

MASARYKOVA UNIVERZITA

Filozofická fakulta

Disertační práce

Vypracoval: Vladan Hrdlička

Brno 2014

MASARYKOVA UNIVERZITA

Filozofická fakulta

Katedra filozofie



Religiozita a ekonomické myšlení ve 20. století

(THE RELIGIOSITY AND ECONOMIC THINKING IN 20TH CENTURY)

Disertační práce

Školitel: doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Autor: Ing. Bc. Vladan Hrdlička

Abstrakt

Předložená práce se zabývá tématem vztahu ekonomického myšlení a náboženství ve 20. století. Klade si za cíl tento vztah prozkoumat, vyhodnotit a zařadit do filozofického kontextu. K tomuto cíli práce směřuje dvěma směry, za prvé představením hlavního teoretického průniku ekonomického myšlení do náboženství – aplikace teorie racionální volby v sociologii náboženství, to především po vzoru Chicagské ekonomické školy. Druhý směr je prozkoumání úvah náboženských autorů a filozofů, jejichž práce se dotýká ekonomických témat a jejichž názory na vztah ekonomie a víry většinu z nich proslavily. V práci je tak představeno a kriticky komentováno myšlení neokonzervativce Michaela Novaka, liberálního katolíka Hanse Künga a dalších. Snahou práce je představovat tyto autory v širším, filozofickém kontextu a stejně tak přijít se závěry vlastními.

Abstract

The present thesis deals with the relationship of economic thought and religion in the 20th century. It aims to explore this relationship, assess and classify the philosophical context. The objectives of this work are two ways, firstly by introducing the main theoretical intersection of economic thinking in to the religion – the application of rational choice theory in the sociology of religion, particularly along the lines of the Chicago school of economics. The second direction is to explore the considerations of religious authors and philosophers whose work relates to economic issues and thus became famous. In this work are presented and critically commented on the views of Michael Novak, Hans Küng and others. The aim is to present the work of these authors in the broader philosophical context, and so come with own conclusions.

Klíčová slova

Náboženství ve 20. století, racionální volba v sociologii náboženství, etika, kapitalismus, socialismus, racionální gnóze.

Keywords

Religion in the 20th century, rational choice in sociology of religion, ethics, capitalism, socialism, rational gnosis.

Ze závěru habilitační práce T. G. Masaryka z roku 1881:

„Téměř všichni theoretikové a praktikové snaží se odklizovat zla moderní společnosti hospodářskými a politickými reformami.

Obecná pozornost je obrácena výlučně na tyto pokusy a také se od nich obecně velmi mnoho očekává; já však nedovedu mít tuto naději. Politické a hospodářské poměry toho kterého národa jsou jenom zevní stránkou vnitřního života duševního, jsou tímto duševním životem podmíněny, a proto si musí lékař všímat jeho.

Často se mi zdají pokusy a spory našich parlamentníků, politiků a národohospodářů hodně malichernými a jalovými; rozhodně nezachrání společnost politické a hospodářské koncese, opravy a opravičky. Něco práv a peněz více nebo méně neodklidí pesimistickou omrzelost života.

Pro tento svůj názor ... mohu uvést znamenitý příklad z dějin: Krista. Římský svět byl v Kristově době asi v týchž zoufalých poměrech jako dnešní společnost; jako nyní, šířila se i tehdy chorobná sebevražednost, lidé byli nespokojeni a nešťastní, touha po vykupiteli byla všeobecná.

Kdo vykoupil lidstvo? Ani politik, ani národohospodář, ani socialista, ani demagog. Je opravdu velkolepé, jak se Kristus v oné době, politicky a sociálně tak rozbouřené, vzdaluje vší politiky; jak lehkým by mu bylo získat myslí politickým a socialistickým podněcováním!

On však požaduje zdokonalování povah, požaduje prohlubování náboženského citu; chce, aby se lidé stali dobrými, neboť ví, že jenom tím naleznou uspokojení duším svým. I my nalezneme uspokojení svým duším, staneme-li se dobrými... My potřebujeme nové náboženství, potřebujeme zbožnosti...

Naše doba je pro nové náboženství jako stvořena. “¹

¹ Masaryk, G. Tomáš: *Sebevražda*. Praha: Nakladatelství „ČIN“ 1930, s. 248–251.

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval doc. PhDr. Dušanu Lužnému, Dr., za vedení a konzultace mé práce. Doc. PhDr. Ivaně Holzbachové, CSc., a kolegům z doktorského semináře Filozofické katedry Masarykovy univerzity za diskuzi a reflexe.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci *Religiozita a ekonomické myšlení ve 20. století* vypracoval samostatně pod vedením doc. PhDr. Dušana Lužného, Dr., s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Brně dne 11.7. 2014, Vladan Hrdlička v. r.

