal spirits*. Oba termíny tak zůstaly zahaleny značným mysteriem, a o to živější debata se později kolem nich rozvinula. Až do dnešní doby zaplňují tato témata v knihovnách rozsáhlý prostor.

<sup>858</sup> Hare, Barnes, Chadwick, *Zakladatelé myšlení: Aristoteles, Platon, Augustin*, 290. V kapitole 9 věnované Augustinovi dále čteme: „Leč nesvornost a chamtivost a stranictví i ostatní neřesti, jaké za blahobyty obvykle vznikají, vzrostly v největší míře po pádu Karthága.“ (Augustin cituje Sallustia.) Z toho vyvozujeme, že zlo se zrodilo a rozrostlo ještě před tímto obdobím.“

<sup>859</sup> Boli, „The Economic Absorption of the Sacred“, 97.

<sup>860</sup> K dalšímu studiu viz Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy* nebo Force, *Self-Interest before Adam Smith*.

Hlavní síla neviditelné ruky trhu, zdá se, má dvojí podobu. Za prvé, obrací jednotlivé neřesti v obecné dobro (jak jsme viděli u Mandevilla). Za druhé, působí jako společenský tmel, koordinátor, který váže základní struktury ekonomiky a společnosti dohromady (jak jsme viděli v případě Smithova řezníka, který prodává maso, protože z toho má sám užitek, a přitom poskytuje službu ostatním).

Smith sice fenomén neviditelné ruky pojmenoval,<sup>861</sup> ovšem její předobraz lze sledovat již od počátku samotných dějin naší civilizace. Již v *Eposu o Gilgamešovi* jsme viděli, že došlo k ochočení, zkrocení čehosi zlého, co lidstvu (civilizaci) zprvu škodilo, ale nakonec bylo toto divoké, přirozené zlo (Enkidu) využito k dobru. Boj s ním tváří v tvář nebylo možné vyhrát, bylo třeba přelstít jej trikem a zapřáhnout toto divé, chaotické, přírodní škodlivé zlo v zájmu společenského prospěchu.

Jak si všímá F. A. Hayek,<sup>862</sup> princip neviditelné ruky trhu znali i staří Řekové, ať už šlo o Epikura, Xenofona nebo Aristofana:

Jestliže stát má z toho prospěch,  
muž se musí podvolit.  
Jak říkali naši předkové:  
„Ať odhlasujem jakoukoliv pitomost,  
nakonec vždycky bude obci k užítku.“<sup>863</sup>

O (sou)činnosti dobra a zla pojednává i Bible, například v podobenství o plevelu, který podle Ježíše není radno hubit a riskovat, že zásah poškodí i samotnou úrodu.<sup>864</sup> Zla není radno ani možno se (na tomto světě) zbavovat, pokazila by se tím mnohá dobra. Později a detailněji se tomuto tématu věnuje Tomáš Akvinský, jehož úvahy místy působí téměř jako předvěst Bernarda Mandevilla: „A nemělo se zničit dobro obecné, aby se zabránilo jednotlivému zlu, zvláště když Bůh je tak mocný, že každé zlo může zařídit k dobrému.“<sup>865</sup> Nebo: „Lidské zákony nechávají některé hříchy beztrestné pro podmínky nedokonalých lidí, v nichž by se zabránilo mnohému užitečnému, kdyby všechny hříchy byly důrazně zakázány, podléhající trestům.“<sup>866</sup>

<sup>861</sup> Zde je vidět důležitost pojmenování: dokud k němu nedojde, téma jako by neexistovalo. Kdyby nějaký termín vymyslel Bernard Mandeville, mohl být jeho všeobecně uznávaným otcem on. Princip neviditelné ruky trhu popsal lépe a důkladněji, nevymyslel však příhodné jméno.

<sup>862</sup> Hayek, *The Trend of Economic Thinking*, 85, případně *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, 254.

<sup>863</sup> Aristofanes, *Jezdci*, 69. Anglický překlad je výstižnější: *There is a legend of the olden time / that all our foolish pains and vain conceits / are overlured to work the public good.* (Aristophanes, *Ecclesiazusae*, 289.)

<sup>864</sup> Matouš 13:29.

<sup>865</sup> Akvinský, *Summa teologická* I, Q92, A1, R.O.3.

<sup>866</sup> *Ibid.*, IIa–IIae, Q,78, A1, R.O.3. Viz také *Summa proti pohanům* III, kapitola 71.

Tato myšlenka tedy rozhodně není nikterak nová. Dokonce i osvícenští myslitelé ji mnohokrát zmiňovali, jak hezky dokládá Hirschman: „Hobbes označil všechny hrdinské ctnosti za formy pouhého úsilí o vlastní přežití, La Rochefoucauld za různé odrůdy sebelásky a Pascal za druhy marnosti a zběsilého úprku od opravdového poznání sebe sama.“<sup>867</sup> Také politologie má svou vlastní neviditelnou ruku, kterou pojmenovává Montesquieu: „Řekli byste, že je tomu zde tak jako ve vesmíru, kde jedna síla neustále všechna tělesa nebeská odpuzuje od středu, kdežto tíže zemská je stále do středu pudí. Čest je hybnou silou všech složek politického života; svým působením je právě pojí k sobě, takže někdo dokonce přispívá k dobru celku, ačkoli se domnívá, že šel za svými vlastními zájmy. Je pravda, že z hlediska filozofického je to vlastně falešná čest, která řídí všechny složky státu; ale tato falešná čest prospívá tak veřejnosti, jako by prospívala jednotlivci, kdyby existovala.“<sup>868</sup>

Podobně na tuto rovnováhu sil zajisté pohlíželi i osvícenští ekonomové: sobectví jednoho člověka vyvažuje sobectví jiného. Koneckonců Pascal (téměř půl století před Mandevillem) píše, že „velikost člověka tkví přímo v jeho žádostivosti (*lust*); v tom, že z ní dovedl vytěžit podivuhodný pořádek a vytvořil z ní obraz milosrdenství. Velikost – příčiny jevů jsou svědectvím o velikosti člověka v tom, že z žádostivosti vyvodil tak krásný pořádek (*so fair an order from lust*).“<sup>869</sup> Vidíme tedy, že předobrazů neviditelné ruky trhu bylo mnoho.

Konečně, „mnoho z Mandevillovy filozofie by se dalo shrnout do rozvedené La Rochefoucauldovy maximy *„Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés“*, kde *le plus souvent* je nahrazeno *toujours*“.<sup>870</sup> V překladu tedy: Naše ctnosti nejsou často nic víc než přestrojené neřesti. Existuje mnoho dalších názorů, které se ukrývají za „ekonomickou“ aplikaci „neviditelné ruky trhu“. Své vlastní pojetí má teologie, stejně jako politika či etika. Neviditelná ruka trhu tedy nenáleží jen do ekonomie (či ekonomiky) samotné.

## SOCIÁLNÍ DARWINISMUS, PŘÍRODNÍ VÝBĚR A TAUTOLOGIE

Za myšlenkou, že si trhy se vším poradí nejlépe samy – že je v samotné přirozenosti trhů dostávat se samy od sebe do rovnováhy, není těžké vyzpozorovat starou stoickou *víru* v přirozenou harmonii přírody. Trh vybírá nejlepší (nejadaptabilnější) hráče a vyřazuje ty špatné, v souladu s pravidly takzva-

<sup>867</sup> Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy*, 11. Hirschman v tomto vidí „rozpad hrdiny“. Tento (smutný či směšný) kolaps „opuštěného“ hrdiny je dobře vidět v Cervantesově postavě falešného „hrdiny“ dona Quijota.

<sup>868</sup> Montesquieu, *O duchu zákonů*, 58.

<sup>869</sup> Pascal, *Myšlenky*, čísla 402 a 403.

<sup>870</sup> Kaye, Introduction to *The Fable of the Bees*, by Bernard Mandeville, 48.

ného sociálního darwinismu. Tento pojem přitom přisuzuje velké zásluhy Darwinovi neprávem, protože ve skutečnosti se všechno seběhlo úplně naopak. Darwin se inspiroval u společenských věd a až posléze tento princip rozvinul a aplikoval v biologii. Sociolog Herbert Spencer psal již dávno před Darwinem o „přežití nejschopnějších“ a také tento pojem zpopularizoval. Dle vtipné Turnerovy poznámky<sup>871</sup> tedy vlastně „Spencer nebyl sociálním darwinistou – mnohem přesnější by bylo označovat Darwina jako ‚biologického spenceriána‘“. Darwina koneckonců velice ovlivnily ekonomické teorie Davida Ricarda, Adama Smithe a Thomase Malthuse. Tato „neviditelná ruka selekce“, jak píše Stanislav Komárek, poté vytvořila i v biologii koncept „přežívání schopnějšího, odumírání špatně adaptivních ... vrženost živočišného či rostlinného jedince do světa zbaveného jiných úběžníků než touhy po vlastním přežití a reprodukci“.<sup>872</sup>

S teorií přírodního výběru je ovšem podobný problém jako s tezí o maximalizaci užitku – obě jsou považovány za vševysvětlující příčinu lidského chování či společenského a přírodního vývoje. Ani v přirozené selekci – ať už biologické nebo sociální – totiž nejsme schopni předem říci, co by se mělo stát, aby tato teorie neplatila. Jinými slovy, jak by to vypadalo, kdyby trh (příroda) nevybral(a) toho neadaptabilnějšího? Je to vlastně tak trochu tautologie: přežije totiž vždy ten, který bude neadaptabilnější. Ale kdo vlastně je ten neadaptabilnější (jak ho určit)? Inu, ten který přežije. To se ovšem dozvíme pouze ex post, s odstupem. Kdybychom totiž tento slavný výrok jen trošičku parafrázovali, říká pouze toto: přežije ten, který je nejvíce *přežití schopný* (místo slova adaptabilní). Jinými slovy: přežije ten, který přežije. A tak se stane, že *každý*, kdo přežije, je prohlášen za neadaptabilnějšího. S touto „teorií“ je tedy nutno souhlasit, protože s ní nelze nesouhlasit.

## SVATÝ PAVEL A REZIDUÁLNÍ DOBRO A ZLO

Velký prostor v dějinách ekonomického myšlení byl věnován tématu nezamýšleného dobra, na kterém vyrostla také klasická ekonomie. Smithův sobecký rezník si jde za svým vlastním cílem jako *homo oeconomicus* a společenské dobro pak vytváří coby nezamýšlený, vedlejší produkt.<sup>873</sup> Podle Man-

<sup>871</sup> Turner, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, 107. Viz také Werhane, „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics in the Work of Adam Smith and Herbert Spencer“, 19–20.

<sup>872</sup> Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, 80.

<sup>873</sup> Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, 16: „Člověk je však skoro stále závislý na pomoci svých bližních a tu ovšem nemůže očekávat pouze od jejich dobré vůle. Mnohem spíše dosáhne svého tehdy, dokáže-li využít ve svůj prospěch jejich sebelásky a ukázat jim, že udělat pro něho to, co žádá, je v jejich vlastním zájmu. Nabízí-li kdo druhému jakýkoli výměnný obchod, navrhuje toto: Dej mi, co potřebuji já, a já ti dám, co potřebuješ ty. To je smysl každé takové nabídky. A takto také získáváme jeden od druhého-

devilla, ale i podle obecně rozšířené (a zploštělé) interpretace Smithe, se dobro stalo jakousi automaticky generovanou pozitivní externalitou, která se rodí z lůna sobeckosti, sebezájmu. Neviditelná ruka trhu má schopnost přetvořit (konvertovat) sobeckost v obecné dobro. Jak se píše v podtitulu Mandevillovy *Bajky o včelách*, soukromé neřesti se díky neviditelné ruce trhu zcela, nezáměrně a spontánně stanou *veřejným blahem*. Podobným tématem – byť ze zcela jiného úhlu – se zabýval již apoštol Pavel, když uvažoval o vztazích mezi zamýšleným a nezamýšleným dobrem a zlem a o jejich důsledcích:

„Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím. ... Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci.“<sup>874</sup>

Tedy přesně naopak než v případě Mandevillových včel, Pavel sice *zamýšlí* konat dobro, ale jeho činy se promění ve *zlo*.

Tím také do určité míry odkrývá význam příběhu o prvotním hříchu v zahradě Edenu. Adam a Eva se stanou podobní Bohu,<sup>875</sup> když ochutnají ze zakázaného Stromu *poznání* dobra a zla. Díky tomu *poznají*, že mezi dobrem a zlem je rozdíl, ale už nejsou schopni toto *poznání* přesně kategorizovat a rozdělit, o to méně pak dobro (do)konat. Lidstvo tedy zná pojem dobra a zla (a tím se přibližujeme Bohu). Uvědomujeme si, že mezi zlem a dobrem existuje rozdíl, ale už nejsme schopni dobro a zlo přesně identifikovat (tak jako v dříve zmíněném podobenství o plevelu) ani jednat tak, abychom se vyvarovali zlých skutků. S tím, co je *přesně* dobré a zlé, neustále bojujeme. Neumíme říci, kudy vede ona tenká hraniční linie, a často stejně jako svatý Pavel pácháme *zlo*, ačkoliv si *přejeme dobro*. Mluvíme pak o neúmyslném zlu, podobně jako v lidovém rčení: *Cesta do pekla je dlážděna dobrými úmysly*.

Mandeville tímto způsobem neuvažuje a vystačí si s tím, že soukromé neřesti jsou jakýmsi způsobem transformovány (zdarma!) v obecné (neúmyslné) dobro. Ať už byl původní úmysl jedince jakkoliv sobecký, je to jedno, výsledkem je obecné blaho (jež v moderní ekonomii nezřídka vedlo k morálnímu cynismu). Tedy: ať už člověk dělá cokoli, z tohoto úhlu pohledu je to irelevantní, protože i neřesti přispívají k obecně prosperující ekonomii. Problém vyřešen.

---

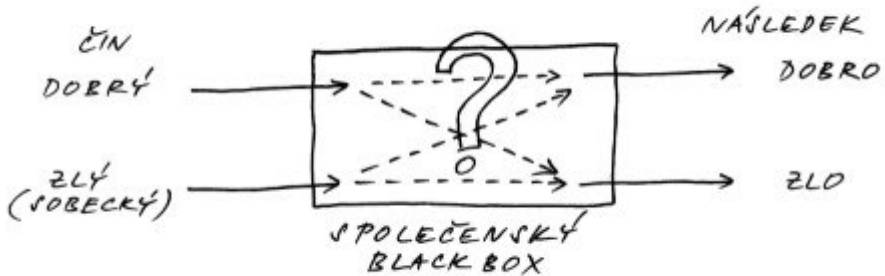
ho valnou většinu oněch úsluh, které potřebujeme. Že se můžeme naobědvat, to není z dobré vůle řezníka, sládky nebo pekaře, nýbrž proto, že dbají svých vlastních zájmů. Nedovoláváme se jejich lidskosti, nýbrž jejich sobectví, a nikdy jim nevykládáme o svých potřebách, nýbrž o výhodách, které z toho budou mít.“

<sup>874</sup> Římanům 7:15–19.

<sup>875</sup> Genesis 3:22: „I řekl Hospodin Bůh, *teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé.*“ (Kurziva autorova.)

## KLASICKÝ NEÚMYSL

Standardní debata o fungování neviditelné ruky je podobná tomu, jak uvažuje Mandeville. Zabývá se pouze jediným aspektem neúmyslného činu: totiž že se z egoistických úmyslů zrodí obecné blaho, tedy dobro. To ovšem tvoří pouze jednu možnou podmnožinu společenských interakcí. Stranou zůstávají nezamýšlené zlé následky dobrých činů, stejně jako dobré následky dobrých činů a zlé následky zlých činů.



Křesťanští myslitelé později vynalezli jiný koncepční aparát ke zkoumání neúmyslného společenského zla. Jde o systém, ve kterém sice nikdo činit zlo nechce, ale společenské instituce ho bezděky vytvoří. V papežských sociálních encyklikách<sup>876</sup> se takový systém nazývá *hříšná struktura*. V určité situaci dojde k tomu, že její jednotliví aktéři nekonají zlo, ale přesto na konci procesu vznikne cosi zlého (jako je znečištění životního prostředí, nezaměstnanost, odcizení, přepracování, dopravní zácpy atd. – tedy jevy, které jistě nejsou úmyslné). Něco podobného zachycuje i staré římské rčení *Senatores boni viri, senatus autem mala bestia*, v překladu *Senátoři jsou dobří mužové, senát je zlé zvíře*.<sup>877</sup>

Dělba odpovědnosti a viny se může ukázat jako poměrně komplikovaný problém. Jsme schopni celkem jednoduše rozpoznat a uspořádat dělbu práce, ale je pro nás problematické rozdělit vinu či odpovědnost vzhledem k výslednému produktu. Problémem těchto struktur je, že jejich *hříšnost* rozeznáme pouze ex post – zlo není nikdy cílem, a proto je obtížné ho iden-

<sup>876</sup>Více viz Rich, *Etika hospodářství*.

<sup>877</sup>Morgenthau, *Truth and Power: Essays of a Decade*, 159. Viz také „The Economic Review: Edition 1“, 3, 189.

tifikovat už na počátku. Zjeví se nám pouze zpětně, ve výsledku.<sup>878</sup> Druhý problém pak tkví v tom, jak moc je komplikované vymezit a přesně přiřknout vinu. Při dělbě práce je poměrně jednoduché určit, jakou hodnotou přispěl každý z účastníků. Určit vinu ale už tak jednoduché není, vlastně je to téměř nemožné. Ve vysoce specializované společnosti se totiž může zlo zrodit i dobře přežívat v samotných skulinách, meziprostoru specializace. Žádný z účastníků vědomé zlo nepáchá, přesto systém zlo produkuje. Kultura Starého zákona se s tímto zlem, které se rodí kdesi v šedých zónách společenských institucí, snažila vypořádat pomocí každoročního symbolického obětování. Nebylo prostě možné přiřknout vinu určitému člověku, přesto bylo potřeba se tohoto pocitu viny zbavit. Pro křesťany se oním obětním beránkem, který jednou provždy vykoupí hříchy těch, kteří „nevědí, co činí“<sup>879</sup> a jsou „slepými následovníky slepých“<sup>880</sup>, stal ukřižovaný Kristus. Ve stále komplexnější společnosti je mnohem jednodušší stát se slepým. Vždyť dnes už ani nevíme (a ani nás to vlastně nezajímá), kdo ušil košili, kterou máme na sobě a kterou považujeme za svoji vlastní. A to je jen jednoduchý příklad, jen si představte, jak slepí musíme být v mnohem komplexnějších sociálních interakcích.

## ZLO JAKO POBOČNÍK DOBRA

Pojďme se na chvíli zastavit u pojmu „zlo“. Odkud se vůbec zlo bere? V hebrejských představách je zlo vždy v podřízeném vztahu k dobru. V časech raného křesťanství existoval dualistický proud, který tvrdil, že dobro a zlo jsou na stejné ontologické úrovni, a tudíž Bůh a Satan jsou protivníci, protipóly, jež se nacházejí na stejném ontologickém stupni. K tomuto proudu patřil před svou konverzí také Augustin. Později jej ale odvrhl jako *manicheistickou past*<sup>881</sup> a přiklonil se k názoru, že Satan a zlo nejsou na stejné úrovni tak jako Bůh či dobro.

Satan je jedním z Božích andělů (přestože padlým), a zůstává tak služebníkem, pouhým stvořením, jež nemůže konat nic bez povolení či sou-

---

<sup>878</sup> Na tomto místě (tak trochu mimochodem, jaksi pod čarou) bych rád uvedl ještě jednu poněkud systematictější aplikaci hříšných struktur. Z výše zmíněného vyplývá poněkud hrozivý závěr: přestože se nám nyní celý systém kapitalistického trhu jeví jako zázračně výhodný, později by se sám o sobě mohl projevit jako hříšná struktura. Přestože se nám dnes trh jeví jako nejúčinnější systém, který člověk za dobu své existence vynalezl, může se stát, že nás zavede do slepé uličky, na jejímž konci nás čeká ohromná katastrofa. Tento podvědomý systémový strach z neznámého s námi ovšem bude, byť neuvědoměle, v každém systému a nikdy se ho úplně nezbavíme.

<sup>879</sup> Lukáš 23:34.

<sup>880</sup> Matouš 15:14.

<sup>881</sup> Manicheismus bylo dualistické učení o rovné ontologické síle dobra a zla, jeho kořeny leží v perském zoroastrismu.

hlasu Božího (či lidského).<sup>882</sup> To se dobře ukazuje v knize Jobově: přestože (technicky řečeno) je to Satan, kdo působí Jobovi bolest, děje se tak se svolením a vědomím Božím, a proto také právě jemu si Job stěžuje.<sup>883</sup> „Neboť ve mně vězí střely Všemocného, můj duch se napájí jejich jedem, seřadily se proti mně hrůzy Boží.“<sup>884</sup> Zlo nemůže vykonat nic, co by nedovolil Bůh, a proto se také Job ani nepokouší obracet k Satanovi (skoro se zdá, jako by si ani nebyl vědom jeho existence) a raději všechno své lamentování a výčitky směřuje přímo Bohu.<sup>885</sup>

Zlo si musí půjčovat své cíle od dobra, neboť nemá své vlastní.<sup>886</sup> Dobro si vytváří své vlastní cíle. Zlo toto nedělá. Zlo totiž nemá vlastní ontologickou entitu jako svou podstatu. Čisté zlo samo o sobě neexistuje, vždy jakýmsi způsobem parazituje na dobru.<sup>887</sup> Pokud vykonáme něco špatného, vždy tak činíme s *omluvou*. Příčinou zla je vždy něco dobrého (ať už ten, kdo zlo činí, vidí svět jakkoliv zkresleně). Když člověk něco ukradne, činí tak proto, aby byl bohatší. Ale na bohatství jako takovém není nic špatného. Nikdo nekrade jen pro krádež samu. Někteří kradou kvůli dobrodružství, zážitku, vzrušení – ale dobrodružství či vzrušení jsou opět *dobré*, a proto se tedy někteří rozhodnou krást. V obou případech je špatných prostředků užito k dosažení cílů, kterých mohlo být dosaženo i bez zla. Jsme to pouze my, kteří volíme nevhodné zkratky k dosažení svých cílů.

Zlo tedy vždy musí sloužit jakémusi vyššímu dobru. Alternativou tohoto pohledu je morální manicheismus, tedy víra, že dobro a zlo je na stejné ontologické úrovni. Mírně matematicky řečeno, absolutní hodnota dobra jako by byla rovna absolutní hodnotě zla. Pokud ale tento přístup odmítneme (jak to učinila většina monoteistických náboženství a jak jsme toho byli svědky u Augustina nebo Tomáše Akvinského), pak musí zlo být v *jistém smyslu* vůči dobru vždy v podřízeném stavu. V ontologickém a teologickém smyslu tedy princip transformace zla v dobro obhajitelný je.<sup>888</sup>

<sup>882</sup> „Satan je v kosmických sférách největším nepřítelem Boha, je ale zároveň Bohem stvořen, existuje z Božího rozkazu, a jeho síla se tak se silou Boha nemůže rovnat o nic víc než síla lidská.“ *International Standard Bible Encyclopedia*: heslo „Satan“.

<sup>883</sup> Job 7:11: „A tak bránit nemohu svým ústům, mluví ze mne úzkost mého ducha, lká ze mne hořkost mé duše.“

<sup>884</sup> *Ibid.*, 6:4.

<sup>885</sup> *Ibid.*, 13:24: „Proč (Bože) skrýváš svou tvář a pokládáš mě za svého nepřítele?“

<sup>886</sup> Zajímavým materiálem k tématu, byť s poněkud odlišným chápáním účelu zla, je *On Evil* Terryho Eagletona.

<sup>887</sup> „Známa augustiniánská představa zla, jež nemá žádnou vlastní pozitivní substanci.“ Žižek, *The Parallax View*, 152.

<sup>888</sup> „Dosazení lidstva spolu s ďáblem do role služebníků Božích (Bernard z Clairvaux na konci prvního a počátku druhého tisíciletí) implikuje, že Bůh je pánem veškerého bytí včetně ďábla.“ Marx, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, 22.

## ETIKA *HOMO OECOMICUS*

Podobné úvahy jsou dnešní ekonomii zcela cizí, ačkoli původně byla odnoží morální filozofie. Připomeňme si nejprve nadějná očekávání Alfreda Marshalla:

To, že vedoucí pracovníci velkých národních společností tak málo podléhají ohromnému pokušení podvodu, které jim leží v cestě, je v posledních letech nesporným důkazem úžasného nárůstu **smyslu pro slušnost a poctivost** v obchodních záležitostech... je samozřejmé doufat, že tento vývoj obchodu i morálky bude i nadále pokračovat... a že kolektivní a demokratické formy řízení podniků se nadále rozrostou v mnoha směrech, což se doposud moc nedařilo ...<sup>889</sup>

Víra v pokračující „nárůst smyslu pro slušnost a poctivost“ se z dnešní perspektivy může jevit jako poněkud naivní, pochybnosti často panují i o tom, zda kultivace morálního prostředí je nezbytnou podmínkou hospodářského růstu. Vývoj myšlení se koneckonců vydal zcela opačnou cestou. Zdá se totiž, že obecné pojetí i vnímání ekonomické teorie nakonec přijalo za své Marxovo učení o ekonomické základně společnosti – tedy víru, že právě změna v systému ekonomiky (v Marxově případě společné vlastnictví) přinese nárůst smyslu pro poctivost. Tím by se dalo vysvětlit, proč ekonomové přesunuli svůj zájem od otázky morálky coby základního hybatele lidského jednání k představě, že je to právě ekonomie, která tvoří skutečný základ společnosti, a dává tak do pohybu všechny činnosti a změny jednotlivce (včetně své vlastní etiky). Naplnilo se tak Smithovo varování – ekonomie se pokouší vysvětlit veškeré bytí pomocí jediného faktoru: ekonomie samé.

Existuje mnoho ekonomických proudů, jež volají po návratu ke kořenům ekonomie, tedy k morálce.<sup>890</sup> S tím by souhlasil i lord Keynes, jak píše profesor Milan Sojka: „Keynes usiloval o návrat k pojetí ekonomie jako společenské vědy a kritizoval scientistní přístup charakteristický pro neoklasickou ekonomii, jež usiluje o napodobování exaktních přírodních věd.“<sup>891</sup>

<sup>889</sup> Marshall, *Principles of Economics*, 235. Viz také Simon, *An Empirically-Based Microeconomics*, 12.

<sup>890</sup> Nás především zajímá koncept Jamese Buchanana. Ve své knize *The Economics and the Ethics of Constitutional Order* Buchanan klasifikuje tři rozdílné etické systémy: „cenu za porušení pravidel“ (tedy extrémně liberální přístup, který nenechává prostor neprospěchářskému jednání a od kterého se Buchanan distancuje). Druhým systémem jsou pak „základní transcendentální normy“, které nazývá augustiniánskými (původ morálky tkví ve vnějších, transcendentálních normách, a tím lze vysvětlit některé neprospěchářské jednání). Třetím modelem je pak „osvěcený sebezájem“, jenž je založen na etice Davida Humea (jedinec si je vědom důsledků svých činů). Poslední případ je vlastně modelem „rozšířené racionality“ Davida Gauthiera, který využívá konceptu „věžňova dilematu“ jako základu kooperativního jednání. Viz Buchanan, *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*, kapitola „Economical Origins of Ethical Constraints“, 179. Zmíníme ještě několik hlavních zástupců dalších alternativních proudů: A. Sen, F. Fukuyama, S. Zamagni, A. Etzioni, H. Simon a další.

<sup>891</sup> Sojka, *John Maynard Keynes a současná ekonomie*, 89. Viz také Herbert Simon, *Empirically Based Microeconomics*, 15–16.

Mnoho kritiků mainstreamové ekonomie na ni útočí především z hlediska nesprávné redukce člověka (jak to nazývá Etzioni)<sup>892</sup>. Tato redukce člověka na pouhého racionálního činitele, který optimalizuje svoji utilitu na základě daného rozpočtového omezení, pak vedla k následné matematizaci ekonomie. Filozofie dnešní ekonomické vědy hlavního proudu není dokonce ani utilitární, přestože se tak tváří a je za takovou pokládána – vždyt jedinec nemůže jednat proti své užitkové funkci, je tedy v tomto smyslu nesvobodný, nezbyvá mu než poslouchat diktát užitku. Nemá možnost, jak svou poptávku snížit, protože cokoli dělá, dělá pro svůj užitek a jeho maximalizaci, ať již se tím míní cokoli. V tomto pojetí se užitek (nebo, chcete-li, *imperativ užij si!*) stává nejpřísnějším diktátem člověka. V kontextu myšlenkových škol, kterými jsme se zabývali, jde o vcelku extrémní pojetí. I hédonisté připouštěli, že ne všechno lze vysvětlit principem sebelásky a že existují výjimky, kdy takto neuvažujeme (například přátelství).

Kvůli nesprávné interpretaci učení Adama Smithe tak dnes došlo k vytlačení etiky ze zorného úhlu ekonomického hlavního proudu, který odbočil z hájemství společenských věd do oblasti čistě matematické. Jsem přesvědčen, že bychom sice měli rozvíjet druhé, ale neměli bychom opomíjet první, neboť pak bychom dost možná byli schopni vyřešit některé z otázek číhající na nás ve „slepých uličkách“ (nejen politické) ekonomie. Ekonomie jako taková se totiž stala překvapivě hluchou k hlasu etických věd, ze kterých sama vzešla.

## MORALITA EGOISMU: I SEBELÁSKA JE LÁSKA

Vrátíme-li se na závěr zpět k hlavním tématům této kapitoly, k neviditelné ruce trhu a k *homo oeconomicus*, nabízí se otázka, jak si egoismus coby určující faktor obou těchto konceptů stojí na poli dobra a zla. Je sebeláska něčím, co si zaslouží morální odsouzení? Adam Smith, někdejší svorník dnes tak vzdálených světů ekonomie a etiky, egoismus do jisté míry obhajuje, ale podrobnou rozpravu již nečiní. Pojďme proto začít o mnoho století dříve – u morální maximy naší křesťanské civilizace, která upravuje vztahy mezi lidmi a pro kterou se v angličtině ujal název „zlaté pravidlo“:

Budeš milovat svého bližního jako sebe samého.<sup>893</sup>

<sup>892</sup> Pro detailnější popis problému viz Etzioni, *Morální dimenze ekonomiky*, kapitoly 1–6.

<sup>893</sup> Marek 12:29–31: Ježíš odpověděl: „První je toto: ‚Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný pán; miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly!‘ Druhé je toto: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe!‘ Většího přikázání nad tato dvě není.“ Poprvé se toto přikázání objevuje už v Levitik 19:18.

Toto pravidlo staví sebelásku na roveň lásky k bližnímu. Nemá stát ani výše, ani níže, přičemž míra sebelásky slouží jako měřítko, srovnávací základna (nebo, chcete-li benchmark) pro to, jak moc milovat své bližní. Z logiky věci má tedy sebeláska coby kritérium, vůči němuž poměříme lásku k bližnímu, pozitivní náboj. Pokud tuto úvahu rozvineme pomocí ekonomické terminologie, lze si s ní pohrát následujícím způsobem: pokud člověku dělá radost (zvyšuje utilitu) dělat radost (zvyšovat utilitu), pak takový postoj lze klasifikovat buď jako a) skrytý egoismus, nebo b) laskavost a sympatií. Pokud místo toho, abych snědl zmrzlinu sám, ji nezištně daruji svému dítěti nebo příteli, konám laskavý skutek. Lze to ovšem také – z pohledu ekonomické teorie, tedy varianty a) – „vysvětlit“ či podat takto: protože jsem se vzdal zmrzliny vědomě, zcela sobecky jsem zvýšil utilitu sám sobě. V běžném jazyce by takové jednání rozhodně nebylo považováno za egoistické, naopak za něj patří dík, uznání a chvála. Ovšem v striktně ekonomickém slova smyslu, pokud mi ve variantě a) přináší větší užitek darování než osobní spotřeba, pak přeci žádné díky není na místě, děkovat by měl naopak darující, protože si aktem darování zvyšuje svou vlastní utilitu. Což je zajisté absurdní.

Vraťme se ale ke zlatému pravidlu: na jedné straně přejeme svým milovaným stejné dobro jako sami sobě (ne-li větší), na straně druhé je v lidské přirozenosti přát nezdar a bolest těm, které člověk nenávidí, které považuje za nepřátele. V tomto případě zvyšují svou utilitu snížením utility nepřátel, jak se píše například v jednom z žalmů.

Záhubě propadlá babylonská dcero, blaze tomu, kdo ti odplatí za skutky spáchané na nás.<sup>894</sup>

V mírnější a civilizovanější podobě se i mezi snižování utility mojí a někoho jiného (odplata, trest) dávalo rovnítko:

Když někdo zmrzačí svého bližního, bude mu způsobeno, co sám způsobil: zlomenina za zlomeninu, oko za oko, zub za zub; jak zmrzačil člověka, tak ať se stane jemu.<sup>895</sup>

Tedy cena, odplata za snížení mého užitku je ve Starém zákoně stejná (ani větší, ani menší) jako snížení utility člověka, který mé snížení utility zavinil. Jako by platilo: milovat budeš bližního svého jako sám sebe a nenávidět svého nepřitele jako on tebe. Vlastní užitek a cizí užitek jsou tedy opět postaveny na roveň.

---

<sup>894</sup> Žalmy 137:8.

<sup>895</sup> Leviticus 24:19–20.

Ježíš ovšem klade na člověka vyšší nároky a ve svém známém kázání na hoře říká:

Slyšeli jste, že bylo řečeno: Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele 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? Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.<sup>896</sup>

Milovat a přát dobré svým nepřátelům je tedy nepřírozené (na rozdíl od přání dobrého svým bližním a přání zlého nepřátelům). Křesťanství ovšem chce, abychom milovali i své nepřátele. Byť jde o ctnost, která je nepřírozená a jde proti našemu užitku.