Obsah

Úvod.....	9
1. Ekonomie a náboženství – hermeneutika vztahu.....	11
1.1. Prolegomena	11
1.2. Jádro náboženství a ekonomického myšlení – Past metody	16
2. Aplikace teorie racionální volby v sociologii náboženství	25
2.1. Vymezení tématu – průnik ekonomického myšlení do sociologie náboženství v podobě teorie racionální volby	25
2.2. Typologie racionální volby užitá v sociologii náboženství	28
2.3. Chicagská a neoklasická verze lidské racionality – sumarizované srovnání	36
2.4. Poptávka po náboženství. Mikroúroveň – věřící jedinec	42
2.5. Nabídka náboženství. Makroúroveň teorie – mechanika fungování ekonomiky náboženství	48
2.6. Vývoj náboženské nabídky	52
2.7. Kritika užití teorie racionální volby	55
2.8. Teorie racionální volby v sociologii náboženství ekonomickým prizmatem.....	57
2.8.1. (a) Problematičnost náboženské poptávky	58
2.8.2. (b) Problematičnost svobodné náboženské ekonomiky a přirozeného stavu	59
2.8.3. (c) Problematičnost náboženské nabídky	60
2.8.4. (d) Charakter náboženského statku v oblasti poptávky s nízkou tenzí.....	61
2.8.5. (e) Substituční efekt u poptávky mimosvětských odměn (kompenzátorů)	61
2.9. Závěr.....	65
3. Ekonomie náboženským pohledem	71
3.1. Duch demokratického kapitalismu Michaela Novaka	71
3.1.1. Michael Novak – Život a vlivy	71
3.1.2. Ideál demokratického kapitalismu – Morální struktury umožňující fungování kapitalismu a demokracie	73
3.1.3. Všeobecná teologie ekonomiky	85
3.1.4. Teologie demokratického kapitalismu	87
3.1.5. Přednost podnikání – ekonomické předpoklady demokracie.....	92
3.1.6. Závěr.....	99
3.2. Etika hospodářství Arthura Richa	101
3.2.1. Metodologie Richova přístupu	101
3.2.2. Kritéria – lidská zkušenostní jistota.....	103
3.2.3. Etická kritéria a jejich vztah ke spravedlnosti	105
3.2.4. Sociálně etické maximy	111
3.2.5. Smysl hospodářství – základní problémy	112
3.2.6. Konkrétní podoba Richových etických maxim.....	119
3.2.7. Závěr.....	122
3.3. Hans Küng a étos pro hospodářskou politiku	124
3.3.1. Globalizace	125
3.3.2. Hospodářství pro globální ekonomiku.....	127
3.3.3. Hospodářství, odpovědnost a náboženství	134

3.3.4	Étos a podnikání	136
3.3.5	Závěr.....	139
3.4.	Rio Preisner – Na cestě k Soudu. Kapitalismus a socialismus v závěrečné fázi dějin.....	141
3.4.1.	Na cestě k soudu – Několik slov k diskuzi o ekonomii (1976).....	142
3.4.2.	Křesťanství a kapitalismus.....	145
3.4.3.	Pokřesťanštění kapitalismu.....	149
3.4.4.	Křesťanský exkurs k liberalismu	155
3.4.5.	Směrem k budoucnosti (1984) – Po pádu opony	158
3.4.6.	Závěr.....	166
	Závěr	170
	Příloha	181
	F. A. Hayek a náboženství.....	181
	Seznam grafů.....	199
	Seznam tabulek	199
	Literatura.....	200

Úvod

Není to snadné, psát o na první pohled tak rozdílných tématech, jako je ekonomické myšlení a náboženství. Přitom když se toto spojení vysloví, vzdělanému člověku by po pár okamžicích takřka samozřejmě mělo naskočit: „*No jistě! Max Weber – Protestantská etika a duch kapitalismu.*“ Nejslavnější Weberova, a možná i nejznámější sociologická práce vůbec, datovaná do roku 1904. Student s maturitou by si tak v rámci svého vzdělání měl ve své hlavě odnášet vysvětlení: protestantská etika díky svému specifickému sklonu k ekonomickému racionalismu a puritánství – *což umožnilo větší akumulaci kapitálu* – dala vzniknout moderní formě kapitalismu. Ještě ve větší zkratce: díky náboženské reformaci vznikl kapitalismus (onen pověstný posun myšlení směrem k racionalismu). Je to líbivá zkratka a jako taková se vžila, patří ovšem k vědecké cti Webera, že on sám ji nepřijal, protože ji zkrátka považoval za přílišné zjednodušení hraničící s nevědeckostí; a ještě za svého života svedl boj s větrnými mlýny, to jest boj velkého myslitele s jeho interprety.²

Ačkoliv Weberova práce svou datací patří do časového zájmu i naší vlastní práce, my o ní nepojednáváme, snad čtenář odpustí, ale jak již bylo řečeno, je to vlastně to nejznámější a nejprostudovanější, o čem by se dalo v tomto případě psát. Dali jsme si jiné konkrétní cíle. Čtenář v práci jistě pozná dvě roviny, části, ze kterých se skládá. První je rozbor užití teorie racionální volby v sociologii náboženství, k tomuto spojení došlo v druhé polovině 20. století na americké akademické půdě a nelze ho opomenout. Z hlediska průniku různých vědních disciplín, jak je historie poznala, jde o aplikaci ekonomického způsobu uvažování na poli náboženství a všech fenoménů s ním spojených (volba víry, monoteismu, charakteru Bohů v nich atd.), v české sociologii se o tomto jevu ví, v českém ekonomickém myšlení už méně. Bylo proto snahou psát text tak, aby si v něm každý mohl najít něco nového (filozof, sociolog, ekonom), převažuje ovšem spíše ekonomické hodnocení v návaznosti na neoklasickou ekonomickou větev a filozofická interpretace. Druhá část vystihuje cíl, který jsme v doktorském projektu popsali: *Jaký je vztah k ekonomii u společenských autorit, které se vyjadřovaly k hospodářství a ekonomickému myšlení z náboženských a etických pozic?* Zde bylo vybráno spektrum náboženských myslitelů, obecně známých, jejichž názory jsou v práci

² „*Ale na druhé straně nemá být obhajována přihloupě doktrinářská teze, že ‚kapitalistický duch‘ (ve zde stále provizorně používaném smyslu tohoto slova) mohl vzniknout jen jako výsledek určitých vlivů reformace, nebo vůbec teze, že kapitalismus jako hospodářský systém je výsledkem reformace. (Právě toto je mi kupodivu stále znovu podsouváno, vzdor těmto a následujícím, od počátku nezměněným a podle mého názoru dostatečně zřetelným poznámkám.) ... Zde má být pouze zjištěno, zda a do jaké míry byly náboženské vlivy spoluúčastny na kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi onoho ‚ducha‘ ve světě a které konkrétní stránky kultury spočívající na kapitalistické základně na ně lze převést.*“ Weber, Max: *Protestantská etika a duch kapitalismu* in: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 245.

prezentovány, komentovány a hodnoceny.³ Klíč výběru byl subjektivní a byl zčásti znám již při předložení doktorského projektu, přesto se ho pokusíme obhájit i objektivním pohledem. Množství známých věřících lidí, u kterých by se dala najít zmínka k ekonomickému myšlení v jejich různých pracích během 20. století, je mnoho, snažit se je nějak systematizovat by bylo nekonečným sbíráním různých smítek. Proto byli voleni ti, kteří tomuto tématu věnovali celou knihu nebo několik soustavných esejů (či rovnou hned několik knih), to zejména proto, aby se s jejich názory dalo pracovat a bylo je možné zařadit. Věříme tak, že čtenář si po přečtení práce udělá obšírný obrázek o pohledu na ekonomická témata u Michaela Novaka, Arthura Richa, Hanse Künga a Rio Preisnera, jako reprezentantů teologického myšlení západu.

Celkově má práce kvalitativní charakter, nemůže si činit a ani nečiní nárok na dokonalou hermeneutiku či definitivní závěr. Přesto jsme se při formování závěrů snažili být co nejvíce pozitivističtí a odkazovali na primární zdroje v maximální možné míře; to aby docházelo k co nejmenším dezinterpretacím a čtenář byl nablízku samotnému autorovi. Protože život je krátký a četba dlouhá, každá z větších kapitol končí malým závěrem, v kterém se lze seznámit s jejím konečným hodnocením a souběžně dílčími závěry, věříme, že tato metoda činí práci pro čtenáře (i náhodného) pohodlnější a přehlednější. A snad poslední zmínka na úvod, věnujeme se euro-atlantickému kulturnímu prostoru, a to hlavně v druhé polovině 20. století. Obsah tak nutně imanentně inklinuje k euro-centristickému pohledu a fakticky reprezentuje autory a proudy západní intelektuální tradice.⁴ Práci začínáme obecnou rozpravou nad vztahem ekonomického myšlení a náboženství.

³ Jde o náboženské myslitele záměrně, protože o pohledu ekonomů na náboženství jsem pojednal v mé diplomové práci. Kompletuji tak, obrazně řečeno, druhou stranu mince.

⁴ Ačkoliv se to může zdát úzkoprsé, je to prostor, ve kterém autor žije, a proto budí jeho hlavní zájem. To, že naše práce bude časově omezena druhou polovinou 20. století a západním intelektuálním prostředím, bylo deklarováno již v doktorském projektu, jako nutné časové a prostorové zúžení oné veliké představy, která vzniká po vyslovení názvu naší práce: *Religiozita a ekonomické myšlení ve 20. století*.

1. Ekonomie a náboženství – hermeneutika vztahu

1.1. Prolegomena

Historické porovnání dějin náboženství a dějin ekonomického myšlení nám ukazuje velký nepoměr mezi těmito dvěma proudy. Takové srovnání je kruté, ale pravdivé. Když se bavíme o starověkých civilizacích, bavíme se o jejich náboženstvích, mluvit o Bibli znamená vrátit se o 1500 let před náš letopočet, i více, když budeme pokračovat až k rukopisům od Mrtvého moře. Měly starověké a archaické civilizace svoje ekonomické myšlení, obdobně jako měly svoje náboženství? Nesporně měly svoji ekonomiku, svoje hospodářství. Ekonomické myšlení ovšem sotva. Pokud bychom měli brát i to málo, co je nám nabídnuto, šlo by mluvit o Aristotelovi, Platonovi, Xenofonovi, náznacích ekonomických úvah v jejich spisech.⁵ O ničem komplexním ani účelově zaměřeném na hospodářství ale v tomto období zkrátka mluvit nelze. Ekonomické myšlení bylo v této etapě čímsi jako každodenní praxí lidského života spojeného s bojem o uživení sebe sama, nevznikaly o něm tisícistranné spisy s postupy, jak se hospodárně chovat, ani nebylo v popředí společenského zájmu. Historicky nám tak náboženství a ekonomické myšlení stojí na opačných pólech dějin, v době, kdy ekonomické myšlení zažívá výbuch do všech směrů – 20. století, se sociologie náboženství naopak vyznačuje paradoxním tématem *sekularizace*, ústupem zkoumaného tématu. *Vice versa*, bohové jsou hlavními postavami spisů starověkých myslitelů. I ústup a štěpení křesťanství s nástupem prvotních ekonomických doktrín se pozoruhodně pojí do sebe. Neboť pokud bychom chtěli začít mluvit o reálných počátcích ekonomického myšlení, ocitneme se v 15. a 16. století, v době prvních fyziokratů a hlavně merkantilistů.⁶ Od 16. století nám pak ekonomické myšlení postupně kulminuje až do století 20. To nám může doložit již jen ten fakt, že ve 20. století propukly dvě světové války, nejničivější konflikty lidstva, a o obou lze mluvit jako o válkách obchodních s hospodářskými kořeny. Nebo řekneme to v jiném světle, hospodářské motivy se staly společensky natolik klíčové, že byly dominantním hybatelem politického jednání. V 11. století se papežům podařilo zburcovat tisíce lidí, aby se vydali na křížovou výpravu a osvobodili hrob Ježíše Krista z muslimských rukou. V první polovině 20. století císařské Japonsko expandovalo v Pacifiku, protože na jeho vlastních ostrovech nebyly dostatečné surovinové zdroje, které by udržely jeho válečné hospodářství v chodu. V roce 1942 se Hitler rozhodl pro útok na Stalingrad, protože věřil, že odříznutí ekonomiky SSSR od

⁵ Xenofon byl autorem spisu *Oikonomikos*, od kterého se odvíjí dnešní slovo ekonomie. Spis pojednával o řízení starověké domácnosti (*oikos* – dům, *nomos* – pravidlo).

⁶ Takto to najdeme i v učebnici hospodářských dějin a ekonomických teorií. Srov. Syruček, Pavel, a kol. *Hospodářské dějiny a ekonomické teorie*. Slaný: Melandirum 2007.

rovných polí na Kavkaze je důležitější než dobytí Moskvy. Hospodářské zájmy jednoho národa (jedné vyvolené skupiny v národě) se schovaly do pláště rozšiřování životního prostoru (*lebensraum*), zkrátka ve 20. století se argumentovalo především ideologicky a ekonomicky, přičemž jedno se často mísilo s druhým. A tady bychom někde chtěli začít. Hlavním popudem pro politické a vojenské akce ve 20. století se staly nesporně hospodářské motivy schované do ideologického pláště. Hospodářské motivy již zde byly společensky zcela dominantní a představovaly prvotní veřejný zájem. Přitom Jacob Burckhardt ještě v 19. století uvažoval o společnosti jako o třech systémech, třech propojených složkách: *státu, náboženství a kultuře*. Která z nich pro něj byla tou nejdůležitější pro společnost (nikoliv pro stát)?