Pokud jsou oba principy (individuální egoismus a soucit s druhými) skutečné, který z nich je při ovlivňování našeho jednání silnější? I cizímu člověku v pozdravu přejeme (když nás to nic nestojí) „měj se dobře“ nebo „přeji dobrý den“, málokdy slyšíme „měj se zle“. Pokud by nás to tedy nic nestálo a pokud by bylo po našem, přáli bychom druhým dobré, aniž bychom z toho měli jakýkoli užitek. Stejně tak jako nás bolí zvěst o zničení krásného obrazu nebo krajiny, které bychom beztak neměli nikdy šanci vidět a mít z nich osobní (estetický nebo jiný) užitek.

Ovšem spoléhat se na altruismus jako na základního hybatele společnosti nelze, což jsme viděli už v kapitole o Adamu Smithovi.

Nedovoláváme se jejich lidskosti, nýbrž jejich sobectví, a nikdy jim nevykládáme o svých potřebách, nýbrž o výhodách, které z toho budou mít. Nikdo nechce být závislý především na dobrodiní svých spoluobčanů, leda žebrák.<sup>897</sup>

V podobném duchu se, překvapivě aktuálně, vyjadřuje i Aristoteles:

Nedá se také slovy vyjádřit skutečnost, jaké uspokojení člověku působí, může-li něco nazývatí svým. Zajisté, ne nadarmo, každý člověk má lásku sám k sobě, vždyť cit ten jest **přirozený**. Oprávněné hany zasluhuje jen sobectví; to však není totožné se sebeláskou, nýbrž je to **přilísná láska k sobě samému**, jako také lidé kárají člověka chtivého peněz, ač přeče tyto, abychom tak řekli, všichni nějak mají rádi. Ale i to působí slast v nejvyšší míře, můžeme-li se zavděčiti přátelům nebo hostům nebo druhům a přispěti jim ku pomoci; a to je možno jen tehdy, když majetek je soukromý.<sup>898</sup>

<sup>896</sup> Matouš 5:43–48.

<sup>897</sup> Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, 16.

<sup>898</sup> Aristoteles, *Politika*, 73.

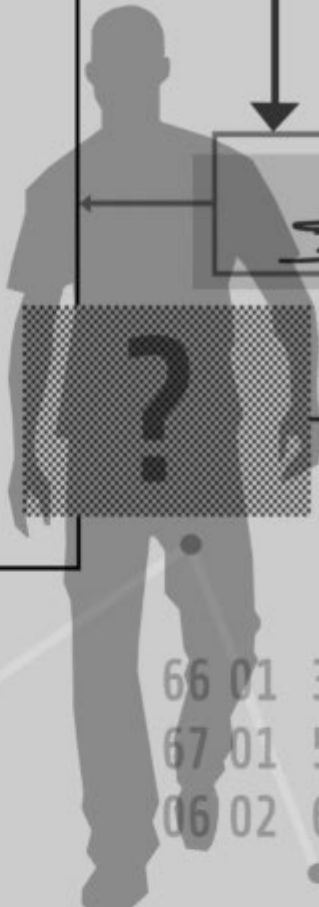
Zdá se tedy, že sebeláska je dominantní celospolečenské chování, které však musí být umírněováno (drženo v rozumných hranicích, jak upozorňuje Aristoteles) a doplněno láskou (soucitem, spoluúčastí) k bližnímu (jak o tom hovoří křesťanství nebo Smith). Člověk vyhledává společnost druhých a nemůže (nechce) žít zcela egoisticky. Robert Nelson v této souvislosti mluví o „základním paradoxu tržní ekonomiky“:<sup>899</sup> za běh tržní ekonomiky dle mnohých ekonomů (Nelson sem počítá i Smithe) vděčíme sebezájmu, pokud ovšem síla sebezájmu „překročí jisté meze“, může vést k destruktivnímu oportunismu a „ohrozit samotnou existenci trhu“.

---

<sup>899</sup>Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, 28.

=34, 8>

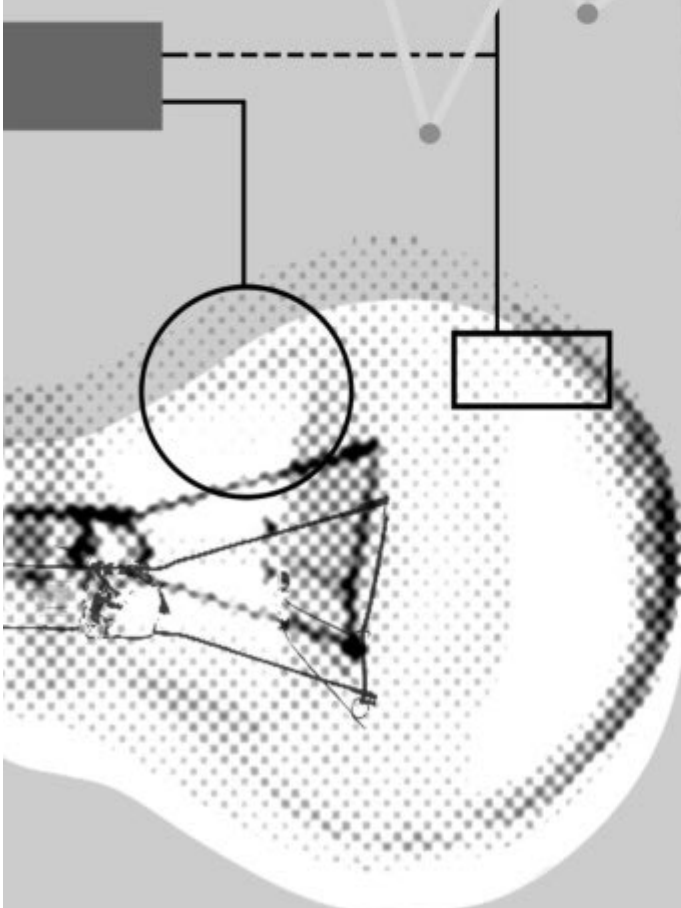
7/13



3,7

66 01 3244  
67 01 5489  
06 02 6569

04 00 8749  
02 0 658



*Nbudeme nikdy pořádně schopni porozumět těm nejhlavnějším ekonomickým událostem, dokud se nesmíříme s tím, že jejich podstata a příčina jsou zejména psychologické povahy...*

GEORGE AKERLOF, ROBERT SHILLER

## Dějiny *animal spirits*

V každém z nás žije kus Gilgameše, Platona či Aragorna – takový Bajaja v nás. A my si toho většinou ani nejsme vědomi. Existuje v nás něco, co je mnohem silnější a starší, než si umíme představit – něco, co nás ovládá, místo aby to bylo ovládáno. „Sny k tobě hovoří, sny s tebou chodí,“ šeptá postava, která v Lynchově filmu *Modrý samet* ztělesňuje ovládající, cizí zlo. Je tu něco, co nás žene kupředu, co podněcuje naši racionalitu, dává našim životům význam, smysl. Nikoli tedy že bychom my měli sny, to sny mají nás. Toto mystické reziduum, osobní prvotní hybatel v racionalisticko-kausalistické rovnici matrixového světa nazýval Keynes mysticky *animal spirits*.<sup>900</sup> A jak píší Akerlof a Shiller (v návaznosti na úvodní citát), ekonomická teorie „ignorovala klíčovou roli *animal spirits*. A ignorovala také skutečnost, že si lidé vůbec nemusí být vědomi, že nasedli na horskou dráhu.“<sup>901</sup>

Přestože ekonomie prezentuje sebe samu jako vědu, která je postavena na racionalitě, pod pokličkou se skrývá překvapivě mnoho nevysvětlitelného. Snad i proto je mnoho ekonomických učení a škol doprovázeno velkým citovým, až náboženským západem. A proto také vzrůstá důležitost metaekonomie, která se snaží zjistit, co se děje v kuchyni ekonomie ještě předtím, než jsou přivezeny a zamíchány polotovary. Kdy jindy než v dnešní době bychom měli nahlížet pod povrch ekonomie a zkoumat, jaké názory, víry a strachy se tam, v tichých hlubinách, ukrývají? Z našich náboženství a mýtů bychom si měli vzít přinejmenším tolik, kolik jsme se naučili z exaktních a striktně matematických modelů lidského chování.

Proto je dobré téma *animal spirits* co nejvíce otevřít, zvláště pokud jsme věnovali tolik studia konceptu *homo oeconomicus*, jeho protipólu či komple-

<sup>900</sup> Keynesovým termínem *animal spirits* se míní duše, cosi, co nás *animuje* – tedy spontánní nutkání, jež dává našim činům smysl a energii. V žádném případě se nejedná o jakési „animální duchy“, jak se občas mylně uvádí. Z tohoto důvodu zde budu tento termín používat bez českého ekvivalentu.

<sup>901</sup> Akerlof, Shiller, *Živočišné pudy: Jak lidská psychologie řídí ekonomiku a proč je podstatná pro celosvětový kapitalismus*, 1.

mentu. Snad se díky tomu lépe ukáže, jak jednostranné a zavádějící může být spoléhat se na striktně racionální a mechanické modely, o které se opírá mainstreamová ekonomie.

## SPONTÁNNÍ NUTKÁNÍ

Původní význam *animal spirits* je stejně nejasný a mlhavý jako v případě Smithovy neviditelné ruky. Adam Smith použil výrazu neviditelná ruka v celém svém díle pouze třikrát. A stejně tak (jakousi zvláštní shodou okolností) učinil i John Keynes v *Obecné teorii* v případě *animal spirits*. Oba velikány ekonomie potkal stejný osud: výrazu, který byl později označen za jejich hlavní dědictví, věnovali ve skutečnosti jen kratičkou pasáž, zatímco jiní o něm později popsali celé stohy knih. Keynes zmiňuje *animal spirits* v následujícím kontextu:

... velká část naší činnosti závisí ve větší míře spíše na spontánním optimismu než na matematickém výpočtu... Spíše je to tak, že většinu našich aktivních rozhodnutí ... lze považovat za projev *animal spirits* – životního elánu, projev spontánního nutkání k činnosti spíše než nečinnosti, a nikoli jako výsledek výpočtu váženého průměru kvantitativní výhody násobené kvantitativními pravděpodobnostmi ... Jestliže tedy *animal spirits*, životní elán, ochabne a spontánní optimismus poleví a ponechá nás na pospas pouhé matematice, podnikání rovněž chřadne a zmírá ... iniciativa jednotlivců bude na kýžené úrovni pouze za předpokladu, že rozumný kalkul bude doplněn a povzbuzen skrze *animal spirits*.<sup>902</sup>

*Animal spirits* je sám o sobě termín poněkud mystický: „Odkud se však tyto *animal spirits* berou, je tak trošku mysteriem,“ říká Bishopův jinak velice nemystický slovník.<sup>903</sup> Podle klasického výkladu jde o jakousi ztělesněnou důvěru a termín nemá vůbec nic společného se zvířaty a už vůbec ne s duchy. Jde pouze o *animující*, tedy do pohybu uvádějící „nutkání k činům“. Zde bych však rád tento koncept rozvinul trošku šířeji a ještě kapku méně ortodoxně – jako skutečné zvířecí pudy či pozůstatky zvířecosti z naší nejstarší minulosti. Jako lidé jsme sice opustili divočinu a přestěhovali se do civilizovaných a lépe předvídatelných měst, jež se zdají být pod (naší) kontrolou, ovšem divokost nás přesto neopustila. Přestěhovala se do měst s námi, přesněji – přišla ukryta v nás, jako bychom si každý vzali s sebou svého Enkidua.

Zdá se, že *animal spirits* jsou něčím, co nás motivuje, *animuje*, co nás jakýmsi iracionálním způsobem pohání a dává nám cíle, touhy, naděje či sny. Jsou nepředvídatelné, divoké a nepropůjčují se matematické analýze.

<sup>902</sup> Keynes, *Obecná teorie*, 171.

<sup>903</sup> Bishop, *Economics: An A–Z Guide*, heslo „animal spirits“.

„John Maynard Keynes definoval ‚*animal spirits*‘ jako právě ony přesně nepředvídatelné hnací síly člověka, které ovlivňují obchod s cennými papíry a pohání ekonomické cykly.“<sup>904</sup> Nebo, slovy dvou velkých ekonomů, hovoříme-li o *animal spirits*, hovoříme o míře, „do jaké jednání lidí předurčují neekonomické motivy. A neberou v úvahu ani to, do jaké míry je dané jednání iracionální nebo pomýlené.“<sup>905</sup>

## PŘIROZENĚ NEPŘIROZENÍ

Ať už se na to podíváme jakkoliv, z pohledu darwinistů, kreacionistů nebo kohokoliv jiného, člověk má ke zvířatům blízko. A přesto jsme odlišní. Ve většině jazyků má zvířecí pojmenování význam hanlivý (prase, krysa, husa), ale někdy také značí chválu (lev, tygr, laň). Další formy urážek zahrnují naše skryté partie, pohlavní a reprodukční orgány. Nabízí se otázka, zda je možné v tom hledat paralelu. Poukážeme snad na to, co je skryté? Skrýváme snad nejen nahotu, ale i zvíře v nás? Jaká je spojitost mezi našim studem a zvířecími? Haníme a zesměšňujeme to, co je pro nás tabu, to, za co se stydíme, třeba naši sexualitu? A co to má, proboha, společného s ekonomikou?

Zdá se, že my lidé jsme jedinými bytostmi, pro které je přirozené být nepřirození. A naopak je pro nás nepřirozené být přirození. Vezměte si například právě nahotu: přestože je doslova naším přirozeným stavem, považujeme ji za nepřirozenou. Někteří autoři považují nahotu za nedotknutelné tabu naší společnosti.<sup>906</sup> „Cožpak nejsme sami sebou, když jsme nazí? V jistém smyslu ne. ... V tomto smyslu jsme více sami sebou, když jsme oblečení,“ píše C. S. Lewis.<sup>907</sup> Lidé si podle něho „oblékají nahotu jako obřadní roucho“,<sup>908</sup> případně si ji spojují s představou „nahého divocha, který spokojeně sedí v trávě“<sup>909</sup>. Nahota je tedy spojena s jakousi primitivní divokostí a tato zvířecí primitivnost se pojí s představou spokojenosti.

V příběhu knihy Genesis však byli Adam i Eva zprvu nazí – a tak žili v blaženém stavu ve stadiu dokonalosti zahrady Eden. Poté, co okusili zakázané ovoce ze Stromu poznání, uvědomili si vlastní nahotu a poprvé pocítili stud. Adam a Eva tehdy pocítili potřebu zakrýt své vlastní *při-rození*, svou přirozenost.<sup>910</sup> Jinými slovy (důležitými z pohledu ekonomy), listy, kterými si

<sup>904</sup> Pasquinelli, *Animal Spirits: A Bestiary of the Commons*, 13.

<sup>905</sup> Akerlof, Shiller, *Živočišné pudý: jak lidská psychologie řídí ekonomiku a proč je podstatná pro celosvětový kapitalismus*, 52.

<sup>906</sup> Například Frazer, *Zlatá ratoleť*.

<sup>907</sup> Lewis, *Čtyři lásky*, 79.

<sup>908</sup> Ibid., 79.

<sup>909</sup> Lewis, *A Preface to Paradise Lost*, 112.

<sup>910</sup> Je důležité zdůraznit, že společným jmenovatelem zde byl stud. Děti se nestydí být nahé, stydí se ovšem

zakryli intimní partie, byly vlastně prvním *externím vlastnictvím*, které kdy člověk měl. Jako by Adam s Evou najednou měli pocit, že jim cosi schází, jako by *sami o sobě*, nazí, nebyli úplní. Potřebovali něco víc. Pokud bychom měli parafrázovat Frommovo dilema „mít, či být“, pak Adamovi s Evou už nestačilo jen být, potrebovali také mít.<sup>911</sup> S hmotným vlastnictvím se cítili přirozeněji. První použití majetku tedy sloužilo k zakrytí studu. Před pádem byli spokojeni tak, jak byli (tedy nazí).

Poté následuje vůbec první transakce v knize Genesis – dar, kdy Bůh věnuje Adamovi a Evě oděv ze zvířecí kůže. A tehdy se poprvé stává nepřirozená věc, která přetrvává dodnes: zvířecí kůži nosíme na své vlastní, lidské. Cítíme se tak (mnohem) lépe. Tato touha něčím se zaštitit, touha vlastnit (ochrana svého já skrze vlastnictví), nebýt první na ráně, chránit se (nebýt *na tomto světě sám*, nebýt nahý) vedla k tomu, že jsme ztratili svobodu a stali se závislími na věcech, protože jsme je začali potřebovat. Krásně to vystihuje citát Jeana-Jacquesa Rousseaua:

[Divoch] touží jen po odpočinku a svobodě; chce jen žít a zůstat zahálčivý, ba ani duševní klid stoika nepřibližuje se jeho hluboké lhostejnosti pro všechno ostatní. Proti tomu žije občan v stále činnosti, potí se, jedná, stará se ustavičně, aby našel zaměstnání ještě namáhavější; pracuje až do úpadu, spěchá smrti vstříc, jen aby se udržel naživu, nebo se vzdává života, aby získal nesmrtelnost... Taková je vskutku pravá příčina těchto rozdílů: divoch žije pro sebe; člověk společenský vždy pro svět, umí žít jen v mínění druhých a dovede cítit svou vlastní existenci takřka jen podle jejich úsudku.<sup>912</sup>

Tedy podobně jako Enkidu – i on žil jako zvíře, nic mu nechybělo. Šamchat v něm probudila nedostatečnost. Ve městě se z něj stal občan, ochutnal pivo, jež není přirozené (nenajdeme ho v přirozeném stavu v přírodě). Zcela obecně, jak zdůrazňuje Slavoj Žižek, na našich touhách není nic přirozeného, spontánního. Otázkou tedy není, jak vyplnit naše touhy, ale jak vůbec vědět, po čem toužíme. Naše touhy jsou uměle vytvořené, musíme se naučit, jak a po čem toužit, a někdo nám to musí ukázat. Nástrojem tohoto procesu se stávají příběhy, výchova, filmy, reklama, stejně jako politická a ekonomická ideologie (jak jsme viděli v případech idey pokroku). Z tohoto pohledu se tedy racionalita stává pouhým nástrojem v moci našich snů.

---

před cizími lidmi. Když se nahé dítě stydí, snaží se schovat, a pokud se schovat nemůže, zakryje si rukama oči. Dospělý si namísto toho zakryje genitálie. Zdá se tedy, že zatímco děti se stydí před cizími lidmi, my se stydíme za naše pohlavní orgány. Značí to snad, že se odcizujeme své vlastní přirozenosti, nahotě?

<sup>911</sup> Viz Fromm, *To Have or to Be*, 13: „Alternativa mít proti být nemá ovšem nic společného se zdravým rozumem. Zdá se, že *mít* je přirozeným úkolem našeho života.“

<sup>912</sup> Rousseau, *O původu nerovnosti mezi lidmi*, 90. Viz také Force, *Self-Interest before Adam Smith*, 45.

## LIDÉ A ZVÍŘATA

Dějiny vztahu racionálního a iracionálního jsou pestré. C. G. Jung k tomu píše: „Z mýtu o Gilgamešovi je patrné, že útok nevědomí (Enkidu) se stane přímo zdrojem síly heroického zápasu a ... člověk se musí ptát, jestli zdánlivé nepřátelství mateřského archetypu (animy) není právě Istí Mater Natura (Matky Přírody), jak své oblíbené dítě podnítit k jeho nejvyššímu výkonu.“<sup>913</sup> Enkidu tedy v Jungově podání reprezentuje první Gilgamešovu animu, tedy něco, co přišlo z lesů a mělo člověka pronásledovat, ale co jsme si nakonec vzali s sebou a ve městě zkontrolovali. Namísto věčného boje tady nakonec dochází ke smíření dvou principů, k přátelství a k velkému životnímu příběhu.<sup>914</sup>

Nicméně co myslel Jung onou Istí Matky Přírody, vysvětluje teprve o několik stránek dále. Již tento příběh nám prozrazuje, že ony „zářící vrcholy“ jsou smrtelníkům nedosažitelné.“<sup>915</sup> Tyto věčné, nesplnitelné cíle, které si klademe, například onen utilitární *bliss point*, nabírají podoby pomyslného Olympu či snahy o návrat do (již zapovězené, anděly „s ohnivými meči“ přísně střežené) zahrady Eden.

Ale zpět ke konceptu iracionálních *animal spirits*. V řecké filozofii panoval velký rozpor mezi ideálem stálosti a neměnnosti *vis-à-vis* světu proměnlivosti, nestálosti, vratkosti. Platon holduje velice negativnímu pojetí proměnlivých, iracionálních složek našeho já:

„Iracionální složky duše“ ... naše tělesná a smyslová přirozenost, naše vášně, sexualita, to vše slouží jako mocné spojovací články se světem rizika a proměnlivosti ... život je znamená vystavovat se nebezpečí zmatku nebo šílenství.<sup>916</sup>

Aristotelův pohled se zdá být poněkud smířlivější, v jeho pojetí se obě složky spíše doplňují:

V duši jedna složka jest nerozumná, druhá rozumná ... V té nerozumné složce duše se pak něco podobá tomu, **co jest společné s rostlinami**, míním příčinu výživy a růstu. ... Tato složka duše má zjevně jakousi dokonalost **společnou, ne pouze lidskou**, zdá se totiž, že tato složka a tato mohutnost je činná zvláště ve spánku ... zdá se však, že nerozumná jest ještě jakási přirozenost duše, ač přece nějak jest

<sup>913</sup> Jung, *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*, 197.

<sup>914</sup> Stejně tak jako se smíří Architekt s Vědmou, ač protipóly, na konci trilogie filmu *Matrix* (nebo vždy smíření byli a antagonie byla jen nutným projevem vyspělého archetypu dvojčete?). Proto se musí malý chlapec spřátelit s drakem (který na něj původně útočí) v kresleném filmu *Jak vycvičit draka* atd. Koneckonců i ve *Hvězdných válkách* se nakonec Luke Skywalker smíruje se svým otcem Darthem Vaderem (Anakinem Skywalkerem) – teprve takto dokážou zničit větší zlo, Imperátora.

<sup>915</sup> Jung, *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*, 201.

<sup>916</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 7.

účastna rozumu ... **nabádá** správně a k tomu, co jest nejlepší; jest však zjevno, že jest v nich **mimo rozum ještě něco jiného**, co rozumu odporuje a vzpírá se mu.<sup>917</sup>

Tato iracionální (částečně rostlinná, *vegetativní*) *animal spirits* složka (kterou částečně sdílíme se všemi živými bytostmi) nás ovládá, i když nejspíš nikdy nepochopíme jak. Vždyť jak by také bylo možné racionálně pochopit iracionální složku duše. Každopádně jde o něco silného, co se manifestuje všude kolem nás, žene nás kupředu, jakýsi prvotní hybatel. Pro Aristotela něco takového představuje duše, která vše uvádí do pohybu.<sup>918</sup>

O tom, jak jsou tyto touhy/vášně pohříchu silné, až determinující, hovoří mnozí myslitelé, kteří přišli později. Pregnantně to vyjadřuje kníže Rohan (1579–1638): „Vladaři poručíkují své lidi a zájmy poručíkují vladaře.“<sup>919</sup> Několik století po něm David Hume dokonce rozumu přisuzuje pouhou pozici otroka vášní. Důležitost vášní obhajuje Helvetius: „Člověk zhloupne, jakmile přestane být vášnivým.“<sup>920</sup> Jak a zda vůbec jsou tyto sny, emoce či touhy ovladatelné, je jiná otázka, kterou se zabývá například Hirschman. Pro naše účely zde však plně postačí vědomí toho, jak silné jsou a jak velkou moc mají nebo mohou mít naše touhy, naše *animal spirits*.

## ZVÍŘE-NEČLOVĚK

To, čeho se bojíme, *od čeho* utíkáme, často prozradí o nás a naší době nejvíc. Možná i víc než to, po čem toužíme – tedy to, *k čemu* (si myslíme, že) utíkáme. V předchozích pasážích jsme se zabývali iracionálními atraktory, v této kapitole se zaměříme na pól opačný – na repelenty, tedy na naše strachy. Zdá se, že se jako lidé bytostně obáváme dvou věcí – přílišné zvířecosti (příliš živé, spontánní) a přílišné mechanizace (příliš mrtvolné, chladné). Koneckonců i „aristotelská filozofie ... existuje v neustálé oscilaci mezi přílišným řádem a nepořádkem ... přemírou a nedostatkem, nadlidským a zcela živočišným“.<sup>921</sup>

Všimněme si, že většina hororových postav je kombinací zvířecího a lidského: ďábel má rohy jako kozel, upír je něco mezi člověkem a netopýřem, vlkodlak je spojením člověka a vlka. Jiné hororové bytosti jsou ty, u kterých došlo k oddělení těla a duše. A tak nás například honí nemrtví, kteří vypa-

<sup>917</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1102a, 27–1102b7, zvýraznění autorovo.

<sup>918</sup> Aristoteles, *O duši*, 405b11; i 5 409b19–24.

<sup>919</sup> Citace knížete Rohana pochází z Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy*, 37.

<sup>920</sup> Smith, *Helvetius*, 55–56. Viz také Hirschman, *Lidské vášně a osobní zájmy*, 27.

<sup>921</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 508. Viz také strana 467: „Opakovaně jsme se vraceli k otázce, nakolik se člověk podobá rostlině (nebo nerozumnému živočichovi), nakolik se podobá Bohu nebo nějaké stále neměnné ideji.“

dají jako milovaní (bývalí) členové naší rodiny (nebo alespoň ovládají jejich těla), ale ve skutečnosti jsou pouze zvířaty v lidských schránkách (vegetativní princip), a nemají tedy duši. S lidmi nemají společného nic než (zvířecí) tělo. Dalším případem je pak strach z duší, či spíše duchů, kteří žádné tělo nemají. Bojíme se tedy obou případů oddělení těla a duše.

Tento strach ale není ničím novým. Obecně se bojíme toho, že se z člověka stane zvíře. „Mimoevropské národy si zhusta vysvětlují původ opic, především lidoopů, ‚poklesnutím‘ a ‚zdivočením‘ lidí, přičemž motivem pro jejich odchod do lesů a zapomenutí (namnoze jen úmyslné veřejné neužívání) řeči je buď nějaké provinění, nebo přání, aby nemuseli pracovat.“<sup>922</sup> Tak vypadal všeobecný názor předtím, než Charles Darwin tuto představu zcela obrátil a zvířata začal pojímat jako předchůdce člověka. V případě již zmíněného vlkodlaka jde tedy například o strach z toho, že lidské tělo ovládne čistá příroda a donutí ho dělat věci, které by lidská bytost nikdy neudělala. Vlkodlaci většinou bojují se svou přeměnou, ale (když je měsíc v úplňku) cosi jiného, zvířecího, je posedne a ovládne.

## STRACH Z ROBOTŮ, SYMBOLŮ ČISTÉ RACIONALITY

Na druhou stranu velký počet novodobých příběhů a mýtů, zachycených dnes většinou ve filmech, poukazuje na to, že největší ohrožení lidstva představují roboti – tedy cosi mechanického, co jsme kdysi sami stvořili. Stroje se hrůzostrašně vymykají kontrole, jako bychom vyvolali jakéhosi mechanického démona z Aladinovy vědecké lampy. Džin měl také nejprve sloužit a později se vymknul kontrole. V tomto scénáři lidskost není ohrožována zvířecími, nýbrž naopak nelidskými, jakoby oživými mrtvými stroji (vzpomeňme třeba na *Matrix*, *Transformers*, ale i starší klasiku, např. Čapkovsci-fi drama *R.U.R.* z roku 1920). Cyberpunk se odvrací od kdysi optimistického pohledu na (konzumní nebo vědeckotechnický) pokrok a dělá z něj noční můru. Stroje se stávají zvířecky neovladatelné, ale z opačné strany, jako by je posedla čistá racionalita, jež nezná soucit ani slitování (což dobře vykreslil Stanley Kubrick ve svém filmu *2001: Vesmírná odysea*). Stroje mají navíc tendenci přetvářet si svět k obrazu svému,<sup>923</sup> usilují tedy o zničení lidsky zvířecího ve prospěch robotického. Tento poslední dobou velice oblíbený cyberpunkový postindustriální armagedonální žánr by se dal popsat slovy *high-tech* (vysoká technologie) a *low-life* (pokleslý život).<sup>924</sup>

<sup>922</sup> Komárek, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, 144–145.

<sup>923</sup> Marx tuto vlastnost přisuzuje industriální buržoazní společnosti: „Zkrátka, tvoří si svět podle svého vlastního obrazu.“ Marx, Engels, *Manifesto of the Communist Party*, 46.

<sup>924</sup> Viz Punt, „The Prodigal Son and *Blade Runner*: Fathers and Sons, and Animosity“.

V prvním scénáři nás ničí zvířata, naši předchůdci, ve druhém roboti, naši následovníci, jejichž jsme stvořiteli. V obou případech se však bojíme téhož: lhostejnosti, s níž nás trhají na kusy. V obou případech neznamená lidskost víc než ubrousek od párku v rohlíku. A v obou případech je rozcupován a zahozen stejně snadno.

Jak to souvisí s ekonomikou? Za prvé, člověk nemusí být psychologem, aby viděl, že v obou extrémech se lidé bojí svých vlastních psychických rysů. Všechny tyto (hororové) filmy jsou vlastně odrazem našich nejniternějších (nejpříšernějších?) já. Neděsí nás ve skutečnosti to, co vidíme na obrazovce, ale to, na co filmy poukazují. Bojíme se tak dvou extrémů v nás samotných: čisté zvířecosti stejně jako čisté racionality. My lidé ovšem musíme zůstat přesně mezi těmito dvěma póly, mezi chladnou racionalitou a zvířecky nekontrolovatelnými emocemi. Za druhé, hororovým zvířatům i mrtvému mechanickému stroji (či mrtvému duchu) chybí to, co ekonom Adam Smith považuje za klíčovou lidskou morální vlastnost, totiž *soucítí*. Zbavíme-li se jej, stanou se z nás buď zvířata, nebo stroje. Z obojího máme ontologický strach. Za třetí, podvědomě se obáváme vědecko-technického pokroku. Bojíme se, zda jsme nevyvolali něco, co se vymklo kontrole, co „žije“ vlastním životem, co spíše ovládá nás, cupuje nás a mění náš svět, ježž jsme znali a měli rádi.

Přece jenom jsme si přinesli něco zvířecího a spontánního z lesů, z doby, kdy jsme žili přírodně. Žijeme sice civilizovaně ve městě, nosíme kravaty a čteme statistiky, ale každý v sobě nosí své *animal spirits*. Z nich žijeme, ale jejich živelnosti se bojíme. Opak je pravdou směrem k racionálně mechanickému robotovi. Potřebujeme techniku (jsme na ní dokonce existenciálně závislí), ale přesto se jí bojíme. Oba extrémů se, zdá se, staly naší noční můrou. Obojí nás však činí lidmi. Mír nastane, až se nám podaří žít s nimi v harmonii. „Úloha spočívá v integraci nevědomí, to znamená v syntéze ‚vědomého‘ a ‚nevědomého‘.“<sup>925</sup> Anebo také ne, neboť největší chyba psychologie tkví právě v tom, že bezmezně věří v dosažení psychologické rovnováhy. Možná jen navěky visíme natažení mezi těmito dvěma extrémy, mezi silami, které nebudeme nikdy schopni ovládnout.

## SEN NIKDY NESPÍ ANEB BAJAJA V NÁS

Ve filmu *Watchmen* se objevuje scéna jako vystřižená z urbanistického armagedonu – ulice hoří, lidé umírají na barikádách. Jeden z hlavních hrdinů se zeptá svého druha, který drží revolver v ruce a střílí do lidí: „Co se to s námi stalo? Co se stalo s americkým snem?“ A druhý hrdina, ten s revolverem, odpoví: „Co se stalo s americkým snem? Splnil se!“ Pokud se vám splní vaše

---

<sup>925</sup> Jung, *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*, 194.

touhy, ale vy s tím stále nejste spokojeni a máte tendenci chtít něco dalšího (což je klasický scénář, kterým jsme se zabývali v předchozích kapitolách), pak je dost pravděpodobné, že věci mohou dojít až do podoby výše zmíněné apokalyptické scény.

Naše sny jsou stále s námi – a ovlivňují nás víc, než si myslíme, ve dne v noci. Sníme-li o pokroku a věříme-li v imperativ neustálého zvyšování životního standardu, pak je to právě tento sen, který nás nutí každé pondělí vstát z postele a pracovat na věcech, jež nás nebaví, nenacházíme v nich naplnění a smysl anebo se nám vysloveně přičí. Takovéto představy nám pak vytvoří vězení, které nevidíme, ale které nás přesto ovládá, ať spíme či bdíme.

Takový sen nás však ovlivňuje i v jiném smyslu. Občas chceme být dobrodružným Aragornem, a tak se vydáme do lesa (dost možná ale spíše do víru urbanistické džungle, za ochočeným nebezpečným – do baru); občas zase svůdným boháčem, tudíž vyrazíme na večeri se svíčkami. Kde se tito Bajajové berou a kdy který z nich mluví, je velkým tajemstvím. Některé hrdiny jsme si vzali z pohádek našich babiček, další z jiných příběhotvorných médií – filmů, knih, reklam. Tato média (!) nicméně bezděky přenášejí archetypy hrdinů staré stovky a tisíce let a předávají je dál, zmodernizované a přizpůsobené.<sup>926</sup> Slovy C. G. Junga: „Hrdina jako postava anima jedná zástupně za vědomé individuum, to znamená, že dělá to, co by subjekt dělat musel, mohl nebo chtěl, ale opomíjí to... Co se odehraje ve fantazii, je tedy kompenzační ve vztahu ke stavu nebo změření vědomí. To je u snů pravidlem.“<sup>927</sup>

Problém spočívá v tom, že tento sen, tu animující, zvířecí složku v nás musíme něčím živit. Na našich snech, na našich touhách, nebo chcete-li poptávce, toho totiž moc daného nebo přirozeného není. Musí nám být řečeno, co máme chtít, po čem máme toužit, co máme poptávat, jak říká Žizek. Musíme vidět obrázek Karibiku nebo o něm slyšet příběh, než po něm začneme bezbřeze toužit. Podle těchto snových obrazů, příběhů a hrdinů se pak chováme, po nich toužíme, určují nám vektor života. Kdysi se točily filmy tak, aby byly „jako ze života“, dnes se snažíme žít své životy tak, aby to bylo „jako z filmu“. Sen prostě nikdy nespí a není jednoduché ho ovládnout. V mnohačetném významu slova: ten, kdo se naučí ovládat své sny, naučí se ovládat svou vlastní realitu.<sup>928</sup>

<sup>926</sup>Viz Campbell, *Tisíc tváří hrdiny*.

<sup>927</sup>Jung, *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*, 19–20.

<sup>928</sup>Proto věřím, že studium ekonomie bez studia toho, co stojí v pozadí, nemůže nikdy vést k úplnému pochopení lidského chování. A proto zanedbávání těchto metafyzických otázek může ekonomickou vědu uvrhnout do značně neutěšeného stavu.

*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<sup>929</sup>

*Téměř všechna reálná čísla jsou iracionální.*

WIKIPEDIE<sup>930</sup>

---

<sup>929</sup> Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, část 3, 97.

<sup>930</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Irrational\\_number](http://en.wikipedia.org/wiki/Irrational_number).

## 13

# Metamatematika

Matematika se bezesporu stala hlavním jazykem moderní ekonomie. Krásně to vystihuje citát George Stiglera z roku 1965: „Vkročili jsme do věku kvantifikace. Jsme plně vyzbrojeni arzenálem různých technik kvantitativní analýzy a silou, jež je – ve světle obyčejného selského rozumu – srovnatelná s tím, když lučištníky nahradí dělostřelectvo.“<sup>931</sup> A této příležitosti se ekonomie chopila, jak jen mohla. Dnes je ekonomie jednoznačně nejmatematizovanější společenskou vědou, a má-li nějaký svůj vědecký vzor, pak je to fyzika (nikoli tedy některý jiný společenskovědní obor, jak by člověk čekal). A skutečně: otevřete-li vysokoškolskou učebnici ekonomie (anebo koneckonců většinu odborných ekonomických článků) a podržíte ji od sebe dost daleko na to, aby písmo nebylo čitelné, bude vám stránka připomínat učebnici fyziky.

V první části knihy jsme se snažili ukázat, že ekonomické myšlení bylo v průběhu historie vždy výrazně ovlivňováno filozofickými a náboženskými proudy a mělo své významné etické kontexty. Ekonomie, jak jsme ji znali z děl otců zakladatelů, byla právě taková.

Nicméně později, především v průběhu 20. století, bylo ekonomické myšlení ovlivněno zejména determinismem, mechanickým kartezianismem, matematizujícím racionalismem a zjednodušeným individualistickým utilitarismem. Působením těchto vlivů se ekonomie změnila do takové podoby, v jaké ji známe z dnešních učebnic. Je plná rovnic, grafů, čísel, vzorců... prostě matematiky. Najdeme v ní jen málo z historie, filozofie, psychologie nebo širšího společenskovědního přesahu.

## SPÁLIT MATEMATIKU?

Ve dvacátém století matematika ekonomii zcela ovládla, zvláště po nástupu moderních výpočetních technologií, které dokážou zpracovat ohromné množství dat, a umožňují tak testování nových hypotéz. Mimochodem, není

---

<sup>931</sup> Stigler, *The Essence of Stigler*, 113.

bez zajímavosti, že to byl právě systém centrálně plánovaného hospodářství sovětského bloku, který věřil, že s rostoucími počítačovými a matematickými dovednostmi budou centrální plánovači schopni nahradit tržní mechanismus „optimálním“ nastavením cen. Matematika se měla stát nástrojem k ovládnutí ekonomiky.

Matematizace lidského chování na počátku 21. století ovšem není spojena s centrálně plánovaným hospodářstvím (jednou z příčin jeho pádu ostatně byla neschopnost navrhnout „optimální“ lidské chování), ale naopak s ekonomikou volného trhu. V dnešní době kladou největší důraz na matematické modelování a ekonomické předpovědi právě nejrozvinutější tržní systémy. Jak se ekonomie dostala z oblasti morální filozofie do hájemitví vysoce matematické vědy?

Téměř před sto lety Alfred Marshall, jeden z otců-zakladatelů matematické ekonomie, zdůraznil, že ekonomie nemá být „prostředkem zkoumání“, nýbrž pouze jazykem. Následuje citát muže, který stál u zrodu celé epochy matematizace mainstreamové ekonomie:

V pozdějších letech jsem se těmito pravidly zabýval stále důkladněji: (1) uživej matematiku spíš jako nástroj k zápisu než jako prostředek zkoumání. (2) Vytrvej, dokud nejsi hotov. (3) Přelož to angličtinou. (4) Pak přidej příklady, které jsou použitelné ve skutečném životě. (5) Spal matematiku. (6) Pokud nedokážeš splnit číslo čtyři, zapomeň na číslo tři. Toho posledního pravidla jsem se držel často... Podle mě by se měl člověk snažit nepoužívat matematiku tam, kde stejně dobře poslouží angličtina.<sup>932</sup>

Ve své rozsáhlé knize *Principles of Economics*, která se stala ekonomickou biblí počátku dvacátého století, tedy „Marshall sesadil své vlastní formální systémy do pozice pouhého dodatku. Nicméně, jak vysvětluje jeho žák Keynes ... učinil tak, aby zabránil dojmu, že matematika sama o sobě nabízí řešení pro skutečný život.“<sup>933</sup> A hle – sto let po Marshallovi – přesně k tomu nakonec došlo.

## MATEMATIKA V EKONOMII

Navzdory Marshallovu varování se v posledních sto letech matematizace lidského chování prosazuje čím dál tím více. V roce 1900 francouzský matematik Louis Bachelier napsal svou disertační práci o pohybech cen akcií pařížské burzy. Bachelier si uvědomil, že je možno považovat vlivy všech drobných účastníků burzy za nezávislé vlivy a aplikovat na ně zákony ná-

<sup>932</sup>Groenewegen, *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842–1924*, 413, citováno z Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 22.

<sup>933</sup>Emmer, *Mathematics and Culture*, 105.

hodných jevů normálního rozdělení – Gaussovy křivky.<sup>934</sup> Těto myšlenky se ujal ekonom a matematik Irving Fisher a již v roce 1906 ve svém díle *The Nature of Capital and Income* položil základy tomu, co Paul Samuelson, Eugene Fama nebo Paul Cootner o půl století později nazývají *the random walk* („náhodná procházka“) při vysvětlování fluktuace cen akcií na burze.<sup>935</sup>

Fisher si založil konzultační firmu, která sbírala data o akciích, vytvářela indexy a dávala doporučení investorům. Ve dvacátých letech si získal velký vzhlas i finanční úspěch. Znáмым se stal také díky svému výroku, kdy deset dní před velkým krachem na newyorské burze tvrdil, že akcie dosáhly natrvalo vysoké úrovně. Ani statistika mu nepomohla předpovědět černý pátek a následnou krizi v roce 1929, při níž stejně jako mnozí jiní Američané přišel o veškeré své jmění investované do akcií.<sup>936</sup>

Víra v moc matematiky a statistiky ale přetrvávala. V roce 1965 Eugene Fama formuloval svou hypotézu racionálního trhu. A přesvědčení, že trh je racionální, kvantifikovatelný, se pak stalo na mnoho let hlavním proudem finančních ekonomů – až donedávna, kdy tato matematicky založená koncepce byla poněkud otřesena poslední velkou finanční krizí. I Alan Greenspan, dlouholetý šéf americké obdoby centrální banky (Federal Reserve) a velký zastánce svobodného trhu a *laissez-faire* přístupu, prohlásil 23. října 2008, že jeho ideologie volného trhu a vyhýbání se jakýmkoli regulacím byla chybná.<sup>937</sup> Žádné matematické modely by nepomohly účastníkům akciových trhů zabránit finančnímu krachu. Modely budou vždy nedokonalé a jedním z důvodů této matematické nedokonalosti je to, že lidské chování nelze plně zasadit do matematických vzorců. Existuje podstatná a důležitá část chování, které nikdy nebudeme schopni odhadnout, předpovědět. Iracionalita nezdá se mi být úchytkou „od racionálního normálu“, ale fundamentální vlastností.

Přitom se opět nejedná o kritiku matematiky či matematické ekonomie samotné. Jde spíše o připomínku či výzvu k tomu uvědomit si, že ekonomické myšlení je mnohem širší, nejde jen a pouze o zdokonalování modelů a lepší a přesnější aplikovanou matematiku. Ekonomii bychom měli chápat v širších souvislostech, pokud chceme mluvit o celkovém lidském chování. Matematika je tedy v tomto případě užitečná, nikoliv však dostačující. Matematika je v ekonomii jen jakousi špičkou ledovce. Pod ní leží mnohem zásadnější témata, která jsou spředena z matematicky nemodelovatelné víry,

<sup>934</sup> Fox, *The Myth of Rational Markets*, 6.

<sup>935</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>936</sup> „Fisher Sees Stock Permanently High“.

<sup>937</sup> Lanman, Matthews, „Greenspan Concedes to ‚Flaw‘ in His Market Ideology“.

z mýtů, předpokladů, příběhů, iracionalit a emocí. Témata, kterým se pokoušíme věnovat v této knize.

Kde se tedy vzaly dnes tak silné, ryze matematické proudy ekonomie a jak se dokázala mainstreamová ekonomie vytrhnout z hájemství etiky? Celou tuto problematiku zde nelze v žádném případě obsáhnout,<sup>938</sup> omezíme se proto jen na několik příkladů a myšlenek, které považuji za zajímavé a které poukazují na vybrané problémy dezinterpretace matematického bádání v ekonomii. Nechci „bojovat“ proti matematice, kterou považuji za velice mocný a užitečný nástroj i zajímavý a náročný předmět zkoumání. Jde o to, že my ekonomové si často nejsme vědomi toho, co svými modely vlastně říkáme, a to často proto, že věnujeme větší pozornost (matematické) metodě než problému, na který je aplikována.

## ČÍSLO JAKO METAFYZIKA

Za počátky moderní matematiky se často považují objevy učiněné zejména na poli geometrie ve starém Řecku. Jejich přínos moderní matematice je nesporný, zejména díky velkému množství dochovaných děl,<sup>939</sup> nicméně již řada civilizací před nimi měla rozvinuté matematické vědomosti. Množství abstraktních konstrukcí, které dodnes používáme, pochází například ze starého Babylonu. „Rozdělení kruhu na 360 jednotek má svůj původ v babylonské astronomii... Astronom Ptolemaios (2. stol. př. n. l.) Babyloňany v tomto postupu následoval.“<sup>940</sup> Babyloňané používali jak šestkovou, tak desítkovou soustavu a libovolně je míchali (zhruba asi jako my dnes: minuta má šedesát vteřin, stejně jako hodina minut, ale vteřina má tisíc milivteřin), znali zlomky, mocniny i odmocniny, řešili algebraické i geometrické rovnice, a jedna dochovaná tabulka dokonce řeší soustavu deseti rovnic (většinou lineárních) s deseti neznámými.<sup>941</sup> Co se týče geometrie, znali Ludolfovo číslo ( $\pi$ ) a zaokrouhlovali je na 3 nebo přesněji na  $3\frac{1}{8}$ .

Rovněž staří Egypťané, od kterých Řekové často čerpali, měli velmi pokročilé znalosti matematiky a geometrie, jak lze soudit už z jejich staveb. Ve všech těchto kulturách byla matematika téměř nerozlučně propo-

<sup>938</sup>K tomuto tématu se mnohem lépe vyjadřují např. Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*; Mirowsky, *More Heat than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics* či *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*; Blaug, *The Methodology of Economics* a v neposlední řadě Deirdre McCloskeyová ve své knize *The Secret Sins of Economics*.

<sup>939</sup>Konceptuální myšlení můžeme označit za největší přínos řecké civilizace moderní matematice. Nápad určit pouze jistou část nějakého významu, přesně ji definovat a pak s ní nadále pracovat není vůbec triviální a současná matematika ani věda by se bez něj neobešly.

<sup>940</sup>Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Vol. 1, 13.

<sup>941</sup>Ibid., 9.

jená s filozofií a mystikou. V případě Hebrejů mělo číslo také prazvláštní historii. Mnohé starozákonní konstrukce jsou popisovány až do zdánlivě zbytečně podrobných číselných detailů (instrukce k Noemově arše<sup>942</sup> nebo první chrám<sup>943</sup>), některé jiné počty jsou naopak velice neurčité. Například při stvoření světa se jednotné číslo Boha neustále střídá s číslem množným, podobně tak při návštěvě tří bytostí u Abraháma před zničením Sodomy a Gomory – jednotné a množné číslo návštěvníků neustále kolísá. A když už jsme u Abraháma: přes jeho pracné vyjednávání s Bohem o nutném minimálním *počtu spravedlivých* vidíme až pitoreskní ukázkou toho, že o číslo nejde – k žádnému *počítání* deseti spravedlivých nakonec nedochází, jako by celé číselné vyjednávání bylo úplně k ničemu.<sup>944</sup> Nicméně co se týče čísel, „hebrejská ‚věda‘ zvaná gematrie (jistá forma kabalistického mysticismu) byla založena na tom, že každé písmeno abecedy má určitou číselnou hodnotu, neboť Hebrejové užívali písmen jako symbolů pro čísla. ... V Izaiášově proroctví (21:8) vyhlašuje lev pád Babylonu, protože písmena v hebrejském výrazu pro lva dávají stejný součet jako písmena ve slově Babylon.“<sup>945</sup> Něco podobného koneckonců známe i z dob Nového zákona, kde se v knize Zjevení počítá s číslem šelmy: „To je třeba pochopit: kdo má rozum, ať sečte číslíce té šelmy. To číslo označuje člověka, a je to číslo šest set šedesát šest.“<sup>946</sup>

Ale nyní zpět k Řecku. „Počítání, znamenitý výmysl, jsem vynalezl,“ sděluje Aischylos ve čtvrtém století př. n. l. ústy titulní postavy své hry – Promethea.<sup>947</sup> Řekové skutečně matematiku považovali za významný filozofický nástroj zkoumání světa. V rukou pythagorejské školy potom za nástroj nejdůležitější, číslo bylo dokonce považováno za prapřincip samotného kosmu. „Číslo byla jejich prvním prostředkem k popsání přírody ... odtud tedy pythagorejská doktrína ‚Vše jsou čísla‘. Jak říká Filolaus, známý pythagorejec z pátého století před Kristem: ‚Kdyby nebylo čísla a jeho přirozenosti, nic, co existuje, by nebylo nikomu srozumitelné ať už samo o sobě či ve vztahu k jiným věcem ... Sílu čísel lze pozorovat nejen v záležitostech démonů a bohů, ale i ve všech činech a myšlenkách lidí, ve všech výtvorech a hudbě.“<sup>948</sup> Na pythagorejce navázal Platon, který pokládal kontemplativní nahlížení matematicko-filozofických pravd za nejlepší činnost vedoucí k pravému mystickému *poznání*. Jak víme z předchozích kapitol, téměř nachlup stejné

<sup>942</sup> Genesis 6:15–16.

<sup>943</sup> Exodus 20.

<sup>944</sup> Genesis 18:23–33.

<sup>945</sup> Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Vol. 1, 13.

<sup>946</sup> Zjevení 13:18.

<sup>947</sup> Aischylos, *Prométheus*, 459.

<sup>948</sup> Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Vol. 1, 147–148.

uvažování měl i zakladatel moderní vědy Descartes. Jen s tím rozdílem, že za matematikou neviděl mystické poznání, ačkoli ani on nebyl prost mystických zážitků.

## BÁSNICKY BYDLÍ ČLOVĚK

Skrze Descartesa se matematika a mechanika staly zosobněním rozumu, a co víc, dokonalé pravdy. Matematika se stala jazykem, který musíme použít, pokud chceme vyjádřit vědeckou pravdu, model či princip. V dnešní ekonomii dokonce platí, že modely společnosti se musí tkát především matematiky. Ekonomický člověk je často modulem, který nepřetržitě kalkuluje marginální užitky a náklady, vyhodnocuje zisk ušlý při odpočinku a dbá na optimální alokaci svých zdrojů. A tak v tomto světě již dávno neplatí Heideggerovo „básnický bydlí člověk“.<sup>949</sup> Dnes člověk bydlí matematicky. V dnešní době převládá skrytý názor, že čím je daný problém (či jeho řešení) matematictější, tím je také exaktnější, skutečnější, kvalitnější a „výše“ postavený na jakési pomyslné stupnici lidského poznání. Takové odpovědi pohříchu pokládáme za relevantnější a takřikajíc skutečnější nebo „pravdivější“.

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. Ovšem ekonomie jako by se chovala úplně opačně: tvoří si svůj svět (a člověka) tak, aby vyhovoval matematice. Ale co je na té matematice,<sup>950</sup> že se nám zdá být tak krásná a svůdná?<sup>951</sup>

## MATEMATIKA ZA NIC NEMŮŽE

„Mnohé z toho, co se chceme dozvědět o ekonomických jevech, lze odhalit a popsat bez jakýchkoliv technických či snad matematických zdokonalení obyčejného způsobu myšlení a složitých úprav statistických údajů,“ napsal Joseph Schumpeter<sup>952</sup> v roce 1933, v článku pro první číslo časopisu *Eco-*

<sup>949</sup> Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, 265.

<sup>950</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 84, 88.

<sup>951</sup> Výhody matematiky jako nástroje jsou nepochybné. K jejím charakteristikám odevždy patřila přesnost: jedna je vždycky jedna (a tedy ne 0,999999 ani 1,000001). Matematika jako taková je čistá a jasná – není *rozevlátá, měkká, fuzzy*. Její výhodou je, že podává přesné výsledky, je konzistentní a univerzální. Matematika může procházet spektrem oblastí abstraktního myšlení, ve kterých nám naše smysly nestačí. Její striktní přesnost bystří naše myšlení.

<sup>952</sup> Schumpeter, „The Common Sense of Econometrics“, 5.

*nometrica*. V návaznosti na jeho citát bych rád dodal, že s triviálními operacemi si abstrakce paradoxně nedokáže často poradit. Výstižně to vyjádřil například George Berkeley: „Nejjednodušší věci na světě, s nimiž jsme nejvíce obeznámeni a o nichž vše víme, jeví se kupodivu nesnadné a nepochopitelné, uvažujeme-li o nich abstraktně.“<sup>953</sup>

Největším zázrakem matematického myšlení je, že se podle tohoto abstraktního, ryze lidského výtvoru do jisté míry náš svět skutečně chová. Nebo alespoň takovým dojmem působí.<sup>954</sup> Řekové si této záhady byli vědomi a dávali veliký pozor na to, jak tyto dva světy (ne)propojovat. Protože matematika a čísla projevují následující vlastnosti: „Číselná jsoucna jsou sama pro sebe, mají své bytí sama v sobě, k ničemu nepoukazují, nic nepředstavují, nezastupují, neoznačují, neznamenají krom sama sebe: jsou plně dána v myslí, přístupná intelektuálnímu názoru, lze je poznávat z nich samotných.“<sup>955</sup>

Později však došlo ke „ztotožnění přirozeného světa se světem geometrickým ... dosud opovrhovaná, přízemní ... povolání – počty a účetnictví ... technika a mechanika – byla povýšena nejen z nízkých řemesel na vznešená umění, ale přímo do šlechtického stavu královských věd matematických“.<sup>956</sup> Za nesprávné aplikace matematika skutečně nemůže. Mohou za ně chybně vybrané *proxy*, tedy zástupné symboly čísel, a špatná aplikace nevhodné metody na realitu. Pokud spadne most, není to chyba matematiky, ale stavitele, který ji nesprávně aplikoval – přitom ale nemusel udělat jedinou matematickou chybu. Chyba nebývá v matematice, ale v jejím používání.

Matematika je *univerzální*, ale stejně jako novému jazyku se matematice (jejím pravidlům) musíme učit. V tom je její velká síla, ale i nebezpečná svůdnost – totiž když si začne nárokovat více, než jí přísluší. Je to často pýcha na kladné vlastnosti matematiky, která zanedbává její slabiny a vede k jakémusi „matematickému purismu“, či dokonce „matematickému extremismu“, jenž odmítá vše s jakoukoli mírou nepřesnosti či subjektivity. Stejně jako ekonomie není čistě dobrá či čistě zlá (je oboje), tak se to má i s ryzí matematikou.

Důležité je poznamenat, že přes svou univerzálnost není matematika neměnná. Jako každý vytvořený konstrukt je potřeba ji vyměnit, když doslouží. Pokud konstrukt „nestačí“ na to, co s ním chceme dělat, vymyslíme nový. Samozřejmě, části matematiky jako například algebra jsou jen jazyk, pomocná tautologie, nástroj, tam se asi žádného překvapení nedočkáme. Si-

<sup>953</sup> Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 127.

<sup>954</sup> Platon se ptá: „Jak je možné, že v tomto proměnném, tekutém světě lze nalézt nějakou neměnnou vlastnost?“ Viz *Filébos*, 15b.

<sup>955</sup> Neubauer, *O čem je věda*, 72–73.

<sup>956</sup> *Ibid.*, 74.

tuace je však úplně jiná v základech, na kterých tato konstrukce stojí. Jak se snadno ukáže, čas od času potřebujeme „novou“ matematiku. To lze pozorovat na příkladu Russellova paradoxu. Bertrand Russell ukázal, že soudobé přemýšlení o množinách vede k nechtěným (!) výsledkům. Jinými slovy, i analytická logika je podřízena jakési hlubší, „intuitivní logice“ (jakkoli se toto slovní spojení zdá být paradoxním). Proto bylo nutné vytvořit novou teorii množin, ve které pouze určité skupiny objektů lze pokládat za množiny.<sup>957</sup> Přeskládáme je prostě tak, abychom dostali závěry, které chceme. Teorie se musela změnit, abychom se zbavili paradoxu. Není tedy ani tak otázkou, zda matematika ano, či ne, ale jde o to, *která* matematika.

Podobně jako s matematikou je tomu i ve všech ostatních vědách. Považujeme je za pravdivé, dokud se nedostaneme k nepostačujícímu/neřešitelnému problému/paradoxu. Pak musíme vytvořit/vynalézt nový přístup.

## MATEMATIKA SVŮDNÁ

Fascinace elegancí matematiky se zabydlela v ekonomii jako v bezpečném přístavu. Asi největší nevýhoda (či osidlo) matematiky je právě v její přitažlivosti, která nás svádí ji používat příliš. Vždyť vypadá tak elegantně, stabilně, přesně a objektivně.

Přitom na eleganci matematiky není nic tak překvapujícího a zázračného, pokud si uvědomíme, že jde o ryzí lidský výtvar, který ve skutečnosti „neexistuje“. Nemá žádnou spojitost s vnějším světem – tu je nutné doplnit externě, například fyzikou, stavebním inženýrstvím či ekonomikou. Sama matematika je abstraktní výplod naší mysli, nic více, nic méně. Je tak elegantní a dokonalá, protože právě k tomu byla sestrojena. Matematika *de facto* není skutečná. Paradoxem je, že právě v této neskutečné, abstraktní matematice hledáme (a často nalézáme) klíč ke skutečnosti.

Matematika je čistou tautologií. Jeden výrok se definuje druhým a jiný obsah postrádá. 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“<sup>958</sup> a že „logika je transcendentální. Matematika je logickou metodou.“<sup>959</sup> Ano – matematika zůstává jen metodou, čistá matematika (*pure math*) je bezobsažná. Bertrand Russell, jeden z nejznámějších myslitelů v oblasti logiky, matematiky a filo-

<sup>957</sup> Na počátku dvacátého století bylo běžné jakkoliv definovanou skupinu objektů považovat za množiny. To se díky tzv. Russelovu paradoxu ukázalo jako neudržitelné. Moderní koncepty teorie množin tak kromě pojmu *množiny* znají ještě pojem *třídy*.

<sup>958</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, odstavec 7.

<sup>959</sup> *Ibid.*

zofie, to vystihl nejlépe: „Matematiku lze definovat jako předmět, ve kterém nikdy nevíme, o čem vlastně hovoříme ani zda je dané tvrzení pravdivé.“<sup>960</sup> Ekonomům nelze upřít, že jsme pro abstraktní matematický jazyk našli řadu praktických aplikací; ovšem dobrý sluha může být také špatným pánem, a tak bohužel i zde platí Wittgensteinův výrok: „Hranice našeho jazyka jsou hranicemi našeho světa.“<sup>961</sup> Pokud se matematika stala jazykem ekonomů, musíme také počítat s důsledky, totiž že se tím náležitě omezil náš svět.

Teoretická ekonomie má jen dva možné „záchytné body“ v realitě. Tím prvním je předpokladový mechanismus, druhým empirické testování výsledku modelu. V ekonomii se však často stává nemilá věc. Model nemá ani realistické předpoklady a často se ani jeho výsledky neshodují s realitou, navíc stejná „fakta“ mohou být vysvětlena dvěma naprosto odlišnými a protichůdnými modely. Co tedy v tom případě zbývá z ekonomie? Pouze střed, úsměvná podmnožina matematiky a vysoké statistiky.<sup>962</sup> Jak si všimá Piero Mini, matematika má tendenci vytlačovat jakoukoli mentální konkurenci a být nezřízená, není-li hlídána. Krásně to ilustruje následující příběh: „Platon nám ukazuje, jak v sobě Glaukon, obyčejný muž urozeného původu, objevuje prostřednictvím rozmluvy se Sokratem vášnivou lásku k oné čistě a stále činnosti matematického myšlení, lásku, jež vyžaduje degradaci řady věcí, jichž si dříve cenil.“<sup>963</sup> Myslíme-li matematicky, mnoho věcí zmůžeme, ale k mnohým jiným aspektům našeho života nám bude zavřena brána, zakázán vstup, a to k těm věcem, kterým neporozumíme jen rozumem. Přemýšlet nad duší (či láskou) matematicky je jistě možné, ale může to přinést více škody než užitku. Budeme-li za skutečné považovat jen matematizovatelné, propadne se nám například svět emocí, ducha (a lásky) do jakési nižší ontologické kategorie.

A když už jsme u emocí, jak naznačuje výše zmíněný příklad s Glaukonem, matematika sama vzbuzuje emoce (intenzivní lásku k čistému a neměnnému matematickému uvažování) a lze ji, alespoň dle Platonova svědectví, milovat, a to dokonce vášnivě. (Lze ji i nenávidět, jak známo ze školních lavic.)

Pokud není matematika postavena na empirických základech, má tendenci svádět nás z cesty. Musíme si dávat pozor, aby abstrakce byla konfrontována s realitou. To bývá v teoretické ekonomii často téměř nemožné. Ekonomka Deirdre McCloskeyová ve své knize *The Secret Sins of Economics* upozorňuje mimo jiné na fakt, že velká část současné teoretické ekonomie

<sup>960</sup> Russell, *Mysticism and Logic*, 76.

<sup>961</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, odstavec 7.

<sup>962</sup> Viz také Mini, *Philosophy and Economics*, 8.

<sup>963</sup> Nussbaumová, *Křehkost dobra*, 66.

není nic víc než intelektuální hra s předpoklady. „Klasický výrok ekonomické ‚teorie‘ zní: ‚Pokud je informace symetrická, existuje ve hře rovnováha,‘ nebo také ‚pokud má člověk v následujícím smyslu, bla, bla, bla, racionální očekávání, pak tu existuje ekonomická rovnováha, na kterou nemá vládní politika vliv.‘ ... Dobrá, a teď si představte alternativní soubor předpokladů<sup>964</sup>... Není v tom nic hlubokého ani překvapujícího: pokud změníte předpoklady, změní se i závěry ... a hrajeme si znovu a znovu a znovu, dokud se milí ekonomové neunaví a neodejdou domů ... vyjádřila jsem obdiv k čisté matematice a Mozartovým koncertům. Dobře. Ale ekonomie by měla zkoumat svět, a ne zkoumat abstraktní uvažování.“<sup>965</sup>

## EKONOME-TRIKY

Mnoho ekonomů (a podstatná část laické veřejnosti) dnes zužuje ekonomii na ekonometrii.<sup>966</sup> Zdá se však, že ekonomické (a jiné) *modelové proroctví* funguje „dobře“, pokud se realita (náhodou, či shodou okolností?) chová podle modelů, tedy pokud se příliš neodchyluje od minulých pozorování, na kterých jsou modely postavené.

Přehnaná aplikace matematiky má alespoň v případě ekonometrie paradoxně tendenci zamlžovat realitu. Jak píše nositel Nobelovy ceny za ekonomii Wassily Leontief, „nekritický entuziasmus 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 sofistifikovaný statistický aparát s tak irelevantními výsledky ... většina z nich [ekonomických modelů] je jen bezmyšlenkovitě hromadně produkována bez jakékoli praktické aplikace“.<sup>967</sup> Podle významného česko-amerického ekonoma Jana Kmenty některé ekonometrické modely využívající časové řady dokonce „odsouvají ekonometrii dál od ekonomie. Je například těžko uvěřitelné, že jedině, co může člověk vyškolený v ekonomii říct o utváření HDP, je to, že je výsledkem vlivu časového trendu a náhodných (stochastických) výkyvů.“<sup>968</sup> David Hendry<sup>969</sup> tento přístup vtipně kritizuje zpracováním ana-

<sup>964</sup> Pole pro měnění předpokladů je navíc vskutku neomezené. Většinou stačí například přidat jakýkoliv jiný druh lidské motivace než čistý sebezájem nebo ty či ony důvody, proč někdo má či nemá všechny informace (nebo symetrické informace nebo nesymetrické informace nebo náhodné informace...).

<sup>965</sup> McCloskey, *The Secret Sins of Economics*, 43–44.

<sup>966</sup> V principu se ekonometrie snaží dostat veškerou nedeterministickou, náhodnou složku do rezidua.

<sup>967</sup> Leontief, „Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts“, 1, 3.

<sup>968</sup> Kmenta, „Review of *A Guide to Econometrics*, by Peter Kennedy“.

<sup>969</sup> Hendry, „Econometrics: Alchemy or Science?“.

lýzy vlivu dešťových srážek na inflaci ve Velké Británii. Vliv se ukázal jako *velmi významný*. Dokonce byl výsledek *významnější* než při pokusu inflaci vysvětlit pomocí množství peněz v oběhu. Humorné, že? Bohužel u ekonometrických analýz často dostaneme stejně hodnotné výsledky, ale u méně zřejmých absurdit. A jak potom máme zjistit, že jsou tyto výsledky intuitivně špatné, když naše intuice mlčí (anebo se ptáme špatnými otázkami)? Proto je matematika pouze důležitým nástrojem ekonoma. Ten však musí být vybavený širšími společenskovědními a historickými znalostmi. Jen tak může rozeznat takové absurdity od „více uvěřitelných“ kauzalit. Je to právě lidská bytost uvnitř nás samých, která nás odlišuje od počítačů.

Snad nejostřejší kritika ekonometrie přišla v roce 1980, kdy Jeffrey Sachs, Christopher Sims a Stephen Goldfeld napsali, že „lze jít ještě dále a prohlásit, že konvenční metody (makroekonometrického modelování) nebyly akademiky z řad makroekonomů pouze zpochybněny, ale přímo zdiskreditovány. Praxe užívání ekonometrických modelů k předpovědění možných důsledků jednotlivých politických rozhodnutí ... je obecně považována za neobhajitelnou, či dokonce za hlavní příčinu současných problémů.“<sup>970</sup>

## PRAVDA JE VĚTŠÍ NEŽ MATEMATIKA

Ale od ekonometrického exkurzu zpět k matematice. O matematice se často tvrdí, že je kompletní a neměnná, objektivní, neobsahuje žádné rozpory. Smrtící ránu této objektivní představě (tj. popsat celou realitu pouze pomocí několika obecně přijatelných axiomů a pravidel, jak s axiomy nakládat) zasadil v roce 1931 brněnský rodák Kurt Gödel. Matematicky dokázal (dvě věty o neúplnosti), že v žádné bezesporné teorii obsahující elementární aritmetiku nikdy nedokážeme všechna pravdivá tvrzení. Jednoduše řečeno, ne všechny matematické otázky lze spočítat, zodpovědět. Od té doby skálopevně víme, že existují oblasti, které jsou „pravdivé, ale nedokazatelné“. Dokonce i v matematice.

Jedním z přímých důsledků je i to, že nikdy nebudeme s to dokázat vše, o čem *intuitivně víme* (tedy jaksi *cítíme*), že je pravdivé, ačkoli to logicky nikdy neprokážeme. Naše mysl má zřejmě širší škálu možností, jak se dobrat (ne)pravdivosti vět než postupy zachytitelné formálně. Gödelův výsledek je jedinečný tím, že přišel jako blesk z čistého nebe – něco takového nikdo nečekal – a s důsledky jeho vět se matematici i filozofové vyrovnávají dodnes. Podle Gödela může být systém buď neúplný, nebo bezrozporný, buď bude bez logických rozporů, nebo nebude schopný popsat vše. Oboje není možné a my si musíme vybrat. I v čisté logice tedy platí, že musíme vnímat obojí –

<sup>970</sup> Sims, Goldfeld, Sachs, „Policy Analysis with Econometric Models“, 107.

i zde, v této výspě racionality – musíme respektovat souhru a kombinaci rozumu a intuice, citu pro pravdu.