„Stejně tak, jak se dost pozdě uznalo, že náboženství je hlavním poutem lidské společnosti, protože je jedinou vhodnou strážkyní mravního principu, který stmeluje společnost, tak bylo zajisté i při zakládání států – pravděpodobně po strašných krizích – náboženství silně spoluurčujícím faktorem. Od té doby si činilo nárok na to, aby trvale ovlivňovalo celý život státu.“⁷

V 19. století bylo již ekonomické myšlení bohatě rozvětveno a kapitalismus dosahoval svého vrcholu; přesto myslitel dějin jako Burckhardt si mohl dovolit luxus ekonomiku do svých konstrukcí nezakomponovat, hospodářské myšlení zkrátka nebylo ještě natolik dominantní, aby prostoupilo celé paradigma. Místo něho Burckhardt pracuje ve své trojčlence s náboženstvím. Chceme nyní ukázat prstem na kontrast, který vznikne, když Burckhardta srovnáme s o jedno století starším myslitelem, který uvažoval v podobné trojčlence. Daniel Bell, teoretik postindustriální společnosti⁸, si už takový luxus dovolit nemohl. Ač to zní nepěkně, přemýšlet o společnosti ve 20. století už bez myšlení ekonomického jde jen velice těžko, vyzařuje to jakousi neserióznost. A není to jen o těchto dvou jménech, dalo by se odcitovat mnoho textu na prokázání paradigmatického zlomu, v kterém ekonomické myšlení začalo hrát ústřední roli, kterou podmínilo existenci každé společnosti. Jako by myšlení bez ekonomiky bylo něčím neseriózním. Hospodářské motivy se pro společnost staly tak důležité a nezbytné, že se staly neopominutelné pro veškerou společensko-vědní oblast. To, co tu popisujeme, se reálně stalo v devatenáctém a do intelektuální sféry přešlo ve století dvacátém. Pro Bella tak na rozdíl od Burckhardtova náboženství je již nejdůležitější složkou společnosti,

⁷ Burckhardt, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich 1971, s. 86.

⁸ Společnost, která svým hospodářstvím přešla od sekundární výroby k terciární, přeloženo: od průmyslové výroby k službám – 19. versus 20. století. Hlavním motivem výroby již není zpracování přírody za účelem dosažení blahobytu, *ale hra lidí s lidmi* (ve smyslu Daniela Bella). Srov. Šubrt, Jiří, Balon, Jan: *Soudobá sociologická teorie*. Praha: Grada 2010, s. 106–107.

nečekaně, její ekonomická struktura. Kultura a stát (politika) zdají se být jen přívěskem. Mimochodem oba myslitelé vidí ve své trojčlence napětí mezi jednotlivými částmi společnosti a oba také došli k závěru neblahosti pro společnost, když se tyto části syntetizují do sebe, což neznamená nic jiného než totalitu (politika řízená náboženstvím či politika řízená ekonomickými popudy; o vlivu státu nebo ekonomiky na kulturu snad ani není třeba se rozepisovat). Ale i přes toto vytlačení religiozity z Bellova trojúhelníku u něj náboženství přece jen najdeme. A opět jako by oba stáli na opačných pólech jedné epochy. Burckhardt se obává rozmachu podnikatelského ducha, který vidí všude kolem sebe bujet, davy lidí, co touží po dobrém výdělku, a jsou pro větší blahobyt ochotny měnit i historické státní formy a bourat církevní dogmata.⁹ Bell zase ve své sociologii příchod náboženství a spirituality prorokuje jako nutnost spojenou s krachem moderny. Zatímco tak Burckhardt ve svém myšlení modernu pouze jen tušil, Bell už ji analyzuje a vyvozuje závěr. Moderní snahy nahradit staré plošně etablované náboženství se vyčerpaly – racionalismus, filozofie, politické ideologie nejsou schopny lidem poskytovat uspokojivé odpovědi na existenciální otázky. Modernismus je vyčerpán a otvírá se prostor pro příchod nového mýtu – náboženství. Bellova představa je jakousi odrůdou regionalismu: příklon k rodině, vznik nových lokálních struktur (kultur), v kterých dojde k oživení mytického způsobu myšlení. Jestliže 19. a 20. století představují oblouk od náboženství k náboženství, pak na Bellově představě vidíme, že to nebude cesta z bodu A zpět do bodu A, což by se mimochodem rovnalo vlastně restauraci katolické církve a jejího vlivu (to nelze vyloučit, i tak se to může v budoucnu stát), ale spíše vznik nového náboženského regionalismu. To už je ale čisté věštění z koule a jde to za rámec toho, o čem se chceme bavit. Cílem bylo na těchto dvou jménech čtenáři ukázat zjevný pohyb myšlení, pohyb, který úzce souvisí s ekonomickým myšlením a náboženstvím. A nyní tento obraz doplníme ještě třetím jménem, a to britského konzervativce Johna Graye. Jak on hodnotí popisovaná dvě století, když se na ně snaží dívat očima, které hledají stopy náboženství. Pro Graye je 19. a 20. století v celém spektru lidských dějin, a počítejme je v řádech tisíciletí a nikoliv staletí, něčím anomálním. Je to deviace od historického normálu, jehož vrcholem se v intelektuální sféře staly teorie o konci dějin a střetu civilizací Fukuyamy s Huntingtonem.