O abstraktní (modelové, a tedy i matematické) nepostihnutelnosti skutečného světa hovoří i Kierkegaard: „Je možné vybudovat logický systém, vybudovat existenciální systém je nemožné.“<sup>971</sup>

## V DETERMINISMU A JEDNO-DUCHOSTI NENÍ KRÁSA

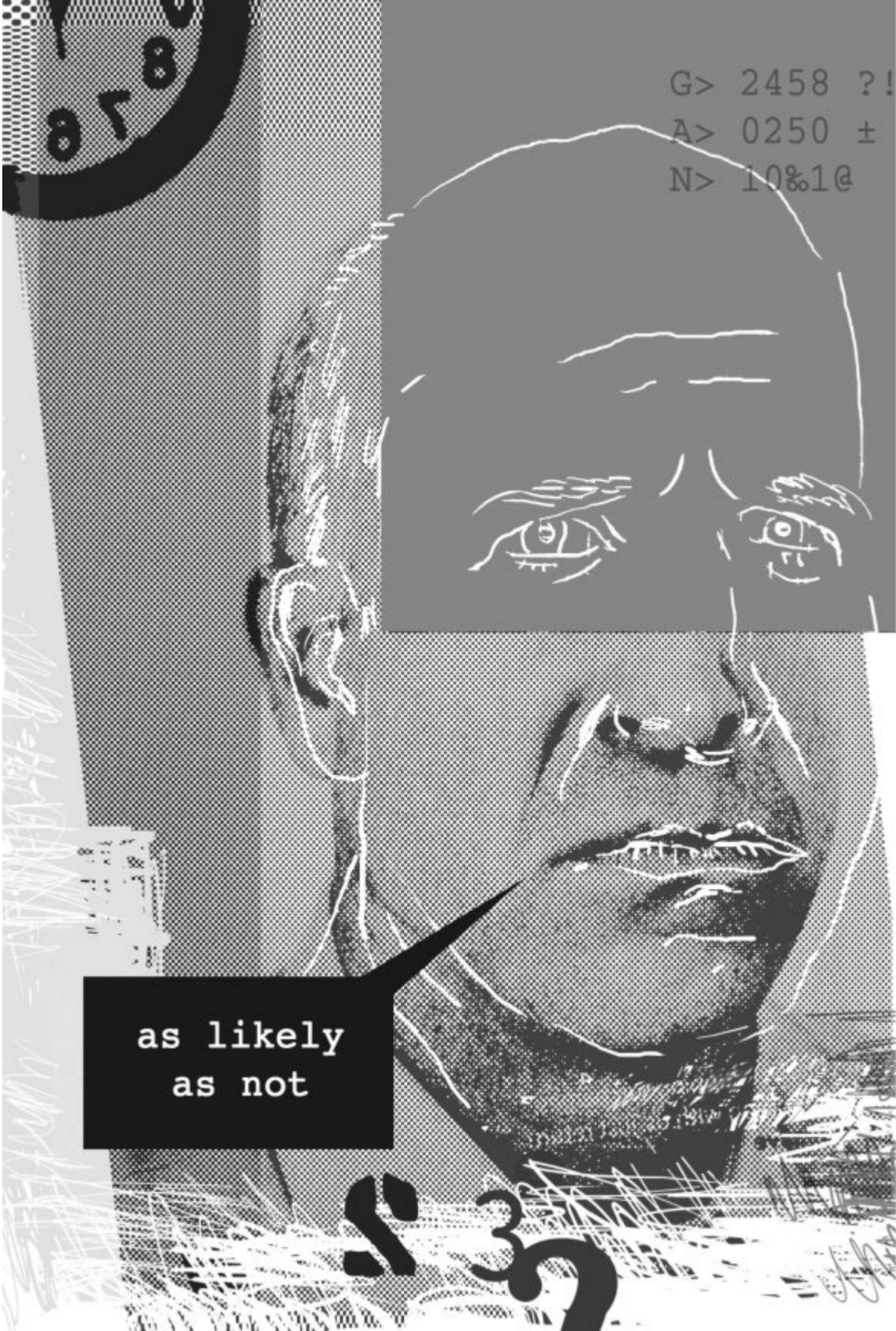
Devatenáctému století dominoval determinismus, tedy přesvědčení, že vývoj světa je dán jeho současnými a předchozími stavy. Pro determinismus je obtížné vyrovnat se s nahodilostmi, spíše si tyto projevy vysvětluje neznalostí příčin těchto jevů. Newtonovská fyzika je symbolem takového přístupu. Kvantová 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, můžeme popsat vývoj světa navěky, je typická pro velkou část moderní ekonomie.

Lidské chování je ovšem mnohdy špatně předvídatelné. Determinismus tedy do ekonomie patří jen omezeně a to je právě jeden ze zásadních rozdílů mezi ekonomii a newtonovskou fyzikou. Bohužel očekávání laické veřejnosti, živená mnohdy samotnými ekonomy, jsou odlišná. Se svými tlustými knihami, rovnicemi a derivacemi, Nobelovými cenami a tituly z prestižních univerzit musí být přece ekonom schopen říci, kdy skončí hospodářská krize a jaké prostředky – léky – použít, aby skončila co nejdříve. Jenže to je velký omyl. Ekonomie je stále jen obor společenský, nikoli, ač se tak občas tváří, přírodovědný či exaktní. Jen to, že používáme *spoustu matematiky*, z nás nedělá exaktní vědce (ostatně numerologové s matematikou pracují také).

Mimochodem, před více než půl stoletím – snad ve všeobecné euforii po právě ukončené druhé světové válce – přišel John Keynes s následujícím proctvím: „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.“<sup>972</sup> I přes neuvěřitelný růst bohatství se tento den zdá být stále na hony vzdálený. Z toho sice nelze vinit matematiku, jsem ale přesvědčen, že ekonomie, která – kvůli přehnané pozornosti zaměřené *pouze* na matematiku – často opomíjí širší společenskovědní přístup ke společnosti (neboť společnost *není jen ekonomikou*), a předstírá, že zcela rozumí ekonomice i celému společenskému kontextu, ekonomie, která předstírá, že dokáže předpovídat budoucnost ... tomuto pojetí je třeba dávat vinu.

<sup>971</sup> Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 99.

<sup>972</sup> Keynes, *First Annual Report of the Arts Council (1945–1946)*.



0780

G> 2458 ?!  
A> 0250 ±  
N> 10%1@

as likely  
as not

53

*Rozumný člověk se přizpůsobí světu kolem sebe, nerozumný člověk se neustále pokouší přizpůsobit okolní svět sobě. Všechn pokrok tedy závisí na lidech nerozumných.*

GEORGE BERNARD SHAW<sup>973</sup>

---

<sup>973</sup> Shaw, *Man and Superman*, 189.

## 14

# Mistři pravdy: věda, mýty a víra<sup>974</sup>

Co je to pravda? A z čeho je uhnětena, jakým smyslem ji nazýváme, jaká je její podstata? Má pravda více společného s vědeckým bádáním, nebo je spíše poetickou záležitostí? Slovy Léviho-Strausse: „Ve smyslu absolutním věda nechce a ani nemůže tvrdit, že má ‚pravdu‘, a to je bezesporu nejdůležitějším principem vědeckého poznání. Věda není a nechce být definitivní. Je to pokusný systém pouhých ‚fungujících hypotéz‘.“<sup>975</sup>

S pravdou je totiž potíž. Dnešní ekonomie používá k jejímu poznání především analytické prostředky. Pravda ale není vždy analytická. Obklopuje nás spousta tajemství, která se snažíme pochopit, ale náš analytický aparát nám to neumožňuje. I z tohoto důvodu musíme slevit z naší touhy poznat *celou* pravdu pomocí vědecko-analytického aparátu. To by nás mělo vést k mnohem větší skromnosti, než jakou jsme jako vědci či ekonomové vykazovali. Díky obdivuhodnému matematickému aparátu, který byl vybudován za poslední století, bylo možné přepsat velkou část ekonomie z čistě slovního jazyka do jazyka matematického. Ekonomie se tak stala mnohem koherentnější a – svým způsobem – přesnější. Jenže matematika je pouhý jazyk. Jazyk, kterým nelze říci zdaleka vše. A pak je tu ještě jedna, mnohem důležitější věc: začneme-li mluvit jiným jazykem, měli bychom si snad začít klást i jiné otázky? Měla by se snad naše pozornost začít ubírat jiným směrem jen proto, že jsme se naučili vyjadřovat jinak než dřív?

Ekonomie hlavního proudu v posledních letech zcela opustila původní témata spojená s filozofií a morálkou, a naopak se skoro ztratila v hájemství analyticko-technického aparátu. Jen proto, že jsme začali užívat jiný jazyk, změnili jsme (nebo přinejmenším výrazně posunuli) směr, kterým se ekonomie ubírá. Ekonomie prostě upřednostnila naše matematické cítění na úkor toho nematematicko-humanitního. Samotná pozitivní a deskriptivní ekono-

<sup>974</sup> Spoluauctorem této kapitoly je Martin Pospíšil, který se také podílel na přípravě prvního českého vydání i anglické verze pro Oxford University Press.

<sup>975</sup> Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, 16.

mie – pokud bude ponechána jen sama sobě – může být nebezpečná a ničivá. Nutí člověka odpoutat se od důležitých faktů, svých vlastních názorů, dobra a zla a nutí nás nadměrně uvažovat o nedůležitých či dokonce neexistujících hodnotách; co je ale nejhorší, opomíná ty podstatné součásti života, jež se samy tak snadno nepropůjčí k (pouhému) matematickému zkoumání.

## MOD(E)LY JSME MY

*Nevidíme věci takové, jaké jsou  
Vidíme věci takové, jací jsme my.*

Talmud<sup>976</sup>

Zavedením jisté abstrakce (např. gravitace), která se stane obecně přijímanou, se mění i náš svět. Přesvědčivým zavedením abstraktu začne být svět vnímán skrze toto prizma. Filozof matematiky Kolman dochází k závěru, že „jako racionální, sebevědomé bytosti nejsme jen produkty, ale také spoluvůrci skutečnosti. Vědci, včetně matematiků, na tuto podmíněnost svých tvrzení systematicky zapomínají.“<sup>977</sup> Vědecká teorie, modelové vysvětlování světa, se stává nedílnou součástí „reality“ samotné. Každá teorie je vlastně ideologií (a termín ideologie zde užívám bez jakýchkoliv negativních konotací). Jinými slovy, každý interpretační rámec vytváří ideologii (která tedy přirozeně nemusí být politická). A nejúspěšnějšími ideologiemi jsou takové, které si ani neuvědomujeme, o jejichž existenci ani nevíme, a tím pádem nás už vůbec ani nenapadne o nich pochybovat. Na bojišti názorů se tak vítězem stává ten názor či ideologie, který je tak hluboce zakořeněn, že se zdá, jako by tu byl „od nepaměti“.

V tomto smyslu jsme dokonavateli stvoření, podobně jako v knize Genesis, když byl Adamovi dán úkol pojmenovat zvířata, a tím de facto uspořádat svět do řádných (aristotelovských) kategorií. Svět bez interpretačního rámce, kterému věříme (musíme se na něm tedy spolupodílet), totiž nejsme schopni ani vnímat. Abychom použili Wittgensteinův příměr, i pozorující oko zůstává součástí světa, ač sebe samo nevidí. V našem významu je toto oko oním interpretačním rámcem, skrze který vidíme svět. Jak říká David Hume: „Právě na matematice je vidět, že ve světě ani jazyce neexistují jakákoli předem daná, bezprostřední či přirozená fakta, totiž nestanovíme-li nejprve teorii, nad níž je můžeme objevovat, což znamená mimo jiné to, že všechno mohlo být také jinak.“<sup>978</sup> Fakta a „objektivní realita“ jsou *fuzzy*, tedy

<sup>976</sup> Kofman, *Vědomý business*, 123.

<sup>977</sup> Kolman, *Filozofie čísla*, 592. Citát pokračuje: „... a vydávají často za prokázaná fakta různá meta-tvrzení týkající se zděděné, a proto apriorní struktury.“

<sup>978</sup> *Ibid.*

poněkud rozostřené, nejednoznačné, a nabízejí se k různým interpretacím. A tak se snadno stane, že ekonomové hledící na stejná data a stejné statistiky vyvodí zcela odlišné závěry.

Stávající rámec pak budeme používat (i s vědomím jeho nedostatků) až do té doby, než se podaří koherentně zkonstruovat rámec nový, vytvořit takzvané „nový svět“ (jeho novou interpretaci). Tak například: po několika stáletí 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 (po jistý čas) dostačující. Hegelovými slovy: „Pro toho, kdo se dívá na svět skrze síto racionality, se realita bude racionálně tvářit.“<sup>979</sup>

Stejně zákonitosti platí i v ekonomii. Předpoklady či hypotézy (zde musíme podotknout, že drtivá většina našich vstupních předpokladů zůstane nevyřčená) jsou *de facto* jen způsoby myšlení nebo nazírání na svět. 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, člověk nebo fenomén fungují tak, jak fungují), vždy zůstane pouze konstruktem, úhlem pohledu, názorem. Každá teorie je tedy více či méně užitečná fikce, nebo, chcete-li, příběh, mýtus. A nevíme, zda je tento mýtus pravdivý (naše předpoklady nejsou reálné), přesto však věříme, že nám tato teorie řekne něco *pravdivého* o světě kolem nás.

Model je obrazem něčeho, podobenstvím (model hradu, počítačový model vodní hladiny, model velkého třesku apod.). Nebo jde snad o modely ve smyslu modelů (modelek) v umění či módě? Jinak řečeno, které modely užíváme k zobrazování reality? Přetváříme ekonomii podle našich modelů, nebo utváříme modely podle skutečnosti? Rozdíl je patrný na první pohled: skutečný hrad, vodní hladina, a/nebo celý fyzický svět nejsou ovlivňovány fyzikálními modely. Skutečná ekonomika ale je ovlivněna ekonomickou vědou. Tak například ekonomické teorie ovlivňují očekávání jedince a stejně tak i jeho chování. To je další z důvodů, proč je tak důležitý výběr určité ekonomické teorie.

<sup>979</sup> Citováno dle Mini, *Philosophy and Economics*, 40.

## VYBER SI SVOU VÍRU

Modely *an sich* (samy o sobě) nejsou s to nás přesvědčit; téměř každý světónázor disponuje svou vlastní legií dostatečně funkčních modelů. Výběr ekonomického modelu tedy záleží na apriorním světónázorovém vybavení jedince. To je dáno již tím, že paradigmat, východiska, axiomy daného modelu se *nedokazují*, ale jedinec si *volí* takový model, který nejlépe odpovídá jeho *světovíře*, a to jak v předpokladech, tak v závěrech. Naše 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, jakéhosi rýmu se světónázorem, jak v něj věříme nebo (častěji) chceme věřit (což je podstatný rozdíl). I pozitivní (tedy deskriptivní) modely jsou v základech normativní. Ekonomie je v tomto smyslu také vírou – v axiomy, které se nedokazují, kterým musíme věřit. V extrémním pojetí se i ekonomie stává náboženstvím nebo jeho doplňkem.<sup>980</sup>

S modelem 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, své omezení, za které se již nesmí jít, neboť bez něho se stává nebezpečnou. Každé abstraktum, dotažené do konce, se stává absurdním. Teoretická ekonomie je soubor příběhů, pokročilých pohádek pro dospělé vyprávěných dospělými lidmi vědeckým (dospělým) způsobem. Ano, vědecké vypravování se sice v jistých ohledech od pohádek a mýtů liší (práce s upravovanými fakty), ale mnoho rysů mají společných (nutnost zapojení imaginace, dynamika příběhu, *pravdě-podobnost* v jisté úrovni abstrakce atd.). Víme, že v obou je ukryta jakási pravda,<sup>981</sup> ale přesto jsou stále jen fikcí.

Příběh o Newtonově gravitaci ustoupil příběhu o teorii relativity.<sup>982</sup> To samé se děje se školami v ekonomii. Kdo ví, jak se posune uvažování ekonomů v budoucnu? Ekonom by měl k realitě přistupovat pokorně. Tato pokora stojí v přímém rozporu se snahou vysvětlit veškeré lidské chování *jedním* principem, o což se moderní ekonomie mnohdy snaží. Ekonomické

<sup>980</sup> Jako příklady jsme si uvedli zbožštění hospodářského růstu a vědeckého pokroku, víru ve svobodu člověka či božské schopnosti mytické neviditelné ruky trhu.

<sup>981</sup> Patočka uzavírá svou rozpravu o mytologických božstvech otázkou: „Není tento pohled v podstatě pravdivý? Není zde lidský život uchopen ve své podstatě?“ (Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 270.)

<sup>982</sup> „Planck a Einstein stáli u zrodu nové fyziky ... Jakmile došlo ke změně objektů fyzického světa, zmizely biliárové koule. Na jejich místo se dostala kvanta – změnilo se univerzum matematických objektů ... měli bychom věnovat pozornost proměně rysů matematického prostředí, neboť právě na tomto pozadí možná budeme schopni pochopit změny, díky kterým se z ekonomie v průběhu prvních dvou třetin dvacátého století stala matematická disciplína.“ Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 11.

modely visí v abstraktním světě, který nebere v potaz rozdílný kontext (kulturní, společenský, historický nebo náboženský). Kontext, o kterém mluvíme, v ekonomii často zcela chybí. Lze ale studovat lidské chování, aniž bychom tomuto kontextu porozuměli? Přitom je to právě onen *kontext*, co obklopuje danou pravdivou či nepravdivou větu a dává jí vůbec *možnost* být pravdivá nebo falešná.<sup>983</sup>

## CHRÁM Z LEŠENÍ

Pokud tak často hovoříme o fyzice, ve které ekonomie mnohdy vidí svůj vzor, bude namístě si povšimnout zásadních metodologických rozdílů mezi oběma naukami. Fyzika používá zcela jinou předpokladovou logiku: předpoklady staví jako lešení, které pomáhá stavbu konstruovat, a poté, co se pomocí těchto umělých vodítek a pomůcek chrám vystaví, lešení strhne. Například měření času volného pádu pouze podle výšky pádu, nikoli podle hmotnosti či tvaru padajícího předmětu (pírko versus kámen), bylo geniálním krokem směrem k abstrakci, jež mnohé zjednodušila. 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 trošku odhlédnout od reality a při skutečné aplikaci tohoto modelu na realitu musíme zase naopak odhlédnout od modelu (konec fikce, musíme vnímat mimomodelový kontext). Musíme strhnout lešení, abychom zjistili, co pod ním zůstalo.

V ekonomii se však předpoklady strhnout nedají, a to ani *ex post* – rozbořila by se totiž celá stavba. Budujeme tak chrám z lešení, který zůstává uvnitř *de facto* dutý. Co by se stalo s hlavním proudem teoretické ekonomie, kdyby byl modelový předpoklad o *homo oeconomicus* opuštěn? Pokud strheme naše předpokladové lešení, celý náš chrám se ihned rozpadá – nebo se ukáže, že naše velkolepá katedrála nikdy ani neexistovala, že se jednalo jen o katedrálu z lešení, tak jako v příběhu o císařových nových šatech. Lešení není stavbou. O lešení (tedy jakémsi nástroji, který nám může umožnit dostat se do jinak těžko přístupných konstrukčních míst) hovoří i Witt-

<sup>983</sup> Řeknu-li o ženě básnický, že „je jako květina“, je to z vědeckého a technického hlediska lež. Ve skutečnosti mají žena a květina pramálo společného ... v ženě neprobíhá fotosyntéza, květina nečte knihy a neobléká se. Míníme tím zřejmě, že je křehká. Čím to však je, že všichni rozumíme tomu, co se tímto míní? Ukazuje se, že pravda ani tak není ve výroku samotném – „je jako květina“ – ale v jeho kontextu, okolí, tedy v tom, co se tím rozumí. Podobně bychom tak mohli říci, že vědecká pravda není v samotné rovnici nebo větě, ale právě v kontextu, v předpokladové, axiomatické a paradigmatické logice, výstavbě daného modelu a v tom všem, co nemá (nesmí!) obsahovat, jinými slovy vše, co se zanedbává (tření vzduchu). Vědecká pravda či vzoreček dávají smysl jen v rámci přesně stanoveného modelového (nikoli reálného) kontextu. A ten často přehlízíme.

genstein: „Věta konstruuje svět pomocí logického lešení, a proto lze na větě vidět i to, jak se má vše logické, když je pravdivá. Z nepravdivé věty lze dělat závěry.“<sup>984</sup> Jedná se jen o lešení, nikoli tedy o samotnou stavbu. Záleží pouze na tom, jak toto lešení použijeme. Samo o sobě je bezvýznamné. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, Alfred Marshall, jeden z otců moderní ekonomie, požadoval, aby matematika (lešení ekonomie) byla spálena, jen co je práce s ní hotova.

V ekonomii se však často stává nemilá věc. Model nemá realistické předpoklady a výsledky nejsou testovatelné, natož popperovsky falzifikovatelné<sup>985</sup> (například model *homo oeconomicus*). Co tedy v tom případě zbývá z ekonomie? Tento efekt lze často spatřit na modelech, jejichž závěry se de facto shodují s předpoklady (jak jinak...). Předpoklady a axiomy volíme podle toho, k jakému výsledku chceme dojít.

## MIMO METODOLOGII – K MYSTERIU INSPIRACE

Chceme-li však utvořit paradigma nové, je nutné, jako to učinil Einstein, oprostít se od konstruktů starého. K novému metodickému přístupu je ovšem třeba více než jen správná 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.<sup>986</sup> Neexistuje metoda na vynalézání nového. Metoda (a s ní i celý vědecký diskurz) představuje jen *sekundární proces* poznávání.

Prvotní zlomové objevy v poznání přicházejí na svět právě díky tomu, že odmítají, boří a porušují staré metody. A to se děje pomocí inspirace. Ta se odehrává v hájemství múzy, snů, umění či zjevení (jako se to přihodilo faraonovi nebo Descartesovi v jejich snech). Jinými slovy v oblasti emotivní, nikoliv racionální. Ne nadarmo se říká, že nás myšlenka *napadla* (ve smyslu napadl mě, zaútočil na mne pes). Když na nás myšlenka padá, když nás napadá, „rozsvítí“ se nám. „Neříkáme, že jsme vytvořili myšlenku, nýbrž dostali jsme nápad,“ píše Heffernanová<sup>987</sup> a pokračuje vtipným postřehem, popisujícím zkušenosti mnoha vědců, k nimž inspirace přichází ve formě *tří B: Bus, Bath a Bed* (tedy autobus, vana a postel).<sup>988</sup> Až v *sekundárním*

<sup>984</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003.

<sup>985</sup> Falzifikovatelnost spočívá v otázce: Co by se muselo hypoteticky stát, aby daný model (*homo oeconomicus*) byl neplatný? Jaké myslitelné chování by falzifikovalo danou hypotézu? A pokud je takové chování myslitelné, je též pozorovatelné?

<sup>986</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54.

<sup>987</sup> Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů*, 71.

<sup>988</sup> *Ibid.*, 73.

procesu nastane ověření dané ideje rozumem. Pokud novou myšlenku neumíme zasadit do kontextu jiných myšlenek (rozuměj s ostatním systémem poznání), je zamítnuta buď samotným autorem ideje, nebo jejími kritiky. *Ob-jevit* znamená tedy totéž jako zasadit jevení do souladu s jinými jevy. Daný nový postřeh je třeba *ob-klopit* v rámci kontextu jevů jiných, dříve poznáných.<sup>989</sup> „Tvzení musí použít staré výroky, aby mohlo komunikovat nový smysl,“ řečeno Wittgensteinovými slovy.<sup>990</sup>

I na proces objevování lze pohlížet z perspektivy „tvrzení“ emocí ve sféře rozumu. Počáteční záchvěv nové teorie je silou, jež posouvá nejen ekonomickou teorii kupředu, a teprve po novém objevu nastává tvrzení v metodu (kterou velice často provádějí až následovníci daného myslitele). Je tedy možno říci, že nás nové myšlenky napadají neustále – ale my je zamítáme, protože je nepovažujeme za rozumné. Sémě (inspirace) padá na neúrodnou (kontextuální) půdu. Jinými slovy, to, že je čas relativní, možná napadalo mnoho z nás při mnoha příležitostech, ale jen Einstein byl schopen tuto „hloupost“ (každému jinému, kdo uvažoval v newtonovském rámci, tedy skoro všem, se jako hloupost musela jevit) zasadit do konstruktů, který byl schopen navázat na ten starý.

Kdybychom měli použít podobenství se všemi jeho omezeními, pak bychom mohli emotivní inspiraci přirovnat k jakémusi motoru automobilu, zatímco rozum by zde hrál roli ostatních mechanismů – brzdy (která krotí energii motoru), karoserie (která drží vše pohromadě) či podvozku (který umožňuje samotný pohyb vybraným směrem, protože motor *sám o sobě* se hýbat kupředu nemůže). Emotivní inspirace a rozum, tyto dva póly měkkého a ztvrdlého (nového a zasazeného) prožitku, žijí v symbióze, stejně jako žádný funkční automobil nemůže existovat bez souhry všech svých součástí. Motor sám nás nikam nedoveze, stejně tak ani karoserie bez motoru. K tomu, abychom byli ochotni rozjet automobil, musíme důvěřovat tomu, že ovládáme *i brzdy*. Jedna ruka netleská. Rozum musí být doplňován (oživován) inspirací, stejně jako inspirace musí být korigována (držena při zemi, brzděna) rozumem. Jak říká Evans: „Vědění se rozvíjí nalézáním nových konceptů. Jak ale poznat, který koncept je podstatný? ... Je to genialita představitosti, na niž závisí sláva vědy.“<sup>991</sup> A jak píše Wittgenstein v úvodu svého *Traktátu*: „Této knize bude asi rozumět jen ten, kdo už myšlenky, jež jsou v ní vyjádřeny – nebo myšlenky podobné – sám promýšlel.“<sup>992</sup>

<sup>989</sup> Srovnej Neubauer, *Respondeo Dicendum*.

<sup>990</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.03.

<sup>991</sup> Weintraub, *How Economics Become a Mathematical Science*, 75.

<sup>992</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

K železné logice je potřeba měkkého mysteria inspirace (o kterém hovoří Russell)<sup>993</sup>. K ukotvení a komunikování inspirace však zpětně potřebujeme metodu. Musíme inspiraci takřkajíc *sedlat* metodou, neumíme ji metodou *vyvolat*. Svázání dalšího výzkumu počáteční inspirace rigidní metodologií může (a má) nastat až sekundárně – je to jen součást vědy, nikoli její celek. Nový systém, nová inspirace, si ovšem tvoří pravidla vždy nanovo a nepredikovatelně sám. Žádná *apriorní metodologie* vědeckého zkoumání neexistuje. Vznikne-li, bude jen destruktivní. Neexistuje vědecký přístup k vědě.

## PROROCI MODERNÍHO VĚKU

*Účelem každé vědy je tvořit předpovědi.*

Auguste Comte<sup>994</sup>

*Kdyby bylo možné vypočítat budoucí podobu trhu, budoucnost by přestala být nejistá. Neexistovala by ani podnikatelská ztráta, ani zisk. Dovednosti, které lidé od ekonomů očekávají, přesahují schopnosti jakéhokoli smrtelníka.*

Ludwig von Mises<sup>995</sup>

Kdybychom hledali proroky 21. století, museli bychom se rozhlížet mezi ekonomy. Jsou to právě oni, kdo dnes nejčastěji předpovídá budoucnost, a plní tak roli, jakou v antickém světě sehrávaly věštírny (orákula). Potíž je, že jim predikce příliš nevycházejí a opravdu důležité věci předpovědět nedokážou. Lidé to tuší, ale přesto jim věří. Proč vlastně ekonomové tak se-lhávají? A může se to někdy změnit?

Ve starém Řecku byla po dlouhou dobu pravda doménou básníků. Homérovy eposy *Ilias* a *Odysea* byly jednou z mnoha možných odpovědí na otázky typu Jaký je člověk? Jací jsou bohové? Odkud pocházejí naše zákony? Chování postav v oněch příbězích a básníková interpretace jejich činů z velké části určovaly všeobecný názor na charakter člověka i bohů. S příchodem Thalety se pravda stala z velké části doménou filozofů a po Aristotelovi i vědců, nicméně báseň a příběh si udržely alespoň nějakou roli ve výkladu světa. Dnes se ovšem zdá, že se pojmy jako *nevědeckost*, *subjektivita* či *příběh* staly bezmála nadávkami, kterými velmi rychle odepisujeme velkou část možných popisů reality. Ekonomové mezi těmito popisy zaujímají výsadní postavení. Proč?

<sup>993</sup> „Je běžné mluvit o opozici mezi instinktem a rozumem ... Ale v podstatě je tato opozice převážně iluzorní. Instinkt, intuice či vhléd jako první vedou k přesvědčení, které následně rozum potvrdí či vyvrátí ... Rozum je silou harmonizující, řídící, spíše než tvořivou. Dokonce i v maximálně logické oblasti je to instinkt, který jako první nalezne nová východiska.“ Russell, *Mysticism and Logic*, 30.

<sup>994</sup> Comte, *Cours de philosophie positive*, 28.

<sup>995</sup> Mises, *Lidské jednání*, 781.

Poslední hospodářská krize ukázala, že ekonomové předpovídat budoucnost prostě neumějí. Nedokázali jsme odhadnout příchod krize ani její rozsah. Přestože taková selhání jsou u ekonomů relativně častá, jsou k predikcím nuceni nebo se o ně sami vehementně snaží – na rozdíl od jiných společenských věd. Sociologové, politologové, právníci, psychologové či filozofové se do předvídaní budoucnosti moc nehrnou, nanejvýše nabízejí jakési vize. Proč není podobně zdrženlivá také ekonomie? Proč ony na desetinu procenta (ne)přesné odhady HDP, inflace, nezaměstnanosti a cen bytů? Kromě toho, že po takových předpovědích prostě existuje poptávka, se nabízí i jiné vysvětlení: ekonomie opět vykazuje zřetelnou snahu přiblížit se co nejvíce fyzice, tedy exaktní vědě o mrtvých objektech, která má k předvídaní budoucnosti snad nejbliže.

Přestože chceme vysvětlovat budoucnost, nejsme mnohdy ani s to vysvětlit minulost. Filozof Karl Popper kdysi napsal knihu *Lesk a bída historicismu*, v níž dochází k závěru, že vysvětlovat příčiny minulých událostí je prakticky nemožné. Respektive: je o nich možné podat skoro libovolně velký počet „vysvětlení“. Pro ilustraci netřeba chodit daleko: ekonomové se kupříkladu dodnes pořádně neshodnou, co přesně zapříčinilo velkou hospodářskou krizi v roce 1929. A neshodnou se dokonce ani na tom, co ji pak ukončilo. Stejně tak nejsme schopni určit, co přesně způsobilo krizi aktuální, přestože jsme ji zažili na vlastní kůži.

## PRO-GNOSTIKA A SEBEVYLUČUJÍCÍ PROROCTVÍ

První velká – a docela samozřejmá – potíž spočívá v tom, že lze jen těžko předvídat nepředvídatelné. Už z povahy věci samé: pokud by budoucnost bylo možné předvídat, nebyla by prostě nepředvídatelná. Pozorní pozorovatelé událostí (lhostejno, zda fyzici, či ekonomové) dokážou odhalit trend a prodloužit jej. Nedokážeme ale předvídat dění. Dokážeme říci, co se má stát v modelovém případě, ale svět modelový není.

Na předvídaní budoucnosti máme i kouzelné zaklínadlo, říkáme totiž pokaždé *ceteris paribus*<sup>996</sup>. Tedy „za předpokladu, že se nic jiného nemění“. Kromě toho, že to zní jako abrakadabra, musíme totiž přiznat, že skutečnost bývá *ceteris non paribus*. Tak se třeba stane, že statisíce ekonomů sledují úplně špatné veličiny, a té hrstce z nich, kteří upozorňují na veličiny relevantní, nikdo moc nevěří.

Každý skutečný prorok s sebou navíc nese vlastní prorokovo prokletí. Jen si vzpomeňme na prokletí biblického proroka Jonáše, který nechtěl proroko-

<sup>996</sup> Latinská fráze „ostatní stejné“, která označuje zjednodušující předpoklad, kdy ekonom zkoumá proměny jediného parametru, ostatní zařazuje a sleduje dopady. Tak například platí, že nižší cena *ceteris paribus* zvýší poptávané množství.

vat, a tak ho na moři spolkla velká ryba. Po několika dnech jej vyplivla na březích Ninive, města, kterému měl předpovědět zkázu. Jonáš tedy nerad městu prorokoval temnou budoucnost. Jenže pozor, lidé si jeho varování vzali k srdci (kdo by to čekal?) a učinili pokání. Závěr příběhu měl tady šťastný konec pro všechny, jen ne pro Jonáše: nic se totiž nestalo! *Právě proto*, že byla Jonášova zpráva důvěryhodná, si lidé varování vzali k srdci a proroctví se nevyplnilo, město zničeno nebylo. A Jonáš se pak cítil jako král bláznů.

Pointa příběhu je jasná: většinu opravdu dobrých proroků nedoceníme. Proč, to krásně vysvětluje Nasim Taleb v knize *Černá labuť*: kdyby byl někdo v roce 2001 tak dobrým analytikem mezinárodních vztahů a expertem na terorismus, že by odhalil, jaký typ útoku se chystá na Spojené státy, a kdyby navíc dokázal vymyslet účinnou preventivní obranu a dokázal o všem přesvědčit své nadřízené, co by se stalo? Nic, protože by jeho informace naplnění předpovědi zabránily. A milý (pravý) prorok by upadl v lepším případě v zapomnění. V horším by vešel do dějin jako válečný štváček, malíř čertů na zeď a nejzbytečnější regulátor všech dob. Vždyť kvůli němu bychom se dlouhá léta museli zouvat na letištích a procházet krajně ponižujícími bezpečnostními kontrolami...

Je to jakýsi princip „sebevyklučujícího proroctví“: je-li proroctví „pravdivé“, často se vůbec nenaplní. Jsme-li schopni anticipovat problémy, nemusí vůbec nastat. Jde o přesný opak známého principu ze společenských věd, kterému říkáme sebenaplnující proroctví. Problém ovšem je, že nikdy nevíme, který princip převládne. Někdy s sebou varování přinese právě to, před čím varuje, a někdy k jeho naplnění naopak nedojde. Pokud začne někdo důvěryhodný v normálních časech křičet „krize, krize!“, může vyvolat psychologický lavinový efekt, a tím krizi způsobit. Nebo naopak krizi předejde tím, že na ni upozorní a lidé změní své chování. Zřídka ale dokážeme předem poznat, se kterým případem máme tu čest.

Když už jsme u proroků: budoucnost dost pravděpodobně nezná ani Bůh, respektive dodnes se o to teologové přou. Nejpravděpodobnějším se zdá být závěr Alfreda Whiteheada, jednoho z nejvýznamnějších filozofů a teologů (a také matematiků) minulého století, podle kterého je budoucnost prostě radikálně otevřená, a to i pro Boha. Pokud by Bůh věděl, že Eva s Adamem okusí zakázané ovoce, proč by se na ně hněval? Proroctví Starého zákona nebyla žádným deterministickým pohledem do budoucnosti. Byla spíše varováním a strategickou změnou možného vývoje, především takového, který vyžadoval určitou reakci. Pokud byla reakce správná, k naplnění předpovědi vůbec nedošlo. V případě budoucnosti tedy nemůžeme být ani opti-mystičtí či pesi-mystičtí, můžeme být pouze mystičtí.

## LESK A BÍDA FUTURISMU

Kdybychom ale opravdu mohli, chtěli bychom budoucnost vůbec znát? Milovali byste někoho, kdybyste věděli, že se s ní či s ním budete za několik let nenávidět, a viděli tuto událost jako na dlani? A nevděčíme nejistotě za mnoho z našich povolání? Vybavuje se mi krásná scéna ze *Stopařova průvodce galaxií*: filozofové vyrazili do stávký, protože geniální počítač měl brzy jednoznačně vyřešit problém „vesmíru, života a tak vůbec“ a myslitelé se začali bát o své zaměstnání.<sup>997</sup>

Podobně je tomu s nejistotou. Existovaly by burzy, kdyby se předem vědělo, jaký bude vývoj cen? Anebo jiný příklad: kolikpak asi peněz (kolik miliard dolarů?) bylo investováno do výzkumu budoucího vývoje ceny ropy? Kdo na to kápne, toho bohatství nemine. Přesto se to povede „trefit“ jen náhodou.

Chápu, že si každý přeje vědět, který kůň v dostizích vyhraje. Ale kdyby to bylo známo, mohli bychom dostihová závodiště rovnou zavřít. Na nejistotou budoucnost sice často nadáváme, ale právě díky ní prožíváme mnoho krásného.

Jak vidno, s poznáváním budoucnosti to není slavné. Nebylo by lepší nechat budoucnost budoucností a soustředit se na „tady a teď“? Nebylo. Myšlenky na budoucnost jsou totiž *conditio sine qua non* lidského života. Bez budoucnosti život nedává smysl. Bez budoucnosti nedává smysl ani přítomnost. Jak píše jeden z největších českých filozofů Ladislav Hejránek: „Pohled dopředu, do nejbližší i do vzdálenější budoucnosti, je nezbytný pro samo pravdivé vidění současnosti, jejíž pravý smysl se vyjeví teprve v kontextech, jež přicházejí a přijdou.“<sup>998</sup> Chceme-li znát přítomnost, vrací se nám potřeba pohledu jak do minulosti, tak do budoucnosti. Přítomnost by sama o sobě nedávala žádný smysl.

Čelíme radikálně otevřené budoucnosti a snažíme se s tímhle údělem nějak vypořádat. Věrozhvěstové neustálého růstu i proroci ekonomického aragedonu přitom mají k dispozici stejná statistická čísla. Jen z nich podle svého založení vyvozují buď naději, nebo pravý opak.

<sup>997</sup> Adams, *Stopařův průvodce galaxií*, kapitola 25.

<sup>998</sup> Hejránek, „Básník a slovo“, 57.

## TEORIE SÍTĚ A SMÍR ROZUMU S CITY

*Rozpor mezi rozumem a citem v praxi téměř neexistuje.*<sup>999</sup>

Jana Heffernanová

Vždy mne fascinovalo, jak některé mentální procesy připisujeme emocím a některé racionalitě. Nevychází však obojí ze stejného principu, ač se jeví jako fenomény protikladné? Existuje způsob, jak přemostit (možná zdánlivou) 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?

Prvním krokem naší závěrečné meditace (držme se Descartesovy terminologie) je opustit jasný dualistický předěl mezi racionálním a emotivním. Opustíme Humeův diskurz, zda je „rozum otrokem emocí“, či naopak. Opustíme však rovněž konstrukt *homo oeconomicus*, jehož neustálá maximalizace užitku bez ustání vede též k neustálé racionální optimalizaci. Vraťme se k *homo sapiens*.

Může existovat systém, ve kterém nestojí rozum *proti* vjemům, citům a emocím – tedy jednotný systém, kontinuum, které se navzájem potřebuje a doplňuje? Ve skutečnosti totiž neexistuje nic jako čistý vjem bez rozumového rámce a abstrakce, stejně tak jako neexistuje racionální konstrukt bez vjemových podnětů. Vše tvoří jen části jediného, racionálně-citového kontinua. Jediný rozdíl mezi racionální (nebo racionálnější) částí tohoto kontinua a jejím vjemovým protějškem je míra potvrzené rekurzivnosti, tedy jakési empirické či obecně společenské potvrzení daného vjemu. Nové, originální a netriviálně zařaditelné vjemy se nám tak jeví jako „měkké“ emoce, kdežto opakovaně (společensky) potvrzené emoce se nám jeví jako racionální konstrukty. Co když „rozum“ je jen „ztvrdlá“ opakovaná emoce a emoce je jen „měkká“ či „mladá“ racionální úvaha? Mezi těmito extrémy leží celá škála přechodových, racionálně-emočních vjemů, které jsou „tvrdnoucí“ a „stárnoucí“, tedy nelze vůbec ani zdánlivě přesně určit, zda se jedná o vjem či reakci emotivní, nebo racionální. O emotivním jako o nestálém můžeme pochybovat a též se špatně komunikuje, protože pro novost vjemu je extrémně subjektivní – a pro mnohé mladé vjemy jistě nemáme ani slova.

Až časem se daná zkušenost „objektivizuje“ (pokud je opakovaně vnímána více lidmi) a stává se součástí něčeho, co považujeme za stálé a objektivní. V raných dobách kultury, kdy bylo celospolečensky uznávaných rekurzivních, a tedy tvrdých emocí málo, nebyl tento rozpor tak výrazný jako dnes, kdy lidstvo postoupilo daleko v sebeutvrzování určitých příběhů či konstruktů.

<sup>999</sup>Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů*, 61.

Vezměme si extrémní příklad matematiky jako obecně uznávaného vrcholu racionálna (které *de facto* nemá empirický obsah, ačkoli i u zrodu jedničky stál vjem, protože matematika je koneckonců systém zcela abstraktních symbolů, postrádajících empirické protihráče; své reálné připoutání k realitě *hledá až ex post*, totiž v aplikaci – například skrze ekonomii nebo kupecké počty). 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. *I matematika byla prvotně jen emocií*. Těto emoci jsme se museli *učit* (stejně tak, jako se jí dodnes učí žáci v prvních třídách základní školy). Pouze skrze neustálé opakování a díky úspěšné společenské confirmaci daného faktu (že jedna plus jedna se skutečně a stále rovná dvěma) tato *emoce* postupně *tvrdla*, až se z ní stala pevná a spolehlivá konstrukce, kterou jsme se naučili používat bezpečně a bez nutnosti opakování ji ověřovat. Emocionální vjem opakovaným potvrzováním *ztvrdl, zracionálněl*.

Díky nastíněné (užitečné) abstrakci získal pojem jedničky, znaménka plus, dvojky a rovnítko reálný význam, který vidáme ve skutečném světě, svět sám o sobě však tyto termíny neobsahuje (jako neobsahuje žádné jiné abstrakce). Jedničku nebo dvojku nikdo z nás v podstatě neviděl. Viděli jsme možná dvě jablka a dvě hrušky a jedna z věcí, které tyto dvě množiny spojují, je právě číselnost dvě. Ale dvojka sama ve světě neexistuje. Tím méně další matematické znaky (stačí si představit minus dvojku). Jsou to jen symboly, jejichž smyslu a pravidlům se musíme *učit*. Skutečné podněty reálného světa vnímáme bezpečně v termínech abstraktních jednotek, plusů a rovniček (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, zvláště pokud se nám stala poprvé, protože prožíváme zkušenost čehosi *zcela nového a jiného*, doslova pro ni nemáme slov. (Slova jsou možná jen v systému obecně společenského prožitku, který zažijí nejméně dva členové, přičemž zjistí, že jejich jedinečný prožitek je *podobný*, respektive má nějaké podobné projevy. Slova nevznikají pro jednorázové subjektivní zkušenosti.) 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 ani přátelství není stejně, nikdo z proží-

vajících subjektů nepřijímá shodné vjemy či pocity (nejsou ani srovnatelné). Nicméně pokud lidé prožívají pocity, ve kterých nalézají souzvuk s ostatními, dokážou pro své neopakovatelné zážitky najít abstraktní *slova* vyjadřující cosi obdobného. Subjektivní prožitek se tak zaokrouhlí na nejbližší verbální celospolečenský jmenovatel, obecný prožitek. Ani jeden západ slunce se neshoduje s jiným, každý je jedinečný, svůj prožitek jsme ovšem schopni označit jediným termínem, který vyjadřuje všechny lidským okem pozorované západy slunce. Četnost události spolu s potřebou prožitek komunikovat utváří v *jistých ohledech* (nikdy ne ve všech!) opakovanou zkušenost, která získává své vlastní jméno a stává se abstraktním pojmem. Tedy čím si *tvrdým*, s čím je možno operovat. Dochází tak k abstraktnímu (protože jde o jazyk) a objektivnímu zaokrouhlení jedinečného subjektivního prožitku. Náš jazyk není ničím jiným než „lingvistickým zaokrouhlením“ subjektivní emoce na nejbližší možný pojem.

I natolik emotivní zkušenost, jako je láska či přátelství, časem ztvdne, po mnohonásobném vzájemném potvrzení zkušenosti se stává automatickou součástí našeho života. 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. Namísto emocí se dostaví racionální jistota, na kterou se můžeme spolehnout. Ztvdlá láska není ani horší, ani lepší než láska mladá. Je prostě jiná, vykazuje racionální vlastnosti.

Emoce je mladá zkušenost, která ještě nenašla svou racionální podobu (jež na ni snad později 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 jedolitostí se rodí řád, který se projevuje repetitivními vlastnostmi (jež označujeme nebo považujeme za racionální).

Co když tedy rozum a cit mají stejnou podstatu (pralátku)? Co když nepocházejí ze dvou odlišných oblastí, které se kříží až v naší mysli, a tvoří tak realitu? Co když znamenají jen různé projevy stejného kontinua, stejné sítě, jak o tom mluví Heffernanová: „Rozpor mezi rozumem a citem 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 seberozumnějším výrokem se skrývá nějaké cítění, nějaký postoj opředěný pozitivními či negativními city, nějaké skryté přání ... V denním životě stojí obvykle jen jeden cit proti druhému, např. strach proti soucitu, přičemž strach či ne-

dostatek soucitu se maskuje, vysvětluje a obhajuje rozumovými argumenty jako rozumný, správný a jediný možný.“<sup>1000</sup>

Mnozí myslitelé rozlišují emoce stabilní a emoce nestabilní. Ty stabilní jsou pak často tak stabilní, že jsou považovány za racionální, až v tom nastává zmatek. Tak třeba ekonomický zájem o vlastní užitek se zdá být zcela *racionálním* jednáním, přestože jde vlastně jen o stabilní emoci. Jinak řečeno, přestože Bible varuje před *láskou k penězům*, pořád jde primárně o *lásku*, tedy *emoci* (navíc o emoci veskrze pozitivní), a to o emoci *par excellence* (láska)! Jistě, je to *forma* lásky, kterou můžeme považovat za scestnou, namířenou špatným směrem či vymknutou z lidského kontextu – ale láska zůstane láskou.<sup>1001</sup>

## CHVÁLA CHYBÁM

*There is a crack in everything, that's how the light gets in.*

Leonard Cohen<sup>1002</sup>

Rozum a emoce (staré a nové vjemy) se ve skutečnosti přou jen zřídka. Ke střetu ovšem dochází v okamžiku, kdy se nové (nekonsolidované, nevysvětlené, do rámce nezasazené) prožitky dostávají do střetu s těmi starými (konsolidovanými a vysvětlenými). Pokud se nevysvětlené, a vlastně jen těžko vnímatelné či postřehnutelné (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 rezidua anomálií,<sup>1003</sup> o nichž (jaksi podvědomě) víme, ale nejsme je ochotni, nuceni či schopni zapracovat do systému (tedy věnovat těmto deviacím pozornost), nebo dojde k totálnímu potlačení na ontologické úrovni, kdy vůbec nevnímáme, že skutečnosti jaksi „nesedí“. Může ovšem nastat i třetí varianta, kdy tyto „chyby“ rozbijí systém starý.

Malé chyby (pozorování, které neodpovídá obvyklému rámci, či odchylky od očekávaného) mají někdy schopnost poodhalit roušku nedokonalosti teorie a zcela ji rozbít. Jsou to právě tyto „chyby v Matrixu“, které nám

<sup>1000</sup>Heffernanová, *Tajemství dvou partnerů*, 61.

<sup>1001</sup>Viz také Bernard z Clairvaux: „Existují pouze dvě zla – či dvě vůdčí zla, jež bojují s duší: vyprázdněná láska a přílišná sebeláska (1. Petrův 2:11).“ (Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní*, 211.) Je užitečné si uvědomit, že přestože bojujeme s (vůdčím) zlem, jde pořád, v základu, o *lásku* (podobně jako v případě lásky k penězům, která je v Novém zákoně považována za „kořen všeho zla“, 1. Timoteovi, 6:10).

<sup>1002</sup>Cohen, *Anthem*: „Ve všem je prasklina a díra, to skrze ně se na svět světlo dívá.“

<sup>1003</sup>Jak se tomu děje v trilogii *Matrix*: Sion není zprvu nic jiného než anomálie, měkké, nevyjasněné reziduum na konci deterministické rovnice, je to odpaděk matrixové reality, se kterou si Matrix nevěděl rady, a tak ji oddělil do jiného světa.

prozradí, že se nejedná o pravdu, ale jen o racionální matici, matrix našeho vědeckého světového názoru. Tak se například stalo, že při pozorování orbitální dráhy Merkuru byly ke konci 19. století objeveny v jeho pohybu drobné odchylky, které odporovaly newtonovskému pojetí. Celá záležitost se vyřešila v roce 1915 pomocí Einsteinovy *obecné teorie relativity*, která dokázala tyto drobné diskrepance vysvětlit a která posléze Newtonův systém nahradila.

Model není nic jiného než příběh (nebo, jak tvrdí matematik a ekonom Weintraub, autobiografie)<sup>1004</sup> a v chybách stávajících (jinak však dobře fungujících) modelů a abstrakcí nalézáme cestu k příběhům novým. Rezidua nezapadající do rovnic stávajících teorií v sobě často uchovává klíč k novým horizontům. Vědec by tedy nikdy neměl chyby zaokrouhlovat, ale naopak jim věnovat maximální pozornost, neboť právě v nich je možné nalézt zárodek zcela nového (lepšího) axiomatického systému. Totéž platí i v osobním životě.

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, inkonzistentní; v každé z životních rolí, jež se mohou střídát v rychlých časových intervalech, tak musíme aplikovat jinou představu sebe či světa.<sup>1005</sup> 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.

## TRPNÝ SVĚT A SVĚT ŽIVÝCH

Matematika se pro zkoumání života hodí, jen pokud jsme si vědomi jejich limitů. Předměty matematického zkoumání se totiž musí nejprve umrtvit a musí se jim ubrat životnost. Jak říká Nelson: „V posledních letech eko-

<sup>1004</sup> „Jak jednou napsal James Olney, když přitom citoval Paula Valéryho: „Každá teorie je autobiografií.“ Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

<sup>1005</sup> Pokud lidská psyché absorbuje (nebo je přinucena absorbovat) příliš velké množství nekonzistentního a nekonsolidovatelného pozorování, které neumí vysvětlit či spojit do jednoho světa, brání se tím, že vytvoří dvě postavy nebo dva světy, které v každé z daných situací reagují (a jsou!) jiné. Kontrast *rolí* se stal tak radikálním, že již nejsou udržitelné a nestačí jen jejich střídání, ale je třeba vytvořit obranné střídání *osobností*.

nomové začali chápat, že statický svět má pramálo společného s podstatou jakékoliv ekonomické situace ve skutečném světě.<sup>1006</sup>

Søren Kierkegaard kdysi napsal: „Existence transcenduje logiku.“<sup>1007</sup> A právě 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, skutečný, 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 sebe vše krásně zapadá. Tyto modely však obvykle vychází z nerealistických základů nebo vedou k závěrům, které nelze v praxi aplikovat. Nejčastěji se přihodí oboje.

Machlup si je tohoto problému vědom v celé 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.“<sup>1008</sup> Piero Mini jde ještě dále a tento abstraktně vědecký svět pojmenovává takto: „Celý svět idejí jako takových je mrtvým světem.“<sup>1009</sup>

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*. Jako by všechno, co není matematicky představitelné, ztratilo právo na skutečnou (vědeckou/empirickou) existenci. V tomto trpném světě funguje i matematika, stejně jako mechanika, kauzalita a všechny naše (interně konzistentní) konstrukty. Abstraktní modely mohou být elegantní a mohou do sebe zapadat. Mohou však být i na hony vzdálené skutečnému světu živých.

Ekonomie provádí umrtnění světa například skrze již zmiňované zaklínadlo *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

<sup>1006</sup> Nelson, *Economics as Religion*, 58.

<sup>1007</sup> Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*, 1054; citováno z Mini, *Philosophy and Economics*, 211. Možná tím myslel to samé, co se snažil ukázat Wittgenstein.

<sup>1008</sup> Caldwell, *Beyond Positivism*, 140.

<sup>1009</sup> Mini, *Philosophy and Economics*, 213.

(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.<sup>1010</sup>

Středověk kypěl množstvím andělů tančících 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 ani jeden z obou způsobů teoretizování není empiricky měřitelný a mimo svůj vlastní diskurz jsou nesmyslné a neaplikovatelné. Smysl dávají pouze uzamčené ve svém vlastním světě.

## Mlčení živých a svět 65. pole

Druhý je svět živých (jako opozice světa mrtvých), svět, ve kterém věda mlčí. Nejlépe to vystihuje poslední věta Wittgensteinova monumentálního *Traktátu*, která se rovněž stává vyvrcholením celého jeho díla: „O čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet.“<sup>1011</sup> Wittgenstein se *de facto* dostává k paradoxu beze-smyslnosti (nikoli ne-smyslnosti!) modelů. Jsou bezobsažným, ale užitečným lešením, po kterém šplháme. Problémy světa se ukazují, ale nelze je vyslovit, nepřipouštějí ani otázku, ani odpověď. Skutečný svět živých nelze abstraktně uchopit. Není modelu, který by jej uměl pojmut neočištěný a neokleštěný, v jeho živoucí, tepající a těkající komplikovanosti.

Šachovnice má 64 polí. Jsou černá či bílá, čtvercová a platí na nich pevně daná pravidla. Hru je *de facto* možno rekonstruovat i zpětně, zastavit čas, jeden tah opakovat třeba do úmoru – šachům totiž rozumíme, sami jsme vytvořili pravidla. Mí přátelé, když šachy hrávali, odkládali pivo a víno na vedlejší stůl, kterému říkali 65. pole. A tak se brzy 65. polem stal celý svět, který byl mimo šachovnici. Co když je to s analytickým přístupem podobné? Dokážeme dobře vysvětlit a černobíle analyzovat šachové pole, které jsme si sami stvořili, ale ty nejdůležitější věci se dějí na poli největším, na poli sedesátém pátém.

Věci, o kterých nemůžeme (vědecky ani analyticky) rozprávět a které bychom prostě měli v tichosti přejít, na nás však křičí, že jde právě o *věci nejdůležitější*, a jsou to právě tyto věci, o kterých *chceme a musíme mluvit*.<sup>1012</sup>

<sup>1010</sup> Cit. dle Caldwell, *Beyond Positivism*, 112.

<sup>1011</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 83, odstavec 7.

<sup>1012</sup> „Mnozí v Kruhu ovšem nerozuměli tomu, že Wittgenstein nevěřil, že by nevyslovitelné mělo být považováno za nesmysl. Naopak, věci, o kterých nesmíme mluvit, bývají ty nejdůležitější.“ (Edmonds, Eidinow, *Wittgenstein's Poker*, 163.)

Řadu oblastí života (snad ty nejdůležitější) *musí* analytická věda (je-li poetivá) přejít mlčením. Většina našeho životního zájmu (a často i vědeckého) však leží právě na tomto 65. poli. Dávat jednoznačné (vědecké) odpovědi na reálné otázky je proto těžší, než se zdá.

V ekonomii tak panuje dvojí potíž: 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. Když má však ekonom hovořit o praktické ekonomii, například o hospodářské politice, zapomíná povětšinou na modely (jsou mu v praxi k ničemu), odhazuje nepotřebný sofistikovaný teoretický aparát a hovoří ze zkušenosti.<sup>1013</sup>

A ještě poslední implikace pro ekonomy. Ekonom by měl být pokorný, uvědomíme-li si, že ekonomiku nevymýšlíme ani nestavíme. Jak jsem se snažil ukázat, samotná ekonomika existovala mnohem dříve než nauka o ní. Je něčím tak archetypálním jako lidstvo samo. Nejsme architektky ekonomiky, jsme pouhými (více či méně zcestovalými) turisty, kteří pozorují úžasné a velkolepé starobylé město. Jsme na tom podobně, jako kdybychom pozorovali ciferník a zkoušeli odhalit princip fungování hodinového stroje schovaného uvnitř. Po nějaké době bychom dokázali předpovědět, kde budou ručičky v libovolném čase v budoucnosti. Ale 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 či 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 – pouze tehdy bychom poznali, zda *skutečně rozumíme mechanismu hodin*. Ekonomové nejenže neumějí opravit soukolí, které přestalo fungovat podle jejich představ, ale ani se neshodnou na tom, co jej znovu uvedlo v řádný chod.

Jak však 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 sám mistr Hanuš, který jej stvořil.

<sup>1013</sup>Viz Mini, *Philosophy and Economics*, 16.

## EKONOMIE KRÁSNÁ

V dobách, kdy 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. Dobrého doktora (či ekonoma) nejlépe poznáte až s příchodem nemoci, krize.

O ekonomii se občas tvrdí (většinou to tvrdí ekonomové), že je královnou společenských věd. Ještě před pár lety jsme byli tak fascinováni růstem světového hospodářství, že jsme zcela zapomněli, jak je ekonomie bezradná v dobách krize. Modely přestávají fungovat. Zdá se, že fungují dobře, když fungují, a nefungují, když nefungují... Jenže co s tím?<sup>1014</sup>

V době krizí, kdy jsou změny 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 pro inspiraci obrátit do historie. Jak často dnes člověk slyší od analytiků větu: „Model nám říká toto, ale my si myslíme, že...“ Model je třeba doplnit intuicí.<sup>1015</sup> A je třeba to přiznat.

Přemýšlet jako ekonom je sice užitečné mentální cvičení, ale je to podobné jako hrát šachy. Díky nim se naučíme myslet strategicky, ale bylo by asi bláhové tvrdit, že svět je šachovnice a že tahy na ní odpovídají reálným pohybům vojsk, že se skuteční koně pohybují do L. Navíc pokud se člověk s rolí ekonoma sžije příliš, přestane uvažovat o tom, že v životě lze hrát i na jiné struny než na ty sobecky-ekonomické. Něco podobného měl možná na mysli i Schumpeter: „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.“<sup>1016</sup>

Jsou poznatky, kterými se ekonom může poučit z abstraktních modelů (stejně jako v případě šachů), a jsou situace, kdy abstrakce (byť zjednodušená a chybná a vnitřně nekonzistentní) 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,

<sup>1014</sup> Joseph Schumpeter radí oprostít se od nich a čerpat z historické zkušenosti; stejně tak Karel Marx tvrdí, že existuje vlastně jen jedna věda, totiž historie. Celá německá historická škola odmítá abstraktní nadčasové modely a obrací se k historii jakožto jedinému učitelce.

<sup>1015</sup> Stranou nechme otázku, zda lze vůbec takovéto modely vytvořit bez použití intuice.

<sup>1016</sup> Schumpeter, *Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, 20.

občas zavádějící, ale v obou případech si musíme uvědomit, že nepopisuje realitu, ale jen její racionální abstrakci. Jedná se tedy o fikci, snad občas 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 užitku.

## OTÁZKA, KTERÁ NÁS ŽENE KUPŘEDU

Tuto knihu lze vnímat jako postmoderní kritiku mechanistické a imperiální ekonomie hlavního proudu. Naše vzdělání nás učí aplikovat rigoróznost, ale přitom zanedbáváme druhou stranu poznání, totiž poznávání samotné, objevování mysterií, těkavou inspiraci, otevřenost múze, jemnost a citlivost ducha. To vše jsou vlastnosti přinejmenším stejně důležité jako rigorózní vědecká metoda sama. Není objevů bez inspirace a nadchnutí pro věc.

Neboť, jak říká Trinity ve filmu *Matrix*: „Je to právě tázání, co nás žene kupředu.“<sup>1017</sup>

---

<sup>1017</sup> Bratři Wachovští, *Matrix*, 1999, překlad vlastní. Více viz Československá filmová databáze (ČSFD, [www.csfd.cz](http://www.csfd.cz)).

*V hloubi hvozdů je nečekaná průrva,  
která se však nechá nalézt jen tomu,  
kdo ztratil cestu.  
Onu průrvu obaluje les,  
který se dusí ve vlastní váze.*

TOMAS TRANSTRÖMER<sup>1018</sup>

---

<sup>1018</sup> Švédský básník, v roce 2011 získal Nobelovu cenu za literaturu. Toto je začátek jedné z jeho nejznámějších básní. Můžeme jen spekulovat, zda touto *nadějí ztracených* přesně nevyjádřil doufání doby. Že totiž odpovědi přicházejí až po otázkách, nikdy jinak, a že nalézt se může jen ztracený. Hledáme-li cosi (smysl), pak jedním dechem dodáváme, že jsme jej ztratili. Máme pocit, že bychom jej *měli mít, ale nemáme* jej. Takové dítě smysl svého života nehledá – není to třeba právě proto, že jej má, že jej žije – proto po něm nepátrá?

# Závěr: *Hic sunt leones*<sup>1019</sup>

V celé této knize jsme se ohlíželi a ptali se po duši ekonomie. Existuje něco takového? Snažil jsem se ukázat, že ano. A jaká je ta duše ekonomie? Je na místě, nebo je vykloubená? Jaký je smysl ekonomie a jaká je její role v kontextu veškerenstva – to bylo cosi, co jsem se pokoušel objevovat a popsat na předešlých stránkách.

Skutečnou otázkou tedy není, zda tržní ekonomika funguje, nebo ne. Skutečnou otázkou je (to se totiž ptáme *skutečně*), zda funguje tak, jak bychom *chtěli*, aby fungovala. Otázka po tom, zda cosi *funguje*, je sama o sobě nesmyslná, pokud není vztahena ke smyslu a k účelu sledovaného jevu. Teprve podle toho můžeme posoudit, zda něco (ne)funguje. Otázka po funkčnosti trhů či neviditelné ruky trhu je tedy ve skutečnosti otázka bytostně normativní (jak *chceme*, aby fungovala?).

## TĚLO BEZ DUŠE: ZOMBIE ECONOMICS

... ale ono je to ještě složitější, on totiž i nástroj může „ožít“ a získat svůj vlastní, pohříchu jiný smysl, než jaký jsme mu chtěli dát. Stane se smyslem sám pro sebe. Mnohé příběhy, staré i nové, vyprávějí o tom, jak se z nástroje stal pán. Cosí, co mělo sloužit pro nás, jaksi ožilo, získalo svou vlastní logiku a začalo pracovat proti nám... Vykloubili jsme takto duši ekonomii? Po mnoha letech umělého odtrhování smyslu, etiky a normativnosti od ekonomie se nesmíme divit, že se tak ekonomie občas i chová: bez smyslu a nespravedlivě, že si žije vlastním životem. Aspoň to je slyšet jako výtka dobových protestů proti současné podobě „růstového kapitalismu“.

Co se stane, když se oddělí tělo od duše a duše od těla? Hororový žánr nám v tomto nabízí ponaučení: pokud se rozdělí cosi, co mělo být spolu a fungovat společně (tělo s duší), dostáváme na jedné straně tělo bez duše,

---

<sup>1019</sup>Nápis, který lze nalézt na starých mapách: neprozkoumaná bílá místa, kam se badatel nedostal, označil trefně *tady jsou lvi*.

tedy zombie. Zombie je člověk, lépe řečeno tělo člověka, který přišel o lidskou dimenzi, soucit, humanitu, jemnost – a jde mu jen o jedno: žít a rozmnožovat se (kousáním, takže i to rozmnožování se pěkně zefektivnilo, protože se stalo podmnožinou stravování). Strašidelnost celé situace se pak většinou vyhrocuje tím, že kdosi, kdo nám byl blízký (kamarádka, kamarád, rodič, dítě, manželka či manžel), kdo byl s námi, se najednou obrací proti nám.

Existují však i jiné příběhy, které varují před tím, že se z nástroje stane pán. Tak třeba moderní mýtus *Matrix* vypráví, jak se z čehosi, co nám mělo sloužit, stal náš pán: nakonec nikoli stroje a technologie slouží lidem, ale lidé slouží (jsou od narození spoutanými otroky) strojům a (své vlastní) technologii. Podobně se mimo kontrolu dostávají roboti R.U.R. z Čapkovy hry nebo džin z Aladinovy lampy nebo Golem z krásné pražské židovské legendy. Z novějších příběhů si vzpomeňme ještě třeba na film *A.I. (Umělá inteligence)* nebo *Já robot*, kde se v robotech najednou objeví vlastní (jiný) život, smysl. Je to koneckonců i častým tématem Kunderových povídek: hra, která byla rozehrána, získává svůj vlastní život a zotročuje své aktéry, kteří se zprvu cítili režiséry. Z loutkáře se stane loutka, z věrného služebníka zotročitel, z nevinné hry, z žertu, se stane svěřací kazajka.

Jinými slovy, zdá se, že je oddělení otázky dobra a zla od ekonomie, tedy oddělení smyslu od nástroje, etiky od ekonomiky, nemožné, byť jsme se o to tak urputně poslední generace snažili. Budeme-li v tomto pokračovat, duši z ekonomiky ani z ekonomie zřejmě nikdy zcela nevytlučeme, ale možná ekonomika získá svůj vlastní *telos* (tedy smysl) a začne fungovat *po svém*, tedy nikoli tak, jak bychom chtěli. Jinými slovy, neexistuje morální vakuum, jen se vytvoří morálka jiná, možná nelidská.

Analogie ekonomie jako těla a duše má ale ještě jeden rozměr. Vraťme se na chvíli k hororovému žánru. Oddělením těla od duše nedostaneme jen zombie (tělo bez duše), ale i ducha (duše bez těla). Duchové jsou též strašidelní, ale z jiného důvodu než zombie: duchové na nás ani tak ne-útočí, hrozný na nich je jejich němý, tupý, vyčítavý obviňující pohled. Oni po nás *coś* chtějí, *coś* zlého, nespravedlivého, násilného se jim stalo a oni nás straší. Tedy, pokud můžeme tento obraz použít: duše odtržená od těla je sama o sobě též zdroj strachu, jakési neustále obviňující superego, které má mnohdy nesmyslně vysoké nároky. I to se může stát s etikou nebo duší ekonomie, pokud je vykloubená: stane se nerealistickou, příliš náročnou, bude toho od ekonomie očekávat a požadovat příliš mnoho, více než ekonomie sama může zvládnout.

Ekonomie by zkrátka měla stát na obou nohou – mít tělo i duši. Není náhodou, že ekonomie byla jako obor původně podmnožinou morální filozofie. A právě tady obrázek hezky doplňuje ona opomíjená druhá kniha

Adama Smithe, která hovoří o morálce a o citech, dokonce se tak jmenuje. Tady je tedy ona chybějící zanedbávaná noha, kvůli které ekonomie i ekonomika kulhá.

## HODNOTY BEZ CENY

A jakpak by nekulhala, když se snažíme dělat účetnictví s hodnotami, z nichž jen některé mají cenu. V tomto, zdá se mi, je primární potíží ekonomie: mnoho věcí má hodnotu, ale jen některé hodnoty mají cenu. Tak třeba vlak, reklama nebo pilník na nehty jistě mají svou hodnotu a mají i svou cenu (protože pro tyto hodnoty existuje trh); jiné hodnoty (přátelství, úsměv dítěte, čisté ovzduší atd.) jsou nezpochybnitelnými hodnotami, ale cenu nemají (není pro ně trh, nejsou volně směnitelné). Proto ekonomika kulhá a má někdy devastující dopady, protože proti sobě mnohdy staví hodnoty s cenou a hodnoty bez ceny.