⁹ Tady můžeme jen odcitovat několik prorockých slov směrem k 20. století: „*Tento kvas se však střetává s podnikatelským rozmachem a ten nakonec vítězí. Masy touží po klidu a dobrém výdělku; pokud jim je mohou poskytnout republika nebo monarchie, jdou s nimi, pokud tomu tak není, národy se rozhodnou bez dlouhého váhání pro kteroukoli státní formu, která jim tyto výhody poskytne... Nejúplnější program obsahuje nedávný projev Grantův, který za nutný cíl ryze podnikatelského světa požaduje jeden stát a jeden jazyk.*“ Burckhardt, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich 1971, s. 159.

„Oba jsou nenapravitelně amerikocentriční a nabízejí vizi světa, který je většinou Asijců i Evropanů cizí. Fukuyamovo tvrzení, že ‚demokratický kapitalismus‘ představuje ‚konečnou fázi vlády člověka‘ a její globální dosah je ‚triumfem západního myšlení‘, se ukázalo jako nesprávné v důsledku událostí, které mnozí jeho kritici v Evropě a Asii předvídali. Po skončení konfliktu mezi dvěma ideologiemi osvícenství se svět vrátil na klasickou půdu dějin. Fukuyama dokonce tvrdil, že historie skončila, protože si ji představoval jako soubor historických konfliktů vycházejících ze sporu ideologií, jak tomu bylo ve velkém měřítku ve 20. století. To je však nesprávné zevšeobecňování podle jednoho krátkého historického období. Nejvýše se dá říci, že politická ideologie byla významným zdrojem společenského a vojenského konfliktu v období let 1789–1989.“¹⁰

Pro Johna Graye je běžným historickým zdrojem konfliktu snaha o převahu: *etnickou, územní a náboženskou*. Pokud nazříme celé spektrum lidských dějin, byly to tyto tři zdroje, z kterých vycházely důvody k válkám. Imanentně bychom zde ekonomické motivy našli pod hlavičkou územního expanzionismu. O několik řádek výše jsme přitom řekli, že ve 20. století můžeme vnímat ekonomické myšlení jako natolik dominantní, že se stalo hlavním zdrojem při politickém rozhodování; vždyť ony sekularizované formy osvíceného náboženství, o kterých Gray mluví – kapitalismus a socialismus, nejsou ničím jiným, nežli dohadem nad optimálním uspořádáním společnosti, primárně hospodářsky. Takto lze takový nacismus vnímat jako předosvícenský politický regres, ve kterém se zájmy národa artikuluji přímočaře přes územní expanzionismus (tudíž i zájmy ekonomické). Pod romantickým závojem boje ras se ukrývá kavkazská ropa a ukrajinská obilná pole. Ale nebylo tomu tak vždy? Nebyly v celé škále lidských dějin hospodářské motivy oblečeny do kabátu, který je pokrytecky kryl (třeba i kabátu náboženství)? Nemyslíme si to, 19. a 20. století jsou podle nás skutečně v rámci lidských dějin deviantní, protože se v tomto období prosadily především politické ideologie, vystavěné hospodářsky, kterým se podařilo schovat zmiňované zdroje společenských konfliktů pod jeden plášť. Takový komunismus nám pak z této rovnice vychází jako, ironicky řečeno, náboženství na druhou. Racionalismus popřel sám sebe tím, že se dogmatizoval. Opravdu, nutnost o společnosti uvažovat hlavně ekonomicky je pro nás v této době nepopíratelná, náboženství jako tmel je odsunuto na vedlejší kolej nebo se částečně vrací v podobách sekularizovaných ideologií. Jak si to můžeme vysvětlit? Z hospodářského uspořádání společnosti se jistě stalo silné politikum nástupem demokracie, ale mnohem

¹⁰ Gray, John: *Marné iluze. Falešné představy globálního kapitalizmu*. Košice: Paradigma.sk 2002, s. 132.

výraznější zlom můžeme nalézt v tom, co Zdeněk Justoň ve své knize *Ekonomie přírodních národů* pojmenovává jako *–Konec přirozeného světa–*.¹¹ Nejedná se o nic menšího než o masivní nárůst počtu populace během posledních dvou set let, který je bezprecedentní. V roce 1800 žila na zemi 1 miliarda lidí, v roce 1932 2 miliardy, 1999 6 miliard a nyní již přes 7 miliard. Skoky v posledních padesáti letech připadají především na rozvojové země, Čínu a Indii, ale 19. století a začátek století 20. připadá na euro-americkou oblast. Tento obrovský demografický vývoj měl za následek radikální změny sociální struktury – urbanizace, dopady na životní prostředí, a způsobu obživy lidí. Pokud mluvíme o válce s ekonomickým motivem řekněme v takovém 16. století, za příklad si vezměme expanzi Španělska do Ameriky; jde o válku s konkrétním cílem – vyhledávání zlata a zbohatnutí Španělska díky územnímu expanzionismu. Může se přidat motiv, jakým je šíření křesťanství, ale v principu je celá věc čistě pragmatická, konkrétní zesílení mocenského postavení určité skupiny lidí či státu, který reprezentuje nevolená elita – šlechta. Vtip je v tom, že v onom přirozeném světě, který popisuje Zdeněk Justoň ve své knize, když podrobuje zkoumání ekonomické chování přírodních národů, se neroztrhla domácnost od svého zdroje obživy. Člověk pracuje tam, kde žije, a je uživen i jeho rodina je uživena jeho prací, kterou vykonává bezprostředně. V 19. století bylo takto sociálně roztrženo město, ve století 20. již i na vesnici člověk odchází ze své domácnosti za prací, aby se do ní mohl večer vrátit. Uživení člověka se stalo samo o sobě věcí veřejnou. Přeskočilo ze sféry soukromé do sféry veřejné. To je onen pomyslný *Konec přirozeného světa*. Od tohoto okamžiku je uživení se jednotlivce a jeho rodiny politikum, které se s rozšiřováním demokracie po západním světě ještě akceleruje a nejednou se i obrací proti demokracii samé. To, co se nyní stane náboženskou pravdou, řečeno s Paulem Veynem¹², je ekonomický narativ, pravdivé společenské představy a výpovědi jsou provázány s hospodářstvím, protože to nyní určuje životní úroveň lidí a možnosti jejich přežití v tak početném stavu a v tak proměněném světě, v kterém naráží na skálu modernismu staré způsoby ekonomického chování jedince či rodiny. A protože hospodářství je záležitostí politiky, dostávají se ke slovu především politické ideologie s ekonomickou esencí. Etablované náboženství je vytlačeno novou vírou racionalismu, tak krásně se zrcadlí v ideji *věčného pokroku*, kterou do sebe nasál kapitalismus i socialismus. Onen nezbytný náboženský tmel, co ho popisuje Burckhardt, se přetavil na vizi růžové budoucnosti, která drží ve

¹¹ Srov. Justoň, Zdeněk: *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin 2012, s. 582–587.