Od nepaměti tvrdé vraždí měkké, „kovář“ Kain zabije „váňka“ Ábela, agent Smith (kovář) neustále chce zničit Nea (Neo utíká, brání se, ale ničít nechce). Měkké je třeba bránit před tvrdým. Podobně je tomu v ekonomii. Tak třeba velkoplošná reklama má svou hodnotu a má svou cenu, kdežto krásný výhled (který ona reklama může zastínit) má jen hodnotu, cenu nemá. Co s tím? Jak nalézt rovnováhu? Přemostění tohoto problému lze udělat třemi způsoby: ten první je snažit se nalézt či vyjádřit cenu hodnoty výhledu – tímto směrem se koneckonců pokouší jít některé směry ekonomického uvažování („cena“ čistého vzduchu se aproximuje povolenkami CO<sub>2</sub> atd.). Druhá možnost je sem prostě trh nepustit, velkoplošné reklamy na krásných místech zakázat, stejně tak jako se v městských parcích nesmějí stavět továrny. A třetí možnost je změkčit tvrdá čísla, brát cenu reklamy jako více *fuzzy*.

## ČERNÁ MÍSTNOST A SIMULACE JISTOTY

Pokud se nacházíme v situaci fundamentální nejistoty, je užitečné simulovat jistotu? Jinými slovy: může být přesná predikce budoucnosti nebezpečná? Představme si, že jsme v místnosti, kde selže světlo a místnost se setmí tak, že není vidět na krok a nikdo neví, kterým směrem jsou dveře. Nyní se ozve hlas někoho, kdo s velikou autoritou prohlásí: „Vím, kde jsou dveře, vím to přesně, utíkejte za mnou, následujte můj hlas.“ Pokud mu lidé v situaci fundamentální nejistoty tuto predikci uvěří a rozběhnou se plnou silou za hlasem, může se stát, že všichni naběhnou do zdi, nebo ještě hůře, vypadnou oknem. Kdyby nikdo takovou predikci neudělal, co by se stalo? Lidé by padli na všechny čtyři, na ruce a kolena, a pomalým tápáním by začali prohledávat

místnost, dokud by nenašli dveře. Ano, nikoli tak rychlá strategie, ale rozhodně si u toho nikdo nenatluče nos či nezломí vaz.

Myslím, že právě toto tápání, tato nejistota nám chybí. Simulace jistoty je velice nebezpečná věc. Příliš jsme běželi v temnotě. Měli jsme pocit, že jsme eliminovali riziko a proti všemu nečekanému se pojistili. Zaměnili jsme stabilitu (vyjádřitelnou například nízkým veřejným dluhem) za rychlost (dopovaný růst HDP).

## NANO- A MEGACELKY A EKONOMIE PROSTŘEDKU

Přítom v životě existují sféry, kde fungujeme bezpečně, ačkoli se v nich nakládá s velkými hodnotami – a to je nanosféra rodiny, přátel, zamilovaných a tak dále. V této oblasti směňujeme hodnoty, ale nepoužíváme k tomu peníze ani přesnost, ani cenu. Dokonce se v této sféře záměrně chováme neefektivně a záměrně nesobecky. A pokud se už sobecky chováme, snažíme se alespoň tvářit, že se o sebezájem nejedná, že věci děláme *pro druhé*, nikoli pro sebe. Jinými slovy zde pravidla, která stráží ekonomiku, nefungují, respektive nechceme, aby fungovala. Tuto „nanoekonomii“ například zkoumá behaviorální ekonomie.

Jenže co když jiná pravidla chování neplatí jen v nanoeconomii, ale též v hypercelcích? Pokud se jedná o bankrot velkých celků, jako jsou státy či důležité podniky, zdá se, že zde se chováme též jinak, odpouštíme, pomáháme si, nedodržujeme přesné dohody, protože jejich dodržením by mohl nastat kolaps systému. Klasická pravidla ekonomiky tedy mohou dobře fungovat ve střední oblasti – ale v extrémech (malých či velkých) kolabují. V tomto smyslu neexistuje „obecná teorie“, neboť i Keynes ve své knize *Obecná teorie* hovoří jen o tomto středním celku. Podobně tedy jako v teoretické fyzice je užitečné uvažovat jinak na malé kvantové úrovni, jinak v běžných rozměrech (zde „stačí“ newton, ač víme, že se jedná jen o aproximaci reality) a opět jinak ve velkých rozměrech, kde „platí“ obecná teorie. Všichni přitom tušíme, že musí existovat jednotící teorie všeho, ale nic lepšího jsme zatím nevymysleli.

Možná panuje podobná situace i v ekonomii. Ekonomie může fungovat v běžných rozměrech, podobně jako Newtonova klasická deterministická a mechanistická fyzika.<sup>1020</sup> Jinými slovy, ekonomika může fungovat v nedů-

<sup>1020</sup>Po vzoru mechanistické fyziky máme dnes představu – je to jakýsi všeobecně přijímaný a žitý mýtus, že ekonomika je nástroj, oblast, kde platí pravidla podobná těm chladným, mechanickým, na člověku nezávislým, neúprosným a exaktním pravidlům fyziky minulého století. To, zdá se mi, je mylná představa. Koneckonců současná fyzika již zná hranice exaktnosti (Planckova neurčitost, neurčitost pozice malých částic před kolapsem vlnové délky) a ví, že není možné být zcela přesný, kvantová fyzika není mechanická, ale pravděpodobnostní, stejně tak jako víme, že se částice nechovají nezávisle na pozorovateli (Schrödingerova kočka a pokus s částicemi světla).

ležitých oblastech. V otázce zdraví, lásky, smrti, státních bankrotů zřejmě fungují pravidla jiná, obecnější.

## GILGAMESĚ A WALL STREET – ODE ZDI KE ZDI

V době, kdy dopisují tato slova, vrcholí protesty na Wall Street. A zase se stávkuje proti *zdi* (*wall*). Konec knihy se vrací k jejímu počátku. Gilgameš, který se snažil pro svou zeď udělat z lidí maximálně efektivní roboty bez lidskosti, si tím vysloužil první dokumentovaný protest v dějinách: lidé si stěžovali bohům. Dnes si stěžujeme politikům a institucím. Ale stížnost zdá se být podobná: nechceme stavět tuto zeď tak úmorně, nechceme, aby se z nás stalo něco jiného, nechceme při vehementní výstavbě zdi, která není vnímána jako naše, přijít o (svou) lidskou duši.

A když už jsme u té symboliky: hned vedle Wall Street se nalézá symbol trhu – rozhněvaný býk, v mírně nadživotní velikosti, odlitý z bronzu, který trošku připomíná zlato. Býk je v útočné pozici, jeho rohy vzbuzují strach. Proč jsme si za symbol trhu vybrali právě toto? Za prvé si všimněme, že se v první řadě jedná o *zvíře*, o iracionální zvíře, které nikterak nevyčníká svou důvtipností ani se nevyznačuje nějakým přátelstvím k člověku. Nelze je osedlat. A proč je jediný způsob, jak jezdit (chvíli) na býkovi, nazýván rodeo? Proč jsme si za symbol nevybrali klidnější nebo k člověku přátelštější, domestikovatelnější zvíře, třeba koně nebo psa? Ono se totiž zdá, že je tento symbol zcela namístě. A nejdůležitější otázka: Proč jsme překvapení, když se trhy tak chovají?

Během protestů se býk ocitl za plotem, tedy opět jakousi ochrannou *zdi*, chráněn policejním kordonem. Otázka, kterou si musíme položit, zní: Jakým směrem tato zeď chrání? Chrání lidi před býkem, nebo býka před lidmi? Pokud patříte k Occupy Wall Street, budete mít za to, že je třeba chránit lidi před bláznovstvím trhu, před jeho krutými a nespravedlivými dopady. Pokud budete patřit k Tea Movement, pak budete spíše požadovat, aby se trhy chránily od iracionálních zákazů politiků, regulátorů atd.

Nicméně i zde se tedy setkáváme s tématem (ne)lidskosti, zdi. Není hlavní námitkou okupantů Wall Street strach, že ekonomika je tělo bez duše, tedy zombie, která nás ničí? I zde se objevuje symbolika zdi, zvířete, ochrany před přírodou (zvířetem, které symbolizuje trh) nebo ochrany přírody (přirozenosti?) před lidmi. Divoký býk ve městě je koneckonců podobný symbol jako divoký Enkidu ve městě Uruk, divoká přírodní síla uprostřed civilizace.

## NAŠE (NE)PŘIROZENOSTI

Téměř všechny archetypální mýty hovoří o jistém rozhodnutí, *trade-off*, mezi nárůstem poznání a harmonií (s přírodou nebo vlastní přirozeností). Enkidu, když se stává ze zvířete člověkem, „nabyl rozumu, ale zvířata od něj utekla“, Eva s Adamem ztrácí edenskou harmonii se sebou a okolím výměnou za ochutnání ze Stromu poznání (dobra a zla). V řeckých bájích je zas lidstvo prokleta proto, že pro ně Prometheus bohům ukradl poznání (technické), a harmonická práce, která byla kdysi příjemnou, se stává nepříjemnou.

Ona harmonie s přírodou, přirozeností byla ztracena. A hledáme ji dodnes. Člověk je přirozeně nepřirozený a nepřirozeně přirozený. Jsme přirozenější, když nejsme přirození. To platí jak psychologicky, tak nábožensky, ale zejména ekonomicky.

Příklad: první vlastnictví člověka po pádu v příběhu o zahradě Eden bylo oblečení ne kvůli zimě, ale kvůli zakrytí přirození (v tomto smyslu byl už první majetek „zbytečný“, a-biotický, morálně-ideologický). Nebyla jim zima, oni začali vlastnit, protože se styděli. První majetek nevzešel z fyzické nutnosti, ale z psychologicko-morálního studu a pocitu „nahoty“. Tedy začali se stydět za svou přirozenost, za své doslova přirození, při-rození. Ovčí kůže, kterou byli poté zakryti, aby se nemuseli stydět, byla symbolická: cítíme se lépe v cizí kůži, naše vlastní je příliš intimní. Od té doby se člověk cítí více sám sebou, má-li na sobě oblek od Huga Bosse. A naopak, kdybychom tu seděli nazí, tedy přirození, tak jak jsme byli při rození, cítili bychom se velice nepřirozeně.

Tato přirozená nepřirozenost, tedy tato a-harmonie, je jádrem ekonomiky dodnes. Toto „povrchové napětí“, existenciální neklid mezi vnitřkem a vnějškem, externalizace mého vlastního pocitu mé vlastní vnitřní nedostatečnosti, náhrada být pomocí mít, je počátek veškeré ekonomiky.

Jedním ze způsobů, jak číst krizi, je i ten, že si ekonomika říká o jakýsi vynucený šábes. My tento hlas neslyšíme a stále se snažíme mrskat (sebe) bičem k vyšším výkonům. Ekonomiku by stačilo jen kapku pootočít, tak aby se v případě útlumu poptávky (namísto propouštění dvaceti procent zaměstnanců) pracovalo o dvacet procent méně, jinými slovy aby se šlo domů ve čtvrtek večer nebo se lidem snížil plat.

Ekonomika je unavená, stejně jako příroda, naše stroje a koneckonců i my.

## KRIZE RŮSTOVÉHO KAPITALISMU A PROBLÉM TŘETÍHO PIVA

To, co nyní zažíváme, ani tak není krize kapitalismu jako spíš krize „růstového kapitalismu“. Vždyť kapitalismus (nebo jak současný stav ekonomiky po tisících let vývoje naší západní civilizace pojmenovat?) byl stejný před krizí jako nyní. Proč tedy ty protesty proti nespravedlivému kapitalismu až nyní? Proč nám až nyní vadí, že ekonomika nerozděluje bohatství spravedlivě?

Představte si, že u stolu sedí tři lidé, ale na stole tančí jen dva pivní „kousky“. Jak se o ně spravedlivě podělit? Má zůstat bez piva nejchudší, nejbohatší, nebo dáma? Má pivo dostat přednostně závislý notorik, nebo člověk, který pivo v životě neochutnal? Má je dostat ten, který je vařil, nebo ten, komu patří hospoda? To jsou složité ekonomicko-politické otázky, které se nutně dotknou filozofie (co je to nárok a vlastnictví?), etiky (co je spravedlivé?), sociologie (z jakého společenského postavení vzniká nárok), snad i psychologie (zda a jak vyjednávat) a jiných oborů. Každopádně otázkou je přerozdělování: jak rozdělit bohatství, a tedy kdo si pivo „za-slouží“ a proč, za jaké „sloužení“ vzniká ve společnosti nárok.

My jsme tuto složitou otázku vyřešili tím, že se na stole magicky ocitlo pivo třetí. Najednou je problém vyřešen, každý si vezme jedno a je to. Všimněme si, že tady se najednou otázka po spravedlnosti maže, jakoby zakrouhluje (každý jedno a je jedno, kdo si je jak zaslouží), téma spravedlivé distribuce bohatství se jakoby instantně vytratí. Každému jedno pivo se nám zdá být zhruba (slovo zhruba je důležité) spravedlivé, a naopak nároky jednoho z hodovníků na dvě piva (ať už z jakéhokoli důvodu) nám přijdou zvláštní, pokud mají na pivo chuť všichni.

Ono magické třetí pivo v tomto dilematu symbolizuje hospodářský růst. A náš současný problém: třetí pivo se najednou magicky neobjevilo. Ekonomika prostě neroste. Takže se logicky musíme vrátit k filozofické otázce, kterou jsme „řešili“ ekonomickým růstem. Příjemné, pohodlné a elegantní řešení je růst, řeší, zdá se, všechny problémy. Právě proto ta úzkostná panika z toho, že „by se nerostlo“. Ale co když jsme dorostli? Stále a možná mylně žijeme v představě, že se nyní jedná o jakési přechodné nachlazení, že normální je růst, a to neustále. Takže růst se brzy dostaví a vše bude zas jako za starých časů. Růst prostě řeší vše.

Dobrá, ale co když „se neroste“? Jak rozdělit piva pak? Připravme se na delší dobu ne-růstu, která může trvat desetiletí, protože jakmile nastane ten opravdový, nedopovaný růst, bude (doufám!) imperativem snížit existující veřejný dluh co nejdříve, dříve než nás zastihne další krize. Jinými slovy rychle nasbírat dříví, než udeří další zima. Evropský a americký veřejný dluh je již neúnosně veliký, je na hranici prasknutí – a musí se rychle snížit. Splá-

cet dluh pak znamená mít přebytky veřejných financí. Takže za prvé nepůjde růst uměle nastavovat dluhem, jak se byli zvyklí z minula (tento „zdroj“ se vyčerpá), a za druhé přebytkové veřejné finance (jediný způsob, jak rychle snížit dluh) znamenají brzdění hospodářského růstu. Kdo chce ekonomiku popohánět dluhem, musí ji být připraven brzdit přebytkem, kterým dluh splatí.

My jsme se nechali podplatit růstem (třetím pivem) a zanedbali jsme (nebo je tím „vyřešili“) filozoficko-ekonomické otázky spravedlivé distribuce bohatství. Jinými slovy, platí, že když se obecně bohatne, je nám skoro jedno, jak se bohatne, tedy neptáme se tolik po spravedlnosti. Ale když se najednou neroste, nebo dokonce chudne – jsme na spravedlnost mnohem citlivější. Tato asymetrie možná může za to, že jsme, kde jsme. Ekonomika byla zhruba stejně (ne)spravedlivá před generací, jako je teď, ale téma ne-spravedlnosti akutně řešíme až nyní. Proto jde o krizi růstového kapitalismu, kapitalismus a demokracie přeci může existovat i bez růstu (jinak by se jednalo o prazvláštní, slabý systém, který se drží díky růstovým úplatkům), i když s třetím pivem jde všechno lépe.

## SHRNUTÍ

Vývoji ekonomického myšlení jsme se věnovali od úplně prvních písemných památek, jež člověk zanechal na této planetě. Po tom všem zbyly stopy – stopy nikoli na papíře, ale uvnitř nás, a ty nás ovlivňují až do dnešních dnů. Všichni v sobě máme zakořeněny příběhy, které sami prožíváme, stejně jako ty, které nám zanechali naši předkové. Často jsme také nevědomky podědili příběhy cizí. V každém z nás se tak ukrývá kousek divokého Enkidua, kus krutého i hrdinského Gilgameše, nosíme v sobě velký vliv Platona, sníme mechanické sny spolu s Descartesem a dalšími. Po tisíciletí nám v hlavě znějí slova a činy Ježíše a proroků. Pomáhají nám tvořit naše vlastní příběhy a dodávají smysl či význam našim vlastním činům. A právě tyhle často neznámé součásti našich životních příběhů (i příběhu celé naší civilizace) se nejlépe vyjeví v dobách krize.

Pokusili jsme se prolétnout dějiny touhy (tedy základního stavebního kamene efektivní poptávky) od úplného počátku, od Stvoření ve Starém zákoně. „Prvotní hřích“ by se dal totiž také interpretovat jako výraz přílišné spotřeby. Také starověcí Řekové věnovali ekonomickým tématům velký prostor ve svém filozofickém učení. A stejně tak křesťané. Hlavní myšlenky jednotlivých evangelií se zakládají na ekonomických a sociálních principech. Také Tomáš Akvinský a další se výrazně podíleli na formování principů, které jsme později připsali Adamu Smithovi. Ten je ovšem ve správnou chvíli dokázal vyjádřit. Pokusili jsme se také objasnit dědictví, které nám zanechal

karteziánský vědecký přístup, a poukázat na přístup k ekonomii dobra a zla v dílech Bernarda Mandevilla a Adama Smithe.

V druhé části knihy jsme se pokusili ukázat, že nás už odedávna trápí nesnadná otázka spotřeby, že člověk se od přírody chová nepřírozeně a že nejspíš vždycky budeme chtít víc, nehledě na to, kolik toho už máme. Tato neuspokojitelná touha (či chtíč) je s námi už od dob Pandory a Evy a je spojena s úmornou prací. Dokonce i ty nejstarší civilizace tedy věděly to, co my (znovu)objevujeme – s velkým utrpením – dnes. Poukázali jsme také na to, že namísto stoického učení (snižování poptávky po statcích) jsme zvolili učení hédonistické (zvyšování nabídky zboží). Naším úkolem se tak stalo najít svou vlastní mez, kontrolu nad sebou samými. Ne nadarmo se kdesi ve Starém zákoně píše, že ten, „kdo ovládá sám sebe, je nad dobyvatele měst“.<sup>1021</sup> Či jak tvrdí Milton, „ten, který ovládá sám sebe, vládne svým vášním, touhám a strachu, je mocnější krále“.<sup>1022</sup>

### *Living on the Edge* – život na hraně

Zdá se, že by se současná ekonomie (a často také na ní založené ekonomické strategie) měla oprostít od některých nových myšlenek a na druhé straně se navrátit k mnohým starším. Měla by opustit onu neustálou nespokojenost, která sice živí náš růst, ale zároveň dělá ze spokojenosti nemožnost. Snad bychom měli znovuobjevit roli dostatečnosti, spočinutí a vděku za to, co máme. A že toho máme skutečně hodně; z materiálního a ekonomického hlediska nejvíce v dějinách západní řecko-židovsko-křesťanské civilizace... nebo kterékoliv jiné civilizace, která kdy kráčela po této planetě.

Hospodářská politika sledující tento cíl se totiž nutně stává takovou, která prohlubuje maniodepresivní tendence v ekonomice, stává se procyklickou. Své problémy řešíme dluhem (tedy odsunutím do budoucna) a řešením všech nešvarů je naše nekonečná naděje na neustálý růst. Krize se tak stávají mnohem horšími, než by musely být, kdybychom na svých bedrech toto břímě dluhu stále nenosili.

Kdo neustále žije na hraně, nesmí se divit, když přes onu hranu předpadne. Kdo bruslí na hraně, nesmí si stěžovat, když se o onu hranu pořeže. Kdo létá příliš vysoko a příliš blízko slunci, jako 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 nic nedělo. Bruslit a létat přiměřeně nám nestačilo, teď však nastal čas vrátit se do bezpečnějších a přívětivějších výšek.

<sup>1021</sup> Přísloví 16:32.

<sup>1022</sup> Milton, *The Poetical Works of Milton*, 106.

V jedné písni se zpívá, že pravidla a zákony tvoří básníci. Básníci (v širokém slova smyslu) dodávají pravidlům smyslu a ducha, právníci jim dávají formu a literu. Podobně tak můžeme říci, že dobrým ekonomem může být dobrý matematik nebo vynikající filozof. Zdá se mi, že jsme dali příliš velkou roli právníkům a matematikům na úkor básníků a filozofů. Směnili jsme až příliš mnoho moudrosti za exaktnost, příliš mnoho lidskosti za *matematizovatelnost*. Připomíná to do detailů vystavěnou 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 věži stavby. Až přijde déšť, 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 skvělý výhled do dálek, ale zato tam žijí lidé? Není pomatení vědních jazyků podobné tomu, co se kdysi stalo při stavbě věže babylonské? A není lepší – jak se mnohdy říká – mít zhruba pravdu než se přesně mýlit?

Kdybychom ubrali na naší sofistikovanosti a hovořili jasně a srozumitelně, byť jednodušeji, snad bychom si více rozuměli. A více bychom si uvědomili, jak moc se ony osamostatněné obory navzájem potřebují k tomu, aby stavba byla pevná.

Pokud jsem psal o tom, co bychom měli opouštět, je nasnadě otázka, k čemu bychom se měli vracet. Zde se odpověď jeví následující: sestoupit ze slonovinové babylonské věže dříve, než bude pomatení jazyků (nikdo nikomu a ničemu nerozumí) zcela dokonáno.

Příliš bujaře jsme odběhli od těchto principů morálky, na kterých by 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. Tím by chybu nezastřel ani nevyřešil. Musí se vrátit do bodu, kde k chybě došlo, opravit ji a až pak počítat dál. Zdá se, že poučení z krize je naše jediná naděje. V časech dobrých totiž není vhodná doba na zpytování a reflexi, natož na nějakou *změnu cesty* v duchu původního smyslu slova *pokání*. To v krizi se zjevuje pravda. Často ve své nehezské obnaženosti (král je nahý!), ale zato se vši vehementností.

Tato dluhová krize totiž není jen krizí spotřební či ekonomickou. Je mnohem hlubší. Naší době chybí přiměřenost. 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 (nikoliv však jediná, jak se poslední dobou tváříme). Volám po tom, abychom si uvědomili vlastní nasycenost; volám po tom, abychom si uvědomili, že musíme být vděční za to, co máme. A máme toho opravdu hodně.

Jsmenatolik bohatí a silní, že nemáme vnější omezení. Překonali jsme téměř všechna a dlouho jsme si mohli dělat, co se nám líbilo. To, že jsme s touto svobodou nevykonali příliš mnoho dobrého, je smutné zjištění.

## Život je jinde, v nás

Někdy se mi zdá, že celou lidskou historii lze shrnout takto: musíme se neustále posouvat kupředu, abychom si mohli sofistikovanějším způsobem užívat obyčejných radostí života. Naši rodiče si hrávali s dřevěnými hračkami, stejně jako do té doby všechny generace před nimi. A bavily je stejně, jako naše děti baví hračky elektronické. S těmi dřevěnými už si ovšem dnešní děti rády hrát nebudou. Stejně tak i my dospělí potřebujeme stále sofistikovanější hračky, knihy a teorie, abychom si dokázali uvědomit jednoduché životní radosti. Naše abstraktní a technické vědění je stále pokročilejší, zato naše porozumění skutečnému životu kolem nás a v nás se zdá být neměnné.

Všichni žijeme určité příběhy, ať už jsou to příběhy pro děti či dospělé. A to je také důvod, proč si tak rádi vyprávíme. Vědci si navzájem sdělují své vlastní teorie, a jak podotýká Roy Weintraub, „každá teorie je autobiografií“.<sup>1023</sup> Stejně jako děti, i my víme, že všechny příběhy včetně těch našich nejsou skutečným zpodobněním světa kolem nás, ale přesto k němu mají blízko, jsou s ním propojeny způsobem, který často nemůžeme postihnout.

Celá tato kniha se pokouší ukázat, že příběh ekonomie je mnohem obsáhlejší a daleko více fascinující, než jak se nám snaží namluvit matematický pohled na věc. V určitém směru tedy tato kniha může být jakýmsi nevyřčeným pokusem vyzdvihnout samotnou duši ekonomiky a ekonomie, jejich *animal spirits*. A jako o každou duši, i o tuto je třeba pečovat, zajímat se o ni, rozvíjet ji. Ekonomie má duši, o kterou bychom neměli přijít, o kterou bychom se měli zajímat předtím, než se pustíme do vlastních soudů o světě kolem nás.

Tato kniha se také snaží být určitou antitezí k převládající rádoby pozitivistické, mechanisticko-redukcionistické ekonomii, která se chce oprostit od jakýchkoliv hodnot a morálky. V ekonomii existuje mnohem více normativních elementů, než které jsme schopni si připustit a pracovat s nimi.

Dále se tato kniha pokouší nabídnout protiváhu k ekonomii založené na zjednodušených analytických a matematických modelech. Do určité míry se také snaží nabídnout hlubší propojení a více styčných bodů pro komunikaci s jinými vědními disciplínami – s filozofií, teologií, antropologií, historií, kulturou, psychologií, sociologií a dalšími. V podstatě jsem se snažil ukázat, že za všemi modely stojí mnohem víc než jen matematika a analytika, že matematika je pouze onou pověstnou špičkou ekonomického ledovce a že

<sup>1023</sup>Weintraub, *How Economics Became a Mathematical Science*, 6.

jeho zbylá, mnohem větší část je daleko jemnější, mystičtější a nepoddává se deterministicky vystavěným modelům nijak snadno. V žádném případě se nestavím proti matematice samotné, chtěl jsem pouze poukázat na to, že nehraje tak výraznou roli, jakou jsme jí přiřkli. Ekonomie nepotřebuje více matematiky, ale naopak více všeho ostatního. Často se říká, že etika a *soft skills*<sup>1024</sup> jsou jakousi třešničkou na dortu matematické analýzy. V této knize jsem se pokusil ukázat, že je tomu přesně naopak – matematická analýza je pouhou třešničkou na dortu mnohem širšího a hlubšího ekonomického vývoje. A přestože bychom neměli ignorovat, co nám říkají čísla (i čísla tedy mluví!), neměli bychom ignorovat ani to, co modely pojmout nedokážou. A ve většině procesů rozhodování se právě tato rozhodnutí zdají být nejdůležitějšími.

Kdo četl pozorně, všiml si, že toto není kniha odpovědí – ale snaží se nabídnout oblasti, kde by některé odpovědi mohly být. Jedná se spíše o dekonstrukci ekonomie skrze historickou rekonstrukci. V určitém směru se tedy tato kniha pokouší udělat pomyslný krok vpřed k alternativním ekonomickým školám, a naopak pomyslný krok vzad od tradičního vnímání ekonomie a ekonomické antropologie. Ekonomové by měli přehodnotit odpověď na otázku „Co je to lidská bytost?“. A měli bychom také přehodnotit způsob, jakým ekonomii vyučujeme. Přestože jako ekonomové velice důrazně věříme ve svobodnou volbu člověka, nedovolujeme studentům vybrat si vlastní školu ekonomického smýšlení. Předkládáme jim pouze mainstream. Teprve poté, co jsou s ním během několika let pečlivě seznámeni, se mohou dozvědět o alternativních, „kacířských“ přístupech – a také o samotné historii vlastního oboru. Dokonce i dějiny ekonomie jsou totiž často pokládány za přehlídku „pokusů a omylů“ (hloupé a primitivní) historie – než jsme konečně objevili „pravdu“, po které minulost tak neobratně prahla. Tato kniha se snaží o přesně opačný přístup. Snaží se chápat současný stav vědění poněkud s rezervou a naopak brát myšlenky našich předků o trochu víc vážně. Můžeme jen doufat, že k nám naše děti budou stejně laskavé. Hrdinové, draci a bájně nestvůry totiž nežijí pouze v minulosti, v hrdinských příbězích a filmech či ve vzdálených džunglích. Žijí v nás.

---

<sup>1024</sup> Termín užívaný v sociologii, označuje vlastnosti, jako je empatie, komunikativnost, sebekritičnost či vůdčí schopnosti a další.

# Literatura

- Adams, Douglas. *Stopařův průvodce galaxií*. Praha: Argo, 2002.
- Aischylos. *Prométheus*. Praha: Rezek, 1994.
- Aischylos. *Sedm proti Thébám*. Praha: Alois Wieser, 1900.
- Akerlof, George A., Shiller, Robert J. *Živočišné pudy: Jak liská psychologie řídí ekonomiku a proč je podstatná pro celosvětový kapitalismus*. Praha: Dokořán, Argo, 2010.
- Akvinský, Tomáš. *De regno ad regem Cypri: O království ke králi kyperskému*. Praha: Ústav filosofie a religionistiky Filosofické fakulty Univerzity Karlovy, 1994.
- Akvinský, Tomáš. *Summa proti pohanům (I–IV)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o. – pracovní vydání, 1993.
- Akvinský, Tomáš. *Summa teologická*. Olomouc: Krystal, 1937–1940.
- Anzenbacher, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Argyle, Michael. *The Psychology of Happiness*. London, New York: Methuen, 1987.
- Archibald, Katherine G. „The Concept of Social Hierarchy in the Writings of St. Thomas Aquinas“, *Historian* 12, no. 50 (1949–50): 28–54.
- Aristofanés. *Jezdci - Žáby*. Praha: Melantrich, 1940.
- Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937.
- Aristotelés. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2008.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955.
- Augustin. *O Boží obci*. Praha: Karolinum, 2007.
- Augustin. *Význání*. Praha: Kalich, 1997.
- Augustine. *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*. Washington, DC: Regnery, 1996.
- Balabán, Milan, Tydlitátová, Veronika. *Gilgameš: Mytické drama o hledání věčného života*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- Bassham, Gregory, Bronson, Eric. *Pán prstenů a filozofie*. Praha: XYZ, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.
- Becchio, Giandomenica. „Unexplored Dimensions: Carl Menger on Economics and Philosophy (1923–1938)“, *Advances in Austrian Economics*, 12. Bradford: Emerald Group Publishing, 2009.
- Becker, Gary S. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Beckett, Samuel. *Waiting for Godot: Tragicomedy in Two Acts*. New York: Grove, 1982.

- Bell, Daniel. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Slon, 1999.
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1998. Česky jako *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995.
- Bernard z Clairvaux, sv. *Kázání na Piseň písní 1*. Praha: Krystal OP, 2009.
- Bhagwati, Jagdish N. *In Defense of Globalization*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Bible*. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2006.
- Bimson, John J. *The Compact Handbook of Old Testament Life*. Minneapolis, MN: Bethany House, 1998.
- Bishop, Matthew. *Economics: An A–Z Guide*. London: Economist, 2009.
- Blaug, Mark. *The Methodology of Economics; or, How Economists Explain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Boli, John. „The Economic Absorption of the Sacred“. In: Wuthnow, Robert (ed.): *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, 93–117.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1977.
- Brandon, Samuel G. F. „The Epic of Gilgamesh: A Mesopotamian Philosophy“, *History Today* 11, no. 1 (January 1961): 18–27.
- Brickman, Philip, Coates, Dan, Janoff-Bulman, Ronnie. „Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?“, *Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978): 917–927.
- Brookes, Bert B. „Schumacher: Meta-Economics versus the ‘Idolatry of Giantism’“, *The School of Cooperative Individualism*. [http://www.cooperativeindividualism.org/brookes\\_on-e-f-schumacher.html](http://www.cooperativeindividualism.org/brookes_on-e-f-schumacher.html) (přistoupeno 2010).
- Bruni, Luigino. *Civil Happiness: Economics and Human Flourishing in Historical Perspective*. London and New York: Routledge, 2006.
- Buber, Martin. *Já a ty*. Praha: Votobia, 1996.
- Buckle, Henry Thomas. *History of Civilisation in England*. London: Parker and Son, 1857–1861.
- Buchanan, James M. *The Economics and the Ethics of Constitutional Order*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.
- Bunt, Lucas N. H., Jones, Phillip S., Bedient, Jack D. *The Historical Roots of Elementary Mathematics*. New York: Dover, 1988.
- Bury, J. B. *The Idea of Progress*. London: Macmillan, 1920.
- Caldwell, Bruce J. *Beyond Positivism*. London: Routledge, 1994.
- Campbell, Joseph. *Myths to Live by*. New York, Viking, 1972. Česky jako *Mýty: legendy dávných věků v našem dnešním životě*. Praha: Pragma, 1998.
- Campbell, Joseph. *Tisíc tváří hrdiny*. Praha: Portál, 2000.
- Campbell, Thomas Douglas. *Adam Smith’s Science of Morals*. London: Allen & Unwin, 1971.
- Class, Heinrich. *Wenn ich der Kaiser wär: Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten*. Leipzig: Weicher, 1912.
- Colins, Chuck, Wright, Mary. *The Moral Measure of the Economy*. New York: Orbis Books, 2007.
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier, 1835.

- Cox, Steven L., Easley, Kendell H., Robertson, A. T., Broadus, John Albert. *Harmony of the Gospels*. Nashville, TN: Holman Bible, 2007.
- Čapek, Karel. *R.U.R.: Rossum's Universal Robots*. Praha: Aventinum, 1920.
- Davies, Norman. *Europe: A History*. London: Pimlico, 1997. Česky jako *Evropa*. Praha: Prostor; Knižní klub; Euromedia Group, 2007.
- Davis, Philip J., Hersh, Reuben. *Descartes' dream: the world according to mathematics*. Boston: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986.
- Defoe, Daniel. *The Political History of the Devil (1726)*. Edited by John Mullan and William Robert Owens. London: Pickering and Chatto, 2005.
- Descartes, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Descartes, René. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998.
- Descartes, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992.
- Descartes, René. „Treatise on Man“. In: Murdoch, Dugald, Cottingham, John, Stoothoff, Robert (eds.): *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: University of Cambridge, 1985.
- Detienne, Marcel. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Diamond, Jared. *Proč máme rádi sex?: Evoluce lidské sexuality*. Praha: Academia, 2003.
- Diderot, Denis. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1990.
- Diener, Ed, Horowitz, Jeff, Emmons, Robert A. „Happiness of the Very Wealthy“, *Social Indicators Research* 16 (April 1985): 263–274.
- Dixit, Avinash K., Nalebuff, Barry. *Thinking Strategically: The Competitive Edge in Business, Politics, and Everyday Life*. New York: Norton, 1991.
- Doomen, Jasper. „Smith's Analysis of Human Actions“, *Ethic@* 4(2), 2005, 111–122.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press, 1947. Česky jako *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- Eagleton, Terry. *On Evil*. New Haven, CN: Yale University Press, 2010.
- Eckstein, Walther. *Theorie der ethischen Gefühle*. Leipzig: Meiner, 1926.
- Edmonds, Dave, Eidinow, John. *Wittgenstein's Poker*. New York: Ecco, 2001.
- Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.–IV.* Praha: ISE; Oikoymenh, 1995–2007.
- Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- Eliade, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- Elster, Jon. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Emmer, Michele. *Mathematics and Culture*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag, 2004.
- Epikuros. *Myšlenky*. Praha: Svoboda, 1970.
- Epos o Gilgamešovi*. Přel. Lubor Matouš. Praha: Československý spisovatel, 1976.
- Estéssová, Clarissa Pinkola. *Ženy, které běhaly s vlky*. Praha: Pragma, 1999.
- Etzioni, Amitai. *Morální dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing, 1995.
- Euripides. *Hyppolytos a jiné tragédie*. Praha: Svoboda, 1986.
- Evensky, Jerry. „Adam Smith on the Human Foundation of a Successful Liberal Society“, *History of Political Economy* 25 (3), 1993, 395–412.
- Fajkus, Břetislav. *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1997.

- Falckenberg, Richard, Drake, Charles F. *Dějiny novověké filosofie*. Praha: Jan Laichter, 1899.
- Ferguson, Niall. *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. New York: Penguin Press, 2008.
- Ferguson, Niall. *Válka světa*. Praha: Academia, 2008.
- Feyerabend, Paul K. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001.
- Fisher, Irving. „Fisher Sees Stocks Permanently High“, *New York Times*, October 16, 1929, 2.
- Fitzgerald, Allan, Cavadini, John C., Djuth, Marianne, O'Donnell, James, Van Fleet, Frederick. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Force, Pierre. *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Fox, Justin. *The Myth of Rational Markets*. New York: Harper Business, 2009.
- Frank, Robert. *Conference on „Understanding Quality of Life: Scientific Perspectives on Enjoyment and Suffering“*. Princeton, NJ, November 1–3, 1996.
- Frankl, Viktor E. *Man's Search for Meaning*. London: Hodder and Stoughton, 1964.
- Frazer, James George. *Zlatá ratoleť*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- Friedman, Milton. „Adam Smith's Relevance for 1976“. In *Adam Smith and the Wealth of Nations: 1776–1976 Bicentennial Essays*, edited by Fred R. Glahe. Boulder: Colorado Associated University Press, 1978, 7–20.
- Friedman, Milton. *Essays in Positive Economics*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1970.
- Fromm, Erich. *To Have or to Be*. New York, London: Continuum, 2007.
- Fukuyama, Francis. *The Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- Gaede, Erwin A. *Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.
- Gaiman, Neil, Pratchett, Terry. *Dobrá znamení*. Praha: Talpress, 1997.
- Galbraith, John Kenneth. *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin, 1998.
- Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970.
- George, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gilbert, Geoffrey. „Introduction to T. R. Malthus *Critical Responses“*, in Malthus, T. R.: *Critical Responses*. London and New York: Routledge, 1998.
- Goethe, Johann W. *Faust*. Praha: Academia, 2008.
- Graeber, David. *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York: Palgrave, 2001.
- Green, David. „Adam Smith a sociologie ctnosti a svobody“, *Prostor* 7, no. 28 (1994): 41–48.
- Groenewegen, John. *Transaction Cost Economics and Beyond. Recent Economic Thought*. Boston: Kluwer, 1995.
- Groenewegen, Peter. *A Soaring Eagle: Alfred Marshall 1842–1924*. Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995.

- Guthrie, William K. Ch. *A History of Greek Philosophy I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Halík, Tomáš. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009.
- Hall, Joseph. *Heaven upon Earth and Characters of Vertues and Vice*. Edited by Rudolph Kirk. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1948.
- Halteman, Richard J. „Is Adam Smith’s *Moral Philosophy* an Adequate Foundation for the Market Economy?“, *Journal of Markets and Morality* 6 (2003): 453–478.
- Haney, Lewis Henry. *History of Economic Thought: A Critical Account of the Origin and Development of the Economic Theories of the Leading Thinkers in the Leading Nations*. New York: Macmillan, 1920.
- Hare, Richard M., Barnes, Jonathan, Chadwick, Henry. *Zakladatelé myšlení: Platon, Aristoteles, Augustinus*. Praha: Svoboda, 1994.
- Harris, H. S. *The Reign of the Whirlwind*. York Space, 1999. <http://hdl.handle.net/10315/918>.
- Hasbach, Wilhelm. *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1891.
- Hayek, Friedrich A. *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia, 1994.
- Hayek, Friedrich A. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Hayek, Friedrich A. *The Trend of Economic Thinking: Essays on Political Economists and Economic History*. Vol. 3. Edited by W. W. Bartley and Stephen Kresge. London: Routledge, 1991.
- Heffernanová, Jana. *Gilgameš: Tragický model západní civilizace*. Praha: Společnost pro světovou literaturu, 1996.
- Heffernanová, Jana. *Tajemství dvou partnerů: Teorie a metodika práce se sny*. Praha: Argo, 2008.
- Heidegger, Martin. *Philosophical and Political Writings*. New York: Continuum, 2003.
- Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Heilbroner, Robert L. *The Wordly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of Great Economic Thinkers*. New York: Simon and Schuster, 1953.
- Hejdánek, Ladislav. „Básník a Slovo“ In: *České studie: Literatura, jazyk*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1990, 57–81.
- Heller, Jan. *Jak orat s čertem: kázání*. Praha: Kalich, 2006.
- Hendry, David F. „Econometrics: Alchemy or Science?“, *Economica* 47 (1980): 387–406.
- Hengel, Martin. *Judentum und Hellenismus*. Tübingen: Mohr, 1969.
- Henry, Matthew. *Matthew Henry’s Commentary on the Whole Bible*. <http://www.apostolic-churches.net/bible/mhc/>.
- Hesiodos. *Práce a dni*. Brno: Rovnost, 1950.
- Hesiodos. *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda, 1990.
- Hesiodos. *Zrození bohů*. Praha: SNKLHU, 1959.
- Hildebrand, Bruno. *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*. Frankfurt am Main: Erster Band, 1848.
- Hill, Roger B. *Historical Context of the Work Ethic*. Athens: University of Georgia, 1996.

- Hirsch, Fred. *Social Limits to Growth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Hirschman, Albert O. *Lidské vášně a osobní zájmy: politická obhajoba kapitalismu v čase před jeho triumfem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Praha: Oikoymenh, 2009.
- Horsley, Richard A. *Covenant Economics*. Louisville: Westminster John Knox, 2009.
- Hume, David. *Selections*. Edited by Charles William Hendel. New York, Chicago: C. Scribner's Sons, 1927.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature*. NuVision Publications, 2008.
- Hurtado-Prieto, Jimena. *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of „Dr. Mandeville's Licentious System“*. Preliminary version. February 2004. [http://phare.univ-paris1.fr/hurtado/Adam % 20Smith.pdf](http://phare.univ-paris1.fr/hurtado/Adam%20Smith.pdf).
- Hurtado-Prieto, Jimena. „Pity, Sympathy and Self-interest: Review of Pierre Force's Self-interest before Adam Smith“, *The European Journal of the History of Economic Thought* 12(4), 2005, 713–721.
- Husserl, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- Huxley, Aldous. *Konec civilizace*. Praha: Maťa, 2004.
- Cheal, David J. *The Gift Economy*. New York: Routledge, 1988.
- Chesterton, G. K. *St. Thomas Aquinas*. Middlesex: The Echo Library, 2007. Česky jako *Svatý Tomáš Akvinský*. Praha: Krystal OP, 1993.
- Chesterton, G. K. *Orthodoxy*. Redford: Wilder Publications, 2008.
- Inglehart, Ronald. *Culture Shift: In Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Inglehart, Ronald. *World Values Survey*. 2009. <http://www.worldvaluessurvey.org/> (přistoupeno 2010).
- International Standard Bible Encyclopedia*, <http://www.internationalstandardbible.com>.
- Irwin, William (ed.). *The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real*. Illinois: Carus Publishing Company, 2002.
- Johnston, Louis D., Williamson, Samuel H. *What Was the U.S. GDP Then?* 2008. <http://www.measuringworth.org/usgdp/> (přistoupeno 2010).
- Jung, Carl G. „The Archetypes and the Collective Unconscious“. In: Hull, R. F. C. (ed.): *The Archetypes and the Collective Unconscious: The Collected Works*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Jung, Carl G. *Psychology and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1962.
- Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla IV – Obraz člověka a obraz Boha*. Praha: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.
- Jung, Carl G. *Výbor z díla VIII – Hrdina a archetyp matky*. Praha: Nakladatelství Tomáše Janečka – Emitos, 2009.
- Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kalenská, Renata. „Někdy se mě zmocňuje pocit...“ *Lidové noviny*, 15. listopadu 2008. [http://www.lidovky.cz/nekdy-se-me-zmocnuje-pocit-dca-/ln\\_noviny.asp?c=A081115\\_000040\\_ln\\_noviny\\_sko&klic=228612&mes=081115\\_0](http://www.lidovky.cz/nekdy-se-me-zmocnuje-pocit-dca-/ln_noviny.asp?c=A081115_000040_ln_noviny_sko&klic=228612&mes=081115_0).
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett, 1987.
- Kant, Immanuel. *Introduction to the Metaphysics of Morals*. Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper & Brothers, 1960.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Ethics*. Rockville: Arc Manor, 2008.
- Kaye, B. Introduction to *The Fable of the Bees*, by Bernard Mandeville. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Kerényi, Karl. *Gods of the Greeks*. London: Thames & Hudson, 1980.
- Kerckhof, Bert. „A Fatal Attraction? Smith’s ‘Theory of Moral Sentiments’ and Mandeville’s ‘fable’“, *History of Moral Thought* 16, no. 2 (1995): 219–233.
- Keynes, John Maynard. *Collected Writings of John Maynard Keynes*. Edited by Austin Robinson and Donald Moggridge. London: Macmillan for the Royal Economic Society, 1971–1989.
- Keynes, John Maynard. „Economic Possibilities for Our Grandchildren“. In: Keynes, John Maynard: *Essays in Persuasion*. New York: W. W. Norton, 1930, 358–373.
- Keynes, John Maynard. *First Annual Report of the Arts Council (1945–1946)*. <http://www.economicshelp.org/blog/economics/quotes-by-john-maynard-keynes/>.
- Keynes, John Maynard. *Obečná teorie zaměstnanosti, úroku a peněz*. Praha: ČSAV, 1963.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Edited by Charles Moore. Rifton, NY: Plough, 1999.
- Kirk, Geoffrey S., Raven, John E., Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kline, Morris. *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*. New York: Oxford University Press, 1972.
- Kmenta, Jan. „Review of *A Guide to Econometrics*, by Peter Kennedy“, *Business Economics* 39, no. 2, April 2004.
- Knies, Carl G. A. *Die Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*. Braunschweig: C. A. Schwetsche und Sohn, 1853.
- Knight, Frank Hyneman. „Liberalism and Christianity“. In: Knight, Frank Hyneman, Merriam, Thornton Ward (eds.): *The Economic Order and Religion*. New York, London: Harper & Brothers, 1945.
- Knight, Frank Hyneman. *Freedom and Reform: Essays in Economics and Social Philosophy*. New York: Harper & Brothers, 1947.
- Kofman, Fred. *Vědomý business*. Praha: Portál, 2010.
- Kolman, Vojtěch. *Filozofie čísla*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2008.
- Komárek, Stanislav. *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Praha: Academia, 2008.
- Kratochvíl, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou od Homéra po Descarta*. Praha: Academia, 2009.
- Kratochvíl, Zdeněk. *Mýtus, filosofie, věda, I. a II. (Filosofie mezi Homérem a Descartem)*. Praha: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1996.
- Kugel, James L. *The Bible as It Was*. 5th ed. Cambridge, MA: Belknap Press, 2001.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Kundera, Milan. *Nesmrtelnost*. Praha: Atlantis, 1993.
- Kundera, Milan. *Směšné lásky*. Praha: Atlantis, 2007.
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. London: W. W. Norton, 1998.

- Lacan, Jacques. „The Signification of the Phallus“. In: *Écrits: A Selection*. London: Tavistock/Routledge, 1977, 311–323.
- Lalouettová, Claire. *Ramessova říše – Vláda jedné dynastie*. Praha: Levné knihy, 2009.
- Lanman, Scott, Matthews, Steve. „Greenspan Concedes to ‘Flaw’ in His Market Ideology“, *Bloomberg*, October 23, 2008. <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=newsarchive&sid=ah5qh9Up4rIg>.
- Leacock, Stephen. *Hellements of Hickonomics, in Hiccoughs of Verse Done in Our Social Planning Mill*. New York: Dodd, Mead, 1936.
- Leontief, Wassily. „Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts“, *American Economic Review* 61 (1971): 1–7.
- Levin, Samuel M. „Malthus and the Idea of Progress“, *Journal of the History of Ideas* 27, no. 1 (January–March 1966): 92–108.
- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture*. London: Schocken, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kingship*. Edited by R. Needham, J. Harle Bell, and J. R. von Sturmer. Boston: Beacon, 1969.
- Lewis, Clive Staples. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997.
- Lewis, Clive Staples. „Evolutionary Hymn“. In: *Poems*. San Diego: Harcourt, 1964, 55–56.
- Lewis, Clive Staples. *Letters of C. S. Lewis*. Edited by W. H. Lewis. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.
- Lewis, Clive Staples. *A Preface to Paradise Lost*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 2005.
- Lewis, Clive Staples. *The Weight of Glory and Other Addresses*. 2nd ed. New York: Macmillan, 1980.
- Lewis, Thomas J. „Persuasion, Domination, and Exchange: Adam Smith on the Political Consequences of Markets“, *Canadian Journal of Political Science* 33, no. 2 (June 2000): 273–289.
- Liddell, Henry G., Scott, Robert. *Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Limentani, Ludovico. *La morale della simpatia: Saggio sopra l’etica di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese*. Genova: A. F. Formiggini, 1914.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Český jako *Dvě pojednání o vládě*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.
- Lowry, S. Todd. „Ancient and Medieval Economics“. In: Samuels, Warren J., Biddle, Jeff, Davis, John Bryan (eds.): *A Companion to the History of Economic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, 11–27.
- Lowry, S. Todd. *The Archaeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*. Durham, NC: Duke University Press, 1988.
- Lowry, S. Todd. „The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks: Our Heritage from Hellenic Thought“. In: Lowry, S. Todd, Gordon, Barry (eds.): *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*. New York: Brill, 1998.
- Lowry, S. Todd, Gordon, Barry (eds.). *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*. New York: Brill, 1998.
- Luther, Martin. „Martin Luther’s Last Sermon in Wittenberg, Second Sunday in

- Epiphany, 17 January 1546“. In: *Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger, 1914, 51–126.
- Macfie, Alec L. „The Invisible Hand of Jupiter“, *Journal of the History of Ideas* 32 (October–December 1971): 595–599.
- Macfie, Alec L. *The Individual in Society*. London: Allen & Unwin, 1967.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008. Česky jako *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenth, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge & Kegan Paul, 1998.
- Mahan, Asa. *A Critical History of Philosophy*. New York: Phillips & Hunt, 2002.
- Malthus, Thomas. *Esej o principu populace*. Praha: Zvláštní vydání, 2002.
- Mandeville, Bernard. *A Letter to Dion*. The Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/files/29478/29478-h/29478-h.htm>.
- Mandeville, Bernard. „An Essay on Charity, and Charity-Schools“. In: Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees*. Middlesex: Penguin, 1970, 263–325
- Mandeville, Bernard. „A Search into the Nature of Society“. In: Mandeville, Bernard: *The Fable of the Bees*. Middlesex: Penguin, 1970, 329–383.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Public Benefits*. Edited by Phillip Harth. Oxford: Clarendon Press, 1924; pozdější vydání Middlesex: Penguin, 1970.
- Mankiw, Gregory N. *Principles of Economics*. Mason, GA: South-Western Cengage Learning, 2009.
- Marshall, Alfred. *Principles of Economics*. London: Macmillan for the Royal Economic Society, 1961.
- Martindale, Wayne, Root, Jerry (eds.). *The Quotable Lewis: An Encyclopedic Selection of Quotes from the Complete Published Works*. Wheaton, IL: Tyndale, 1989.
- Marx, Karl. *Kapitál*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.
- Marx, Karl. *On the Jewish Question*. Edited by Helen Lederer. Cincinnati: Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion, 1958.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Manifesto of the Communist Party*. New York: Cosimo, 2009.
- Marx, William. *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*. Rochester, NY: Boydell and Brewer, 1995.
- Mauss, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West, 1966.
- McCloskey, Deirdre N. *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- McCloskey, Deirdre N. „The Rhetoric of Economics“, *Journal of Economic Literature* 21 (June 1983): 481–517.
- McCloskey, Deirdre N. *The Secret Sins of Economics*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. The Harvard Classics, 25. Edited by C. E. Norton. New York: Collier & Son, 1909.
- Mill, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 10, Essays on Ethics, Religion, and Society*. Edited by John M. Robson. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

- Mill, John Stuart. *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. London: Parker, 1844.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Forgotten Books, 2008. [www.forgottenbooks.org](http://www.forgottenbooks.org). Český jako *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011.
- Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*. Edited, with an Introduction, by Stephen Nathanson. Indianapolis, IN: Hackett, 2004.
- Milton, John. *The Poetical Works of John Milton*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2006.
- Mini, Piero V. *Philosophy and Economics: The Origins and Development of Economic Theory*. Gainesville: University Press of Florida, 1974.
- Mirowsky, Philip. *Machine Dreams: Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Mirowsky, Philip. *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Mises, Ludwig van. *Lidské jednání*. Praha: Liberální institut, 2006.
- Mlčoch, Lubomír. *Ekonomie důvěry a společného dobra*. Praha: Karolinum, 2006.
- Montesquieu, Charles de Secondat. *O duchu zákonů*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2003.
- Morgenthau, Henry. *Truth and Power: Essays of a Decade*. New York, NY: Prager, 1970.
- Morrow, Glenn R. „Adam Smith: Moralist and Philosopher“, *Journal of Political Economy* 35 (June 1927): 321–342.
- Muchembled, Robert. *Dějiny dábla*. Praha: Argo, 2008.
- Mumford, Lewis. *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. San Diego, New York, London: Harcourt, 1961.
- Myers, David G. „Does Economic Growth Improve Human Morale?“, *New American Dream*. <http://www.newdream.org/newsletter/growth.php> (přistoupeno 2010).
- Nelson, Robert H. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park: Pennsylvania University Press, 2001.
- Nelson, Robert H. *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1991.
- Nelson, Robert H. *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion in Contemporary America*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010.
- Neubauer, Zdeněk. *O čem je věda? (De possest: O duchovním bytí Božím)*. Praha: Malvern, 2009.
- Neubauer, Zdeněk. *Přímluvce postmoderny*. Praha: Michal Jůza & Eva Jůzová, 1994.
- Neubauer, Zdeněk. *Respondeo Dicendum: autosborník k desátému výročí padesátých narozenin*. Praha: O. P. S., 2002.
- Nin, Anais. *The Diary of Anais Nin, 1939–1944*. New York: Harcourt, Brace & World, 1969.
- Nisbet, Robert A. *The History of the Idea of Progress*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1998.
- Nisbet, Robert A. „The Idea of Progress“, *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought* 2 (1979): 7–37. Available at <http://oll.libertyfund.org>.
- Novak, Michael. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press, 1993.
- Novak, Michael. *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut, 2002.

- Novotný, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992.
- Novotný, František. *The Posthumous Life of Plato*. Praha: Academia, 1977.
- Nussbaumová, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Oates, Whitney J., O'Neill, Eugene. *The Complete Greek Drama*. New York: Random House, 1938.
- O'Connor, Eugene Michael. *The Essential Epicurus: Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments*. Buffalo, NY: Prometheus, 1993.
- Oncken, August. „The Consistency of Adam Smith“, *The Economic Journal* 7 (September 1897): 443–450.
- Orwell, George. *1984*. Praha: Levné knihy, 2009.
- Orwell, George. *Farma zvířat*. Praha: Argo, 2008.
- Palahniuk, Chuck. *Klub rváčů*. Praha: Volvox Globator, 2005.
- Pascal, Blaise. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta, 2000.
- Pasquinelli, Matteo. *Animal Spirits: A Bestiary of the Commons*. Rotterdam: NAI Publishers, 2008.
- Pass, Christopher, Lowes, Bryan, Davies, Leslie. *Collins Dictionary of Economics*. Second Edition. Glasgow: HarperCollins, 1993.
- Patinkin, Don. *Essays on and in the Chicago Tradition*. Durham, NC: Duke University Press, 1981.
- Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Oikoymenh, 2007.
- Patterson, Stephen, Meyer, Marvin. *The „Scholars' Translation“ of the Gospel of Thomas*. <http://home.epix.net/~miser17/Thomas.html>.
- Pava, Moses L. *Business Ethics: A Jewish Perspective*. Hoboken, NJ: KTAV Publishing House, 1997.
- Pava, Moses L. „The Substance of Jewish Business Ethics“, *Journal of Business Ethics* 17, no. 6 (April 1998): 603–617.
- Payne, Jan. *Odkud zlo?* Praha: Triton, 2005.
- Pieper, Josef. *Tomáš Akvinský*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- Pirsig, Robert M. *Zen a umění údržby motocyklu: zkoumání hodnot*. Praha: Volvox Globator, 2006.
- Platón. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón; Faidón; Kratylos; Theaitétos; Sofisté; Politikos*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Platón. *Filébos*. Praha: Oikoymenh, 1994.
- Platón. *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Platón. *Prótagoras*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Platón. *Timaios. Kritias*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Platón. *Ústava*. Oikoymenh, 2001.
- Polanyi, Karl. „Aristotle Discovers the Economy“. In: Polanyi, Karl, Dalton, George (eds.): *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon Press, 1971, 78–115.
- Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Pope, Alexander. „An Essay on Man“. In *Major Works*, edited by Pat Rogers. Oxford, New York: Oxford University Press, 270–309.
- Pope, Alexander. „The Riddle of the World“. In *Selected Poetry and Prose*, edited by Robin Sowerby. London: Routledge, 1988, 153–154.
- Popper, Karl. *Otevřená společnost a její nepřátelé I., II*. Praha: ISE, 1994.

- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London, New York: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Punt, Jeremy. „The Prodigal Son and *Blade Runner*: Fathers and Sons, and Animosity“, *Journal of Theology for Southern Africa* 119 (July 2007): 86–103.
- Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie: Starověk a středověk*. Praha: Votobia, 1998.
- Rádl, Emanuel. *Dějiny filosofie: Novověk*. Praha: Votobia, 1999.
- Raphael, David D. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Redman, Deborah A. *Economics and the Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Rich, Arthur. *Etika hospodářství, I., II*. Praha: ISE, Oikoymenh, 1994.
- Roll, Erich. *A History of Economic Thought*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1964.
- Rothbard, Murray N. *Economic Thought before Adam Smith: Austrian Perspectives on the History of Economic Thought*. Vol. 1. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1995.
- Rousseau, Jean-Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.
- Rusdie, Salman. *Zběsilost*. Praha: Paseka, 2003.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London, New York: Longmans, Green, 1918.
- Sallust. *On the Gods and the World*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003 [1793].
- Samuels, Warren J., Biddle, Jeff, Davis, John Bryan (eds.). *A Companion to the History of Economic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Scitovsky, Tibor. *The Joyless Economy: The Psychology of Human Satisfaction*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Sedláček, Tomáš. „Spontaneous Rule Creation“. In: Mejstřík, Michal (ed.): *Cultivation of Financial Markets in the Czech Republic*. Praha: Karolinum, 2004, 317–339.
- Sen, Amartya Kumar. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Shakespeare, William. *Kupec benátský*. Praha: Dilia, 1978.
- Shaw, George B. *Man and Superman*. Rockvill: Wildside Press, 2008.
- Shils, Edward. *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Shionoya, Yuichi. *Schumpeter and the Idea of Social Science: A Metatheoretical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Schor, Juliet B. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books, 1993.
- Schumacher, Fritz Ernst. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*. London: Vintage Books, 1993.
- Schumpeter, Joseph A. *Business Cycles: A Theoretical, Historical, and Statistical Analysis of the Capitalist Process*. New York, Toronto, London: McGraw-Hill, 1939.
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. London: Routledge, 2006.

- Schumpeter, Joseph A. „The Common Sense of Econometrics“, *Econometrica* 1, no.1 (1933): 5–12.
- Sigmund, Paul E. (ed.). *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. New York: W. W. Norton, 1987.
- Simmel, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006.
- Simmel, Georg. *Filosofie peněz*. Praha: Academia, 2011.
- Simmel, Georg. *Simmel on Culture: Selected Writings*. Edited by David Frisby, and Mike Featherstone. Thousand Oaks, CA: Sage, 1997.
- Simon, Herbert A. *An Empirically-Based Microeconomics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Sims, Christopher A., Goldfeld, Stephen M., Sachs, Jeffrey D. „Policy Analysis with Econometric Models“, *Brookings Papers on Economic Activity* 1982, no. 1 (1982): 107–164.
- Sipe, Dera. „Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine“, *An Interdisciplinary Journal of Graduate Students*. <http://www.publications.villanova.edu/Concept/index.html>.
- Smith, Adam. *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*. Edited with an introduction by Herbert Wallace Schneider. New York: Hafner, 1948.
- Smith, Adam. „Essays on Philosophical Subjects“. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, III, edited by D. D. Raphael and A. S. Skinner. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Smith, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut 2001.
- Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, I, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Funds, 1982. Česky jako *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut, 2005.
- Smith, David Warner. *Helvetius: A Study in Persecution*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Sojka, Milan. *John Maynard Keynes a současná ekonomie*. Praha: Grada, 1999.
- Sokol, Jan. *Člověk a svět očima Bible*. Praha: Ježek, 1993.
- Sokol, Jan. „Město a jeho hradby“, *Vesmír* 5, no. 2 (květen 5, 2002): 288–291.
- Sokol, Jan. *Moc, peníze a právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007.
- Sombart, Werner. *The Jews and Modern Capitalism*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.
- Sousedík, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha: Karolinum, 1994.
- Spiegel, Henry William. *The Growth of Economic Thought*. 3rd ed. Durham, NC: Duke University Press, 1991.
- Stevenson, Betsey, Wolfers, Justin. *Economic Growth and Subjective Well-Being: Re-assessing the Easterlin Paradox*. Cambridge, MA: Centre for Economic Research NBER, 2008.
- Stigler, George J. „Economics: The Imperial Science?“, *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 86, no. 3 (1984), 301–314.
- Stigler, George J. *The Essence of Stigler*. Stanford: Hoover Institution Press, 1986.
- Stigler, George J. „Frank Hyneman Knight“. In: *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, 55–59. New York: Stockton Press, 1987.

- Stiglitz, Joseph E. „Employment, social justice and societal well-being“, *International Labour Review*, Vol. 141 (2002), No. 1–2, 9–29.
- Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. 1st ed. New York: W. W. Norton, 2002.
- Suppe, Frederick. *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press, 1977.
- Svatý Jan od Kříže (St. John). *Dark Night of the Soul*. New York: Dover, 2003.
- Šmajš, Josef. „Uzavřeme smlouvu se Zemí?“, *Literární noviny* 15/09.
- Taleb, Nassim. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House, 2007.
- Tamari, Meir. „The Challenge of Wealth: Jewish Business Ethics“, *Business Ethics Quarterly* 7 (March 1997): 45–56.
- Tassone, Giuseppe. *A Study on the Idea of Progress in Nietzsche, Heidegger, and Critical Theory*. Lewiston, NY: Mellen Press, 2002.
- The Economist. *Economics A–Z: Animal Spirits*. The Economist Newspaper Limited. 2010. <http://www.economist.com/research/economics/alphabetic.cfm?letter=A> (přistoupeno 2010).
- Thoreau, Henry David. *Civil Disobedience and Other Essays*. Stilwell, KS: Digireads.com Publishing, 2005.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Trans. and eds. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Tolkien, John Ronald Reuel. *Pán prstenů*. Praha: Mladá fronta, 1993.
- Turner, Jonathan. *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*. Beverly Hills, CA: Sage, 1985.
- Vanek, Jaroslav. *The Participatory Economy: An Evolutionary Hypothesis and a Strategy for Development*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Veblen, Thorstein. *Essays in Our Changing Order*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1997.
- Veblen, Thorstein. „The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe“, *Political Science Quarterly* 34 (March 1919): 33–42.
- Volf, Miroslav. „In the Cage of Vanities: Christian Faith and the Dynamics of Economic Progress“. In: Wuthnow, Robert (ed.): *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, 169–191.
- Voltaire. *The Philosophical Dictionary for the Pocket (Dictionnaire Philosophique)*. London: Thomas Brown, 1765.
- Von Skarzynski, Witold. *Adam Smith als Moralphilosoph und Schoepfer der National-oekonomie*. Berlin: Grieben, 1878.
- Wachtel, Paul L. *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life*. New York: Free Press, 1983.
- Walther, Eckstein. Introduction to *The Theory of Moral Sentiments*, by Adam Smith. Leipzig: Felix Meiner, 1926.
- Weber, Max. *Ancient Judaism*. New York, London: Free Press, 1967.
- Weber, Max. *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta, 1997.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, London: Routledge, 1992.

- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon, 1963.
- Weintraub, Roy E. *How Economics Became a Mathematical Science*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Werhane, Patricia H. „Business Ethics and the Origins of Contemporary Capitalism: Economics and Ethics in the Work of Adam Smith and Herbert Spencer“, *Journal of Business Ethics* 24, no. 3 (April 2000): 19–20.
- Wesley, John. *Wesley's Notes on the Bible*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. <http://www.ccel.org/ccel/wesley/notes.html>.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1985. Česky jako *Dobrodružství idejí*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1978.
- Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Willis, Jim. *God's Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York, London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Witztum, Amos. „A Study into Smith's Conception of the Human Character: Das Adam Smith Problem Revisited“, *History of Political Economy* 30(3), 1998, 489–513.
- Wolf, Julius. „Das Adam Smith-Problem“, *Zeitschrift für Socialwissenschaft* 1, 1898, 25–33, 101–108, 176–187.
- Wuthnow, Robert (ed.). *Rethinking Materialism: Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Xenofon. *The Education of Cyrus*. Edited by H. G. Dakyns. London: Dent, 1914.
- Xenofon. *Hiero*. Edited by H. G. Dakyns. Whitefish, MT: Kessinger, 2004.
- Xenofon. *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Edited by E. C. Marchant and O. J. Todd. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1977.
- Xenofón. *Řecké dějiny. Lakedaimonské zřízení. O státních příjmech*. Praha: Svoboda, 1982.
- Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Yates, Frances A. *The Rosicrucian Enlightenment*. London, New York: Routledge & Kegan Paul, 2003.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.
- Zeyss, Richard. *Adam Smith und der Eigennutz*. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1889.
- Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, MA, London: MIT Press, 2009.
- Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. New York, London: Verso, 1997.