¹² „,Pravda je, že se pravda mění.‘ Jestliže si něco zaslouhuje označení ideologie, tak je to právě pravda.“ Veyne, Paul: *Věřili Řekové svým mýtům?* Praha: Oikoymenth 1999, s. 155.

společnosti potřebnou víru... a tady nastupuje Daniel Bell, jako jeden z mnoha proroků nového mýtu.

1.2. Jádru náboženství a ekonomického myšlení – Past metody

Z ekonomického slovníku se dozvídáme, že ekonomie, rozumějme společenská věda, je vědou o racionálním jednání lidí v podmínkách vzácnosti, obyčejnou řečí, o hospodaření. Dnes je též pojímána jako pozitivní (empiricky fundovaná) věda opřená o metodologický individualismus.¹³ Stěží se setkáme s vědní disciplínou, která má tak silně zabudovaný pomyslný racionalismus ve svých genech, než je ekonomie. Pátrání po vymezení náboženství, pakliže se nesmíříme s tím, že ho suše označíme za pozitivně existující historicko-kulturní fenomén, nás dovádí na škále racionálna–iracionálna na druhou stranu tohoto mostu. Dočteme se, že náboženství je fenoménem neempirickým, nelze jej proto vyvrátit ani potvrdit, a je tudíž *ipso facto* iracionální.¹⁴ Když k tomu připočteme, že v dnešní době je tak nesmírně populární veřejně obhajovat vědní disciplíny empiricky a matematicky, má filozofie či sociologie náboženství v přístupu k náboženství nevděčnou roli, v které se mnohdy stává arogantním zvěstovatelem kategorizující racionality, která smetá na stranu vše neužitečné. Příkladů arogantních vědců viktoriánské éry, kteří se vraceli do Anglie z kolonií, aby tam přednášeli o místních obyvatelích a jejich zvycích jako o tupých podlících, je mnoho. Je tu skutečně jistá arogance, kterou v sobě racionalita nese, a našemu čtenáři neunikne, že už jen tím, že se přistoupí na členění věcí na racionální a iracionální se vlastně chytáme do pasti, protože věc iracionální je možné definovat až na základě racionálna, to, že někdo jedná iracionálně, poznáme tím, že jeho jednání srovnáme s jednáním racionálním. Je to tenký led, na který v naší práci ještě několikrát vstoupíme a který sotva nějak obejdeme. Jistě, točíme se kolem racionality jako možné univerzální vlastnosti lidského rozumu, která je navázána na materiální realitu světa (je empirická) a která se tak často vyjadřuje zkratkovitě jako hledání nejméně nákladné cesty při dosažení záměru (zvážením nákladů a výnosů lidského jednání při cestě za subjektivním cílem). Souhrnně chceme říci, že tu skutečně máme dva fenomény, které se těžko snáší. Ekonomické myšlení stojí na racionalitě, náboženství má jádro iracionální. Minimálně tak lze vyvodit závěr, že tyto jevy jako dva rozličné póly mají tendenci ve společnosti zastávat dominantní postavení a z něho ten druhý interpretovat, tak by se dala charakterizovat třeba dnešní doba, v které vítězí racionalita. Oba jevy ale také mohou být v praxi v dynamické rovnováze (v teorii již je to těžší), což nám dokazuje příklad Ameriky,

¹³ Holman, Robert: *Ekonomický slovník*. Praha: C. H. Beck 2003, s. 102.

¹⁴ Srov. Bowie, Fiona: *Antropologie náboženství*. Praha: Portál 2008, s. 18–22.

kde náboženství s hospodářstvím vytváří symbiózu a dokážou se i doplňovat. Pregnantně nám to vyjadřuje dílo Michaela Novaka, které v naší práci rozebíráme. Vítězství racionálního a empirického přístupu v námi zkoumaném období ve své knize *Psychologie náboženství* komentuje i Pavel Říčan, který jako psycholog konstatuje, že díky vítězství behaviorismu v psychologii v druhé polovině 20. století se téma náboženství ocitlo na vedlejší koleji zájmu psychologů¹⁵, práce Freuda, Junga a Fromma na téma náboženství jsou sice proslavené, přesto ale nezadaly nějaký vážnější popud k tomu, aby se disciplína psychologie náboženství prosadila. Souběžně s tím Pavel Říčan taktéž konstatuje pozorovaný fakt, že 20. století se vyznačuje paušálním odklonem vědců a vzdělavců od náboženských témat. Vidíme tak, že ona pomyslná dominance racionality se může ukázat jako prosté ignorování náboženského faktu.