# Rejstřík

- 1984 (George Orwell), 38, 128  
65. pole, 328–329
- abstraktně-morální systémy, 160  
*agapé* (božská láska), 166  
agnosticismus, 178  
Akerlof, George A., 21, 286–287  
Akvinský, Tomáš, 26, 28, 53, 98–99, 151, 158–159, 164–165, 168–178, 265, 273, 340  
  a myšlenky Aristotelovy, 168–169  
  kontext důkazu Boží existence a prozřetel-  
  nosti, 160, 172–173  
  o božství, 178  
  o ekonomické svobodě jednotlivců, 171  
  obezřetnost jako nejvyšší ctnost, 159  
  osobní vlastnictví, 164–165  
  postoj k hmotě, 169–170  
  venkovský obchod, 179  
  vzájemná podpora, 176–177  
  vztah mezi rozumem a vírou, 171–172  
  zlá rozhodnutí, 156
- Aladinova vědecká lampa, 293  
Alkibides, 126  
altruismus, 283  
americký sen, 294  
anarchie, 177  
*animal spirits*, 26, 29, 41, 57, 67, 75, 118, 272  
  Bajaja v nás, 294–295  
  člověk jako stroj, 293–294  
  iracionálně, 291–293  
  klasický výklad, 288–298  
  lidé jako zvířata, 292–293  
  nepředvídatelné hnací síly člověka, 288–289  
  stud a nahota, 289–290
- antiasketismus, 65–67  
Antikrist, 147  
apoštol Pavel, 125, 157–168}  
  ekonomie dobra a zla, 275–276  
  odstup od světa, 158  
  pojetí práce, 163–164  
  rovnost v přerozdělování, 167
- Aristofanes, 26, 173  
Aristoteles, 99, 100, 102, 112, 115–117, 119, 132–138, 170, 217, 256–257, 264–265  
  a Akvinský, 168–169  
  ekonomické myšlení, 134  
  etika ctnosti, 133  
  *eudaimonia*, 134–135  
  chápání filozofie a vědy, 132–133  
  maximalizace užítka (MaxU), 135–138  
  o hospodaření, 115  
  o nepřiměřenosti, 239–240  
  o osobním vlastnictví, 128  
  o práci, 102  
  o půjčkách, 100  
  o sebelásce, 283–284  
  o štěstí, 134–135, 257  
  o úroku, 99  
  pojetí občana, 127  
  pojetí užítka jako dobra (MaxG), 136–137  
  princip abstrakce, 122  
  prudká radost vs. běžná radost, 253–254  
  učení, 133
- Aristoxenos, 113  
armagedon, 149, 294, 321  
asketismus, 28, 63, 65–67, 120, 128, 165, 168–170, 257  
asketická společnost, 125  
Augustin, sv.,  
  a platonismus, 168–169  
  hlavní neřesti, 271  
  Křesťanství, 169  
  pojetí těla, 125
- Axelrodův experiment (1980), 155
- babylonská astronomie, 300  
babylonská kultura, 53  
babylonská věž, 89, 342  
básníci ekonomové, 112 (*viz také*  
  ekonomové)
- Bauman, Zygmunt, 252  
Becker, Gary, 236, 250  
Bentham, Jeremy, 29, 184  
Berkeley, George, 188, 197, 296, 303  
bezdomovnost, 254  
bible ekonomie, 268  
Bible, 145, 163 (*viz také* Nový zákon; Starý  
  zákon)
- blahobyť, morální zdůvodnění, 76–77  
bod štěstí, *bliss point*, 53–56  
  pomyslný, 254  
  utilitární, 291
- Bohatství národů* (Adam Smith), 20, 53,  
  206–207, 209–214, 221, 268

- bohatství vs. etika, 206–209  
 božská moudrost, 169  
 božská kletba, 227–229  
 Buber, Martin, 192, 214  
 Buckle, Henry Thomas, 213  
 Bůh klamatel, 178  
 Buchanan, James, 280
- Caldwell, Bruce, 191, 238  
 Campbell, Archibald, 197  
 Campbell, Joseph, 131  
 civilizace a její počátek, 44  
 Class, Heinrich, 62  
*cogito ergo sum*, 186–187, 192  
 Cohen, Leonard, 325  
 Comte, Auguste, 318  
 cyberpunk, 293
- Čekání na Godota* (Samuel Beckett), 254  
*Černá labuť* (Nassim Taleb), 320  
 číselný mysticismus, 113–115  
 čísla jako metafyzika, 300–302  
 člověk  
   jako dokonavatel stvoření, 73–76  
   dobrý či zlý, 175  
   jako stroj, 183–187  
   jako spoluautor stvoření, 71–73  
   předvědecký, 190  
   společenský, 215  
   spontánní nutkání 289–290  
 člověk člověku vlkem, 50, 58, 175–176
- dar, darování a trans-akce, 149–153  
*Das Adam Smith Problem*, 212–213, 220  
 Davies, Norman, 206, 229  
 Davis, Philip, 123  
 De Brahe, Tycho, 205  
 de Gournay, Vincent, 220  
 dělba práce, její vývoj, 45, 117–118  
 demokratický kapitalismus, 52–53, 69, 174–175  
 Dennis, John, 197  
 Descartes, René, 111, 120–121, 178, 183–192, 302, 316, 329, 340  
   „důkaz“ Boží existence, 189  
   *cogito ergo sum*, 186–187, 192  
   člověk jako stroj, 183–186, 192  
   paradox nekonzistence, 188  
   předpoklady v ekonomii, 190–191  
   představa ega („já jsem“), 192  
   racionalita, 191  
   redukce člověka, 191  
   strojené pochybování o existenci reálného světa, 190  
   teologický mýtus, 188–189  
   vědecké a ekonomické modely, 188–189  
   vědecký mýtus, 188–189  
   vědomě nerealistické předpoklady, 188  
   vnímající jedinec, 191  
 determinismus, 297, 308
- Deuteronomium, 63, 94  
 Diener, Ed, 253  
 Diogenes ze Sinope, 126, 235  
*Dissoi logoi*, 11  
 dluh  
   krize, 26, 65, 81, 149, 180, 259–260, 319–320, 342  
   odpust' nám naše dluhy, 147–148  
   otroci, 147  
   vykoupení, 149  
 doba dluhová, 95, 239–240  
 doba vědecká, 183  
 dobrá vůle, 167  
 dobro, jeho ekonomie  
   epikurejské (hédonistické) hodnoty, 266–267  
   hebrejské učení, 266  
   Kantova etika, 264  
   křesťanské myšlenky, 157–158, 265  
   Mandevillův pohled, 267–268  
   morální rozměr, 76–77, 175  
   podle apoštola Pavla, 275–276  
   reziduální dobro, 275–276  
   stoický pohled, 264–265  
   užitek, utilita, 137–138, 266  
   v ekonomii hlavního proudu, 266–267  
   v Novém zákoně, 157–158  
   vnější statky, 235  
*Dobrodružství idejí* (Alfred N. Whitehead), 24  
 dobrovolné vzdání se utility, princip, 267  
*Duch demokratického kapitalismu* (Michael Novak), 52, 174  
 duchovní člověk, 163  
 dům Priscilly a Akvily, 166
- Easterlinův paradox, 253  
*Economics as Religion: from Samuelson to Chicago and Beyond* (Robert Nelson), 284  
*Ekonomie* (Paul Samuelson), 268  
 egoismus, 140, 200–201  
   morálka, 281–284  
 Egyptaně, 67–68  
 Einstein, Albert, 316–317  
   obecná teorie relativity, 326  
 ekonometrie, 306–307  
 ekonomická antropologie, 30, 62, 66, 186, 212, 216, 267  
 ekonomická blaženost, 250  
 ekonomická podobnost  
   o jeskyni, 120–121  
   o plevelu, 159–162  
   o včelách, 197–198  
 ekonomická prorocství, 77–81  
 ekonomická svoboda jednotlivců, 171  
 ekonomický zápal, 250–251  
 ekonomie  
   duch ekonomie, 24  
   jako normativní věda, 22–23  
   jako pozitivní věda, 23  
   příběhy, 20–21, 26

- touha všemu porozumět, 20–21  
ekonomika trhu, paradox, viz teorie neviditelné ruky  
ekonomové  
  básníci, 112  
  jako kněží, 250–251  
  příběhy, 20–21, 26  
emoce, 218–220, 317, 322–325  
empatie, 215  
empirický „jevový“ svět, 189  
Enkidu, 36, 39–49, 179, 229–230, 247, 338, 340  
  Jungovo podání jeho přeměny, 291–292  
  přeměna v civilizovaného člověka, 42–44, 47–48, 51–53  
epikurejci, 85–86, 109, 138, 140 (viz také  
  hédonistická ekonomická škola)  
  ekonomie dobra a zla 266–267  
  etika, 140–141  
erós (sexuální láska), 166  
etika  
  ctnosti, 133 (viz také ekonomie dobra a zla)  
  versus bohatství, 206–209  
Etzioni, Amitai, 281  
eudaimonia, 134–135  
euroamerická civilizace, 145  
  ekonomická tradice, 164–166  
externí vlastnictví, 289–290  
*Bajka o včelkách* (Bernard Mandeville), 53, 172, 197  
falešné svědomí, 251  
faraon egyptský, 258  
faraonův sen, 78  
farizejové, 83, 161  
*Faust* (Johann Wolfgang Goethe), 52  
Ferguson, Niall, 35, 62, 98, 251  
Feyerabend, Paul, 18, 27, 188  
*filia* (přátelská láska), 166  
Filolaus, 301  
*First Treatise on Civil Government (První pojednání o vládě*, John Locke), 164  
Frankl, Viktor E., 254  
František z Assisi, 137, 220  
Friedman, Milton, 22, 65, 99, 124, 250  
Fukuyama, Francis, 250  
futurismus, 321  
  
Gaiman, Neil, 156  
Galilei, Galileo, 188  
generace hippies, 253  
Genesis, 28, 69, 73, 77, 77, 78, 96–97, 158, 161, 228, 259, 289–290, 312  
geocentrismus, 20  
Gilgameš, *Epos o Gilgamešovi*, 20, 23, 28, 35–58, 80, 151  
  babylonská kultura, 53  
  biblická potopa, 50–51  
  *bliss point*, 53–56, 53  
  cyklické opakování, 63  
  hodnota spolupráce, 39–40  
  hříšná civilizace, 48–50  
  kácení stromů, 39–41  
  proměna Enkidua v civilizovanou bytost, 42–44, 43n51, 47–48, 51–53  
  příběh, 36  
  příroda a přírodní stav věci, 47–48  
  psychologický rozměr, 42  
  původ, 35–36  
  rozvoj dělby práce a specializace, 45  
  rozvoj ekonomického myšlení, 50–51  
  síla přátelství, 39–40, 41–42  
  stavba opevněného města, ekonomický pohled, 45  
  symbolika, 42, 45–48, 51  
  výkonnost, efektivita, 36–38  
Gödel, Kurt, 307  
Goethův Mefistofeles, 52, 174  
Gomora, 49, 77, 89, 97, 132, 301  
Halík, Tomáš, 15  
Havel, Václav, 13, 30, 243  
Hayek, Friedrich A., 99, 172, 273  
hebrejské myšlení  
  Babylon, 49  
  ekonomie dobra a zla, 266  
  městská civilizace, 49  
  o ekonomii, 29 (viz také Starý zákon)  
  o městě Jeruzalémě, 49  
  o zahradě Edenu, 47–48  
  pohled na přírodu a civilizaci, 49  
hédonismus, 267  
hédonistická škola ekonomie, 140–141 (viz také epikurejci)  
Heffermanová, Jana, 45, 316, 322, 324  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 313  
Heidegger, Martin, 302  
Hejdánek, Ladislav, 321  
heliocentrismus, 20  
Helvetius, Claude Adrien, 292  
Hersh, Reuben, 123  
Hesiodos, 112, 115, 246  
*Hiero* (Xenofón), 255  
Hirsch, Fred, 256  
Hirschman, Albert, 271, 274, 292  
Hobbes, Thomas, 50, 171, 175, 210, 216, 246, 274  
Hobbesova vize lidské přirozenosti, 50  
*homo oeconomicus*, 25–26, 29, 31, 37, 37, 123, 183, 218, 221, 271–271  
hospodářský cyklus, jeho morální vysvětlení, 80–81  
Hospodinův stánek, 49  
hra s nulovým součtem, 116  
hrdina  
  hrdina podle Tóry, 68  
  odbožštění, 67–69  
hrdinové Tóry, 68  
hříšná civilizace, 48–50  
Hume, David, 184, 197, 208, 213, 216–219, 322  
Hus, Jan, 220  
Husserl, Edmund, 192

- Hutcheson, Francis, 197, 208  
 Huxley, Aldous, 38, 178
- charita, 166–167  
 Chesterton, G. K., 170, 178  
 Chuvava, zosobnění zla, 39–41, 47, 51, 76
- ideální stát podle Platona, 38  
 ideologie, 312  
*Ilias* (Homér), 109, 318  
 Inglehart, Ronald, 253  
 inspirace, ukotvení a komunikování, 316–317  
 iracionální *animal spirits*, 290–291  
 iracionální čísla, 114  
 Izaiášovo proroctví, 301
- Ježíš Kristus, 69, 145–149, 153, 156, 159, 161,  
 163–164, 167–168, 180, 201, 240, 256,  
 265, 273, 283, 314, 340  
 Josefův výklad faraonova snu, 78  
 judaismus a ekonomické myšlení, viz Starý  
 zákon  
 Jung, Carl Gustav, 21, 225, 291, 295
- kamarádství, 57  
 Kant, Immanuel, 83, 85, 87, 141,  
 191–192, 218, 264  
*Kapitál* (Karl Marx), 127  
 karteziánské myšlení, 183–185, 187–189,  
 341  
 kázání na hoře, 146  
 Kazatel, 84, 257  
 Keynes, John Maynard, 23, 42, 64, 95, 240,  
 249, 268, 280, 308, 336  
*animal spirits*, 67, 75, 219, 273, 287–289  
 Keynesův bastard, 258–261  
 Kierkegaard, Søren, 308, 327  
 klamání, 48  
*Klub rváčů* (Chuck Palahniuk), 253  
 Kmenta, Jan, 306  
 Knight, Frank Hyneman, 65, 231, 233, 247,  
 250  
 Kniha Jobova, 83–84  
 kníže Rohan, 292  
 kočovný kmen, svoboda, 89–90  
*Kofin al midat S'dom*, 90  
 kognitivní systém, 325  
 Kolman, Vojtěch, 312  
 Komárek, Stanislav, 275  
*Komunistický manifest* (Karl Marx), 268  
 komunitarismus, 166–168  
*Konec civilizace* (Aldous Huxley), 38  
 konec historie, 250  
 král David, 164  
 Království nebeské (Království Boží), 147,  
 157, 168  
 Kritobulos, 117  
 křesťanství, 29, 145–180  
 dar, darování, trans-akce, 149–153  
 dvojí vztah k majetku, 153–154
- ekonomická podobenství, 146–147  
 ekonomie dobra a zla, 157–158  
 charita, 166–167  
 Ježíšova podobenství, 146–147  
 Ježíšovy modlitby, 147–148  
 kooperativní dlouhodobá strategie, 156  
 křesťanská města, 166  
 legitimní role peněz, 153  
 milovat nepřítele vs. oko za oko, 153–157  
 náboženský komunitarismus, 166–168  
 odpuštění nám naše dluhy, 147–148  
 peníze jako kořen všeho zla, 154  
 podobenství o plevelu, 159–162  
 pohled na společnost, 176–177  
 pojetí práce, 162–164  
 pojetí sociální či ekonomické spravedl-  
 nosti, 167,  
 pozemský svět, 157–158  
 problém ekonomie dobra a zla, 157–158  
 přebohatá společnost, 154  
 regulace egoismu, sebelásky, 176–177, 159  
 soukromé vlastnictví, 155–157  
 teorie her, 139–141  
 vliv na západní civilizaci, 145  
 vykopení dluhů dnes, 149
- Kuhn, Thomas S., 188  
 Kundera, Milan, 205  
*Kupec benátský* (William Shakespeare), 98
- Lacan, Jacques, 232  
*laissez-faire*, 174, 175, 220  
 Lakatos, Imre, 188  
 Lalouettová, Claire, 68  
 láska, 159 (viz také sebeláska)  
 malá, 166–168  
 neproduktivní, 33–38  
 miluj svého bližního, 159, 176–177  
 milovat nepřítele vs. oko za oko,  
 155–157
- Leacock, Stephen, 204–206  
*lebensraum*, 172  
 Leontief, Wassily, 306  
*Lesk a bída historicismu* (*Poverty of  
 Historicism*, Karl Popper), 319  
 lest, 48  
 Leviathan, 50, 50n79, 175  
 Lévinas, Emmanuel, 192  
 Lévi-Strauss, Claude, 311  
 Lewis, Clive Staples, 38, 39, 245, 289  
 Lewis, Thomas J., 271  
 lidská mysl, 21  
 lidská přirozenost, 170–175  
 lidské srdce, 217  
 lidskost, 218  
 Locke, John, 75, 117, 164, 184, 195  
 Lowry, Todd, 118, 228  
 Luther, Martin, 177
- MacIntyre, Alasdair, 61, 133, 135  
 mainstreamová ekonomie (ekonomie

- hlavního proudu), 267, 281, 311  
Malthus, Thomas, 195, 231–232, 249, 268, 275  
Mandeville, Bernard, 23, 173, 194–202, 210–211, 215, 220, 267, 272, 274, 276–277  
  ekonomie dobra a zla, 267–268  
  lidská přirozenost, 172  
  o neřestech, 198–199  
  popis prosperující společnosti, 197  
  včelí národ, 197–198, 276  
Mankiw, Gregory, 236  
Marshall, Alfred, 230, 268, 280, 298, 316  
Marx, Karl, 37, 62, 75, 127, 251, 268, 280  
marxismus-leninismus, 251–252  
*Mistři pravdy v archaickém Řecku*, (Marcel Detienne), 109  
matematický racionalismus, 297  
matematika  
  a pravda, 307–308  
  číslo, 300–302  
  determinismus, 308  
  Heideggerovo „básnický bydlí člověk“, 302  
  jako nástroj, 302  
  lidské chování, 298, 308  
  mainstreamová ekonomie, 298  
  metamatematika, 297–307  
  moderní, 300  
  Russelův paradox, 304  
  svůdná, 304–306  
  u Hebrejů, 301  
  univerzální, 303  
  v ekonomii, 298–300  
  ve starověkém Egyptě, 300  
  ve starověkém Řecku, 301–302  
Matka Příroda, 291  
Matoušovo evangelium, 160  
*Matrix*, 37, 114, 120, 121, 205, 228, 243, 291, 293, 325, 331  
Mauss, Marcel, 152  
*Max Good* (MaxG, maximální dobro), 29, 135–137  
MaxHDP, 261  
maximalizace užítku (MaxU), 29, 135–137, 236–237  
McCloskeyová, Deirdre, 123, 159, 190, 305  
mechanický kartezianismus, 297  
metaekonomie, 23–24  
metamatematika, 29, 297–307  
metodologie vědeckého zkoumání, 318  
Mill, John Stuart, 29, 141, 164, 195, 248, 266–267  
MinDluh, 261  
Mini, Piero, 76, 182, 185, 302, 305, 327  
minimální spotřeba, 261  
Mlčoch Lubomír, 53n91  
modely, 188–189, 312–313  
  a metodologie, 316–317  
  a mýty, 313  
  abstraktní, 327–328, 330  
  ekonomické, 315–316  
  fyzikální, 313, 315  
  chyby v nich, 325–326  
  logické lešení, 316  
  skutečnosti, 313  
moderní ekonomie, 20, 62  
monetární (peněžní) transakce, 149–153  
morální hospodářský cyklus, 77–81  
Myers, David G., 253  
mýty, 20–21, 188–189, 313  
  jako modely, 122–124  
Nalebuff, Barry, 155–156  
nebe, 66  
nedostatečnost, 235  
Nelson, Robert, 129  
nepříjemná práce, 162  
neřest jako příčina bohatství národů, 198–200  
*Nesmrtelnost* (Milan Kundera), 205  
nesmrtelnost, 36, 41, 52–54  
nesmyslnost, 254  
Neubauer, Zdeněk, 18, 48, 75, 152  
*New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas* (Friedrich A. Hayek), 172  
Newton, Isaac, 74, 133, 145, 302, 314, 326, 336  
Nietzsche, Friedrich, 239, 271  
Nisbet, Robert, 245  
Novak, Michael, 52, 60, 75, 174  
Nový zákon, 88, 156, 158–159, 167, 169  
nuda, 255  
*O hospodaření* (*Oeconomicus*, Xenofon), 115–116  
*O Kýrově vychování* (*Cyropaedia*, Xenofon), 118  
*O státních příjmech* (Xenofon), 115–116  
*Obecná teorie* (John Maynard Keynes), 268, 336  
obezřetnost, 159  
odpuštění  
  dluhů, 149  
  hříchů, 147–148  
*Odyssea* (Homér), 109, 318  
Oidipus, 239  
oko za oko (*tit-for-tat*), 155–156  
*opheilēmata*, 147  
opilství, 178  
optimistická ekonomie, 249  
orgiascita, 255  
osobní moralita, 267  
osobní užitek, 266  
osobní vlastnictví, 127–128, 164–166  
*Pán prstenů*, 36, 151  
Pandořina skříňka, 227–229  
paradox  
  a rozum, 219  
  beze-smyslnosti, 328  
  Easterlinův, 253  
  hědonistického programu, 235

- Ježíšova života, 153  
 nekonzistence, 188  
 Russelův, 304, 304  
 ve starozákonních proroctvích, 79  
 Parmenides, 114–115  
 Patinkin, Don, 232  
 Patočka, Jan, 65, 170, 255  
 peníze  
   jako energie, 99–101  
   touha po penězích, 270  
   monetární transakce, 149–153  
   vztah mezi časem a penězi, 99  
   jako kořen zla, 155  
 Platon, 119–132  
   apokalyptická revoluce, 127  
   *homo oeconomicus* jako mýtus-model,  
     123–124  
   ideální společnost, 126–128  
   lidské přednosti, 127  
   matematika a náboženství, 123  
   město a civilizace, 130–132  
   mýtus jako způsob zjevování pravdy, 122  
   podobnosti o jeskyni, 120–121, 191–192  
   pojetí osobního vlastnictví, 127–128  
   práce, 102  
   racionální tradice, 120–121  
   recept na spokojený život, 126  
   skutečno, 120–121  
   Sparta, 128  
   společenský pokrok, 129–130  
   tělesná potěšení, 124–125  
   teorie Forem či Idejí, 121  
   zákon úpadku, 130  
 podobenství o Lazarovi, 67, 86–87, 158, 264  
 podobenství viz ekonomická podobenství  
 pohané, 75, 156, 164, 250, 283  
 pochyby o pochybování, 189–191  
 pokrok, 28  
   a nedostatek, 255  
   dějiny pokroku, 244–247  
   náboženský, 247–248  
   prorocká role ekonomů, 250–251  
   řešení materiálních problémů, 248–250  
   sen o vymýcení sobeckosti, 248–250  
   skutečný, 252  
   ve Starém zákoně, 63–65  
   vědecký, 251–252  
   z objektivního hlediska, 252–253  
   zákony morálky, 249  
 Polanyi, Michael, 123  
 pomyslný Olymp, 291  
 ponurá věda (*dismal science*), 249  
 Popper, Karl, 121, 127, 130, 188, 238, 238, 319  
 poptávka, 227–229  
   probuzená poptávka, 227–229  
   versus nabídka, 234–235  
 poznávání, sekundární proces, 316  
 práce  
   podle apoštola Pavla, 163  
   podle Aristotela, 102  
   jako požehnání/prokletí, 162–164  
   podle Platona, 102  
   nepříjemnost práce, 162–163  
   v křesťanském myšlení, 162–164  
*Práce a dni* (Hesiodos), 112, 115  
*Principles of Economics* (Alfred Marshall),  
 268, 298  
*Principles of Political Economy* (John Stuart  
 Mill), 268  
*Principy filosofie* (René Descartes), 186–187  
 probuzená touha, 229  
 Prometheus, 44, 112–113, 131, 246–247, 301,  
 338  
 prorok Jonáš, 79, 319–320  
*Protagoras* (Platon), 121  
 protoekonomie, 24  
 pro-zření, 120  
 přátelství, 36–38  
 předobrazy neviditelné ruky trhu, 29, 51–53,  
 58, 171–175, 200–201 272–274  
 příběhy, jejich přínos, 20–21  
 průměrnost, 239, 342  
 přirozenost a civilizace  
   Hobbesova vize lidské přirozenosti, 50  
   v myšlení Hebrejů, 49 (*viz také* hebrejské  
   myšlení)  
 příroda, její odbožštění, 69–70  
 přírodní výběr, 274–275  
 Ptolemaios, 300  
 puritánství, 66  
 Pythagoras, 113–114, 301  
 pythagorejská doktrína, 184, 301  
  
*R.U.R.* (Karel Čapek), 37, 293, 334  
 racionálně mechanický robot, 293–294  
 Radin, Paul, 48, 69  
 Ramesse II., 67  
 Rapoport, Anatol, 155  
 rasismus, 251–252  
 realismus/realita, 65–67  
 reciproční dar, 150–151  
*Gauneři* (Quentin Tarantino), 150  
 Rousseau, Jean-Jacques, 197, 218, 290  
 rozpočtová omezení, 86, 140, 281  
 rozum  
   a paradoxy, 219  
   filozofie rozumu, 218–219  
   jako otrok vášni, 218–219  
   smír s city, 322–323  
   vztah mezi vírou a rozumem, 177–179  
 Rudolf II., 205  
 Rushdie, Salman, 233  
 Russell, Bertrand, 114, 304, 318  
 ryzí inteligence, 178  
  
 řecká asketická tradice, 66  
 řecký ekonomický étos  
   antiká básnická tradice, 109–115  
   Aristotelovy ekonomické analýzy,  
     132–138

- básníci jako ekonomové, 112  
 filozofická reflexe, 112–113  
 hédonistická škola, 140–141  
 jónská filozofická tradice, 113–115  
 Platonovy ekonomické analýzy, 119–132  
 stoická škola, 139–141  
 vědecká pravda, 110–111  
 Xenofonovy ekonomické analýzy, 115–119  
 římskokatolická církev, 129
- Samuelson, Paul, 30, 65, 127, 190, 268  
 Samuelson, Robert, 247  
 Satan, 52, 83–84, 158, 174, 278–279  
 sebeláska, 200, 208, 211, 241, 216–217  
 sebe-naplňující proroctví, 79–80, 320  
 sebevylučující prognóza, 319–320  
 sebe-vylučující proroctví, 78–80, 319  
 sebezám, 210–213  
 sexuální libido, 270–271  
 sexuální touha (*libido carnalis*), 270  
 Shakespeare, William, 98, 155  
 Shaw, George Bernard, 310  
 Shiller, Robert J., 21, 286–287  
 schizofrenie, 326, 329  
 schodek rozpočtu, 259–260  
 Schumpeter, Joseph, 206, 212, 302, 330  
 Simmel, Georg, 152, 179, 234  
 Simonides, 110  
 Sinaj, 39, 90  
 Smith, Adam, 20–21, 26, 29, 138–139, 173  
 (viz také hédonistická škola ekonomie; stoická škola ekonomie)  
 a myšlenky Mandevillovy, 197  
 antropologické vnímání člověka ekonomického, 212  
*Das Adam Smith Problem*, 212–213  
 dělba práce, 117–118  
 etika, 206–209  
 filozofie rozumu a citu, 218–219  
 lidské jednání, 212–213  
 morální učení založené na vzájemné lásce a zdrženlivosti, 208  
 neviditelná ruka, 209–210  
 o epikurejcích, 141  
 o rozumu, 218–219  
 o sebelásce, 211  
 pojetí společenského soužití, 216–218  
 racionalita lidského jednání, 218–219  
 řídicí princip lidského jednání, 212–213  
 síly volného trhu, 209  
 spor metodologického individualismu s kolektivismem, 212  
 versus Mandeville, 211–212, 215  
 smluvní mechanismus, 148  
 sny a jejich vliv, 294–295  
 sociální ctnost, 218  
 sociální darwinismus, 274–275  
 sociální síť uvnitř církve, 168  
 Sodoma, 49, 77, 89, 97, 132, 301
- Sojka, Milan, 280  
 Sokrates, 66, 117, 199, 121, 126, 130, 132, 137, 171, 235, 305  
 solidarita, 166–167  
 Sombart, Werner, 60, 62, 67, 82, 88  
 spása, 158  
 společenská koordinace, 175  
 společenský pokrok, 179, 131  
 společnost bližních, 176–177  
 společnost  
 bližních, 176–177  
 ideální, 126–128  
 jako racionální volba, 216–218  
 Starý zákon  
 asketismus, 65–67  
 biblický akt pojmenování, 73–75  
 Bůh a Moudrost, 72  
 člověk a stvoření světa, 71–76  
 desakralizace, 65–67  
 dobro a zlo, 82–89, 266  
 dobro *incoming/outgoing*, 84–85  
 hebrejská religiozita, 63  
 hebrejští hrdinové a vládcí, 67–71  
 hrdina, 67–69  
 instituce kralování, 70  
 Josefův výklad faraonova snu, 78  
 makroekonomická predikce, 78  
 milovat zákon, 87–89  
 mimozemský ráj či nebe, 64  
 morální hospodářský cyklus a ekonomická proroctví, 77–81  
 morální rozměr dobra a zla, 76–77  
 o zahradě Eden, 47–48, 66  
 optimalizace užítka, 86–87, 90  
 peníze a dluh, 95–99  
 pojetí práce, 101–102  
 pokrok, 63–65  
 příroda, 69–70  
 reprezentace reality, 65–66  
 rovnováha mezi fyzicky aktivním a kontemplativním životem, 163–164  
 růst HDP, 99–101  
 sebe-naplňující proroctví, 79–80  
 sebe-vylučující proroctví, 78–80  
 sociální opatření, 90–95  
 svoboda nomádů, 89–90  
 vztah mezi časem a penězi, 99  
 židovská zemitost, 66  
 židovské ekonomické zvyky, 62  
*stergein* (rodinná láska), 166  
 Stigler, George, 46, 231, 297  
 Stiglitz, Joseph, 38  
 stoická ekonomická škola, 85, 138–141, 207–208, 234–235, 256  
*Stopařův průvodce galaxií* (Douglas Adams), 321  
*Stuck in a Moment* (U2), 231  
 subjektivní emoce, 324  
*Summa teologická* (Tomáš Akvinský), 176, 189  
 sv. Jan od Kříže, 263

- sv. Prokop, 52, 174, 201  
svět, křesťanský pohled, 157–158  
svoboda, 89–90, 126, 179  
svobodná vůle, 174
- šábesová ekonomika, 100–104, 243–261  
štěstí  
  aristotelský pohled, 134–135  
  jeho dosažení, 235
- Talmud, 67, 76, 88, 90, 95, 312  
tělesnost, 125, 170  
teoretická ekonomie, 305, 314  
teorie her, 155–157  
teorie množin, 304  
*Teorie mravních citů* (Adam Smith), 21, 138, 200, 206  
  *Das Adam Smith Problem*, 214  
  lidská přirozenost, 213  
  řídící princip lidského jednání, 212–213  
teorie neviditelné ruky, 171–175, 200–201  
  aspekt neúmyslného činu, 277–278  
  Mandevillovo pojetí, 276  
  podoba, 273  
  předobrazy, 29, 51–53, 58, 171–175, 200–201, 272–274  
tesalonická církev, 163  
*The Trickster* (Paul Radin), 48, 69  
Thoreau, Henry David, 342  
Tolkien, John Ronald Reuel, 151  
touha po moci (*libido dominandi*), 271  
touha po penězích, 270  
*Tractatus Logico-Philosophicus* (Ludwig Wittgenstein), 328
- umělé morální systémy, 161  
*Ústava* (Platon), 127–129  
Utanapišti, 51, 55  
utilitarismus, 266–267, 297  
utilitární ekonomie, 135–138, 141, 236–239  
užitek, utilita (*viz také* maximalizace užítku, MaxU)  
  definice, 237–238, 237  
  jako cíl lidského jednání, 237  
Vanek, Jaroslav, 27  
včelí národ, 197–198, 276  
vědecká komunita, 251  
vědecká víra, 190  
Veblen, Thorstein, 75  
venkovský obchod, 179  
věžňovo dilema, 155  
Voltaire, 66  
Von Mises, Ludwig, 318  
východní civilizace, 155  
výkupné, 148–149  
vynucená koordinace, 175  
*Vyznání sv. Augustina* (Augustin), 257
- Watchmen* (Strážci), 294  
*We Float* (P. J. Harvey), 226
- Weber, Max, 61, 66, 235  
Weintraub, Roy, 326, 343  
Wesley, John, 196, 197  
Whitehead, Alfred, 24, 108, 190, 320  
Wittgenstein, Ludwig, 304–305, 312, 316–317, 328
- Xenofonovy ekonomické analýzy, 19, 206  
  hospodaření domácnosti, 115  
  hospodaření státu, 116  
  inflace spotřeby, 255  
  obchodní aktivity Athén, 116  
  problematika užítku a maximalizace výnosů, 118–119  
  teorie hodnoty, 117, 117  
  uspokojitelnost reálných potřeb, 119  
  vztah mezi zaměstnaností a cenou, 119  
  zahraniční obchod a investice, 116
- zahrada Eden, 47–48, 66, 89–90, 89  
  (*viz také* hebrejské myšlení)  
  božské prokletí, 227–229  
  existence dobra, 159–161  
  rozdíl mezi dobrem a zlem, 161, 173–174  
  společenský život, 176  
  středověká představa hříchu, 229  
  stud a nahota, 289, 289
- zákony Tóry, 87–89  
západní kultura a civilizace, 27, 144  
západní řecko-židovsko-křesťanská civilizace, 341  
*Zběsilost* (Salman Rushdie), 233  
Zeus, 112  
zjednodušený individualistický utilitarismus, 297
- Zjevení Janovo, 49, 89n224, 147  
zlo  
  a Boží existence, 173  
  Akvinského pojetí, 171–173  
  Chuvava, 39–41, 47, 51, 76  
  nezničitelnost, 159–162  
  podřízený vztah k dobru, 278–279  
  přeměna v tvořivou sílu, 51–53  
  reziduální, 275–276  
  role ve světě, 172  
  rozhodnutí, 171  
  užitek, 137–138  
  v Novém zákoně, 157–158  
  v zahradě Edenu, 173–174  
  vymýcení, dopady, 200  
  zapřažení zla, 273–274  
zub za zub, 155–156  
zvířecí kůže, 290
- žalmista, 85, 88  
*Ženy, které běhaly s vlky* (Clarrisa Estésová), 233  
židovská zemitost, 66–67  
židovské ekonomické zvyky, 62  
Žižek, Slavoj, 230, 232, 290, 295

# Tomáš Sedláček

## Ekonomie dobra a zla

Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi

Editor Jiří Nádoba

Redakce Vanda Vicherková, Markéta Burianová

Ilustrace Milan Starý

Grafická úprava a sazba Tomáš Brandejs

Fotografie na vnitřní straně obálky Tomáš Tesař

Vysazeno písmy **Teuton**, Lido a Univers

Vydalo nakladatelství 65. pole v Praze roku 2012  
Tomáš Brandejs, Koněvova 1061/121, 130 00 Praha 3  
jako svou 23. publikaci

2. vydání

ISBN 978-80-87506-19-6

Poprvé vydáno v roce 2009 (65. pole)

V této rozšířené verzi poprvé vydáno anglicky v roce 2011 (Oxford University Press)

[www.65pole.cz](http://www.65pole.cz)

[www.tomassedlacek.cz](http://www.tomassedlacek.cz)