Je ale na místě čtenáře upozornit, že nechceme celou naši úvahu vyhrodit do stavu, v kterém by se ekonomické myšlení a náboženství pojímalo jako oheň a voda – racionalita proti iracionalitě. Oba fenomény aspirují na jiné cíle a není důvod se domnívat, proč by si prakticky měly dělat nějaké problémy. Platí poněkud otrěpané, že náboženství není problémem, dokud z něj někdo problém neudělá, či pokud někdo neoznačí vydělávání peněz za hříšnost, která by se měla trestat. Chceme směřovat čtenářovu pozornost do jiného bodu, ve kterém se vzájemná škodlivost obou fenoménů sobě navzájem skutečně uplatňuje. Dějiny nás učí, že jak náboženství, tak racionalismus dokážou vytvářet své vlastní uzavřené interpretace světa, které si dělají nárok na celistvou interpretaci světa – jednají dogmaticky a netolerantně. To vše se umocní, když se tyto fenomény syntetizují do společenské totality ve formě státu – státu teologicky založeného či státu podřízeného racionalistické konstrukci interpretace reality. Tady snad stačí jen vyslovit jména: Foucault, Gadamer, Popper; jména lidí, kteří racionalismu a jeho ambivalencím v intelektuální i mocensko-politické oblasti věnovali svoje díla. Pravda, kterou si nárokuje rozum, může být na realitě vymáhána mnohem krvavěji než pravda, kterou si nárokuje náboženství. V čem vidí Gadamer poučení z hrůz 20. století pro humanitní vědy? Je to boření příznaků pravdy, které se oddělují od stanoviska poznávajícího. Pravda je vždy spojena s interpretací, stanoviskem a zkušeností poznávajícího. Humanitní vědy musí svobodným dialogem neustále bourat naivní víru, která si dělá nárok na objektivitu při její interpretaci reality. Navázanost pravdy na interpretující subjekt je znakem jeho konečnosti a

¹⁵ Viz Říčan, Pavel: *Psychologie náboženství*. Praha: Portál 2002, s. 48.

právě to sráží na zem každého snílka, který svým závěrům přikládá konečnou objektivitu.¹⁶ Ekonomické myšlení se běžně rozlišuje na dva proudy, na pozitivní a normativní ekonomii. Pozitivní ekonomie si neklade za cíl vynášet soudy o společnosti, pouze popisuje fakta a suše konstatuje, co je. Normativní ekonomie z těchto faktů vyvozuje ekonomické závěry a hospodářská doporučení. V praxi je obojí spojeno, statistické ukazatele nezaměstnanosti doplňuje poučka (teorie), jak s nezaměstnaností co nejlépe bojovat. V tomto bodě je ekonomie přes veškerou svou obhajobu empirií jen jednou z další společenských věd, která může (a také nemusí) být ve svých závěrech poplatná moci a účelům vládnoucího paradigmatu, k tomu snad jen odkaz čtenáře na jakoukoliv učebnici marxistické ekonomie socialismu, kde se mu vyjeví, že ekonomická krize je důsledkem nedokonalého plánování, a protože lidský rozum má schopnost sebeučení a sebezdokonalování, tato krize bude v budoucnu odstraněna. Krásný to příklad naivní víry v lidský racionalismus, konstruovaný tak, aby se mu snadno uvěřilo. Logicky v něm neexistuje rozpor, rozpor je ale v praxi, a ta ho vyvrací. V ekonomickém myšlení máme mnohé co do činění s *logocentrismem*. Myslet a odvolávat se přitom na racionalitu a empirii je *past metody* odhalená Popperem v jeho *Logických zkoumáních*. Obdobná past, jako myslet, a odvolávat se přitom na Boha. Žádné obecné tvrzení v empirických vědách nemůže být zdůvodněno, není možné dokázat ani jeho pravdivost, ani nepravdivost, aniž bychom sklouzli k logicky chybnému úsudku shrnutému ve *Frieserově dilematu* – nekonečný regres, dogmatismus, psychologismus. Z toho faktu Popper vyvozuje nový způsob pojmání racionality, která je konstituována akty destrukce vzájemně soutěžících teorií a návrhů. Paradox Poppera je, že rozum pro něj slouží jako falzifikátor teorií, nikoliv jako jejich konstruktér. Nemluvíme o ničem jiném než o slavné Popperově metodě falzifikace vědeckých teorií. Popper bojuje proti legitimizujícímu pojetí rozumu a empirie, tudíž proti tomu, jak jsou rozum a empirie běžně pojímány jako stavební kameny vědeckých teorií. V tomto pojetí je racionalistická epistemologie (metoda) skutečně jen dalším náboženstvím, iracionálním, které nás strhává do nekonečného regresu sebelegitimizace (konečnou tvrzí obhajoby je dogmatismus a psychologismus). Mravenčí hromadění empirických důkazů na

¹⁶ Gadamerova filozofie samozřejmě není relativistická, jak by se mohlo zdát na první pohled. Pravda je pro něj intelektuální výkon, kterého se dosahuje v platonské tradici svobodným dialogem skrze rozmluvu: řeči (*logoi*). Ve svobodném dialogu je pro Gadamera možné dojít maxima z pravdy. „Kdo má v rukou technické prostředky zpravodajské služby, rozhoduje nejen o tom, co se smí publikovat – s řízením publicity má zároveň možnost manipulovat veřejným míněním ke svým účelům. Právě proto, že jsme při vytváření vlastního soudu závislí mnohem více, než jak to odpovídá našemu osvícenství zdůvodněnému sebehodnocení, vyznačuje se tento mocenský prostředek tak démonickou silou. Neboť kdo si tuto závislost nepřizná a domnívá se být svobodný tam, kde svobodný není, ten bdí nad svými vlastními okovy. Teror spočívá i v tom, že terorizování terorizují sami sebe. Nejosudovější zkušeností, kterou lidstvo v tomto století učinilo, je ta, že rozum sám je úplatný.“ Gadamer, Hans-Georg: *Pravda v humanitních vědách*, in: *Pravda a metoda II*. Praha: Triáda 2011, s. 42–43.

podporu vyřčené teorie nic nedokazuje o její platnosti, větší či menší pravdivosti. Pozitivní potvrzení teorie pro Poppera není možné, možné je pouze její vyvrácení, falzifikace.¹⁷ V politické rovině jsou produktem Popperova sebelegitimizujícího rozumu ideologie, které se pojmají jako uzavřené systémy politického myšlení, pro které je vposled důkaz jejich pravdivosti moc a silovost. V tomto bodě stojí náboženství se svým iracionálním ve stejném bodě, jako ideologie se svým racionalismem a futurologickými vizemi. Zde se obě naše témata, kterým je naše práce zasvěcena, slučují v jedno.

„Teorie, že Bůh zjevuje Sebe a svůj soud v dějinách, je k nerozeznání od teorie, že konečným soudcem a ospravedlněním našeho jednání je světský úspěch; dospívá tak k témuž, k čemu učení, podle něhož budou dějiny soudcem, to jest, budoucí moc je právo; to je totéž, co jsem nazval ‚morálním futurismem‘.“¹⁸

Žijeme v éře logocentrismu, pokud Václav Havel mluvil o Evropě jako první sekularizované společnosti v dějinách, člověk si až musí říci, jak velké množství víry kolem něj ve skutečnosti existuje. Co se změnilo, jsou modly. Boha nahradil fundovaný univerzální rozum, džin vypuštěný Velkou francouzskou revolucí do arény politické akce, přes kterou mění svět. Než se ale začne zdát, že jsme zahájili anti-osvícenskou křížovou výpravu jako postmodernismus proti univerzálnímu rozumu s cílem zrušit jeho panství, vratme se k Popperovi. Popper totiž svou filozofií nabízí řešení problému racionalismu, a dělá tak mimo jiné proto, že rozum je zásadní hodnota západní civilizace, díky které bylo dosaženo nepopíratelných úspěchů, emancipace a přibližování se pravdě. Řešením, jak se vyhnout pasti metody, může být Popperova filozofie *ratio negativa*:

„Rozum nemůže zdůvodnit ani své vlastní postavení, ani jakékoliv vědění. Doufáme-li, že věda může prokázat svou racionalitu poukazem k tomu, že může své vědění dokázat, opřít o průkaznou evidenci – že tedy rozum má přístup ke klíči, který legitimuje kritéria posuzování a výběru –, pak jsme podle Poppera podlešli fundačnímu bludu, který je parodií rozumu. Ratio negativa je koncepcí rozumu jako bořící síly bez legitimačních pravomocí; likviduje pravdivostní nároky neustále a spontánně se vynořující domněnky, aniž by nevyvrácené domněnky jakkoliv pozitivně hodnotila, uspořádávala z jistoty ‚centra‘. V tomto smyslu není rozum v Popperově pojetí centristický – každá vědecká teorie sice svět strukturuje (má formu

¹⁷ Srov. Parusniková, Zuzana: *Rozum, kritika, otevřenost. Životní odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha: Filosofia 2007, s. 221–229. Prímý postup pro aplikaci Popperovy metody najdeme u Františka Ochrany. K tomu viz Ochrana, František: *Metodologie vědy*. Praha: Karolinum 2010, s. 54–57.

¹⁸ Popper, Karl: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 231.

obecného tvrzení, a požaduje tedy určité zákonité chování v přírodě), ale každá taková strukturace je návrhem plujícím v nekonečném prostoru jiných návrhů nabízejících se k falzifikaci, ale bez kotviště v nějaké epistemologické (metafyzické) autoritě, a tedy bez nároku na zdůvodnění.“¹⁹

Ekonomické myšlení, pokud uvažujeme jeho hlavní směr – neoklasiku, na principu falzifikace funguje.²⁰ Z našeho textu je ale zřejmé, že ekonomické myšlení je pro nás sumou historického přístupu k hospodaření, mluvit se dá o Rakouské ekonomické škole, marxistické politické ekonomii a jiných proudech. Dělat metodologickou korektnost jednotlivých směrů v rámci Popperova přístupu je na celou další samostatnou práci. V rámci neoklasické větve, což je slovy určenými laikovi cosi jako hlavní proud ekonomického myšlení, na kterém se široce shoduje odborná – ekonomická obec a respektuje ho, ještě jinak, neoklasika je tím, co si dnes student odnáší z vysoké školy jako ono pomyslné ekonomické vzdělání; můžeme zakončit věc soudem, že neoklasika v sobě popperovský test vědeckosti nese. Metoda *ratio negativ* se nám tak zdá jako vhodná zbraň, jak bojovat proti dogmatismu a fundamentalistické – iracionální argumentaci. Je to obdobný prvek, který nacházíme i v myšlení Friedricha Hayeka – jeho učení o omezenosti rozumu (u Hayeka v rámci osvícenské tradice a materialsimu), či foucaultovské: nakonec rozumu nezbude nic jiného, než zkoumání a kritika sebe sama. Osvícenský racionalismus má tu výjimečnou vlastnost, že si tento jev nese ve svých kořenech již od Kanta: kritickým zkoumáním sebe sama musí rozum nutně nazřít své vlastní hranice a nepřekonatelnou omezenost. To ho přinutí k pokoře obsažené v jeho závěrech, soudech a konání, to vše ovšem za předpokladu, že je poctivý sám k sobě a nic si nenalhá.²¹ Popper by tak třeba nemohl souhlasit s Hegelovým fundamentálně racionalistickým překonáním Kanta, myslíme na hegelíánskou lest rozumu, která se nabízí jako protiargument: rozum poznal svou slabost proti lidské přirozenosti, a tak své poznatky zakódoval do iracionality (náboženství), aby se skrze ni mohl prosazovat jako dogma. Racionalita je obsažena v iracionalitě etc. Fundamentální racionalismus je tak Hegelem „zachráněn“, o Popperových názorech na Hegela ovšem není třeba se dále rozepisovat, neboť ostrá kritika Platona a Hegela je právě tím, co Karla Poppera proslavilo.

¹⁹ Parusniková, Zuzana: *Rozum, kritika, otevřenost. Životní odkaz filosofie K. R. Poppera*. Praha: Filosofia 2007, s. 272–273.

²⁰ Syrůček, Pavel, a kol. *Hospodářské dějiny a ekonomické teorie*. Slaný: Melandirum 2007, s. 377: „Své poznání ekonomie, jako tzv. disciplína nominalistická, tak rozvíjí metodou popperovské falzifikace (teorie nikdy nemůže být definitivně potvrzena, ale vždy je ve stadiu, kdy nebyla plně vyvrácena).“

²¹ Blíže Barša, Pavel, Fulka, Josef: *Michael Foucault. Politika a estetika*. Praha: Dokořán 2005, s. 15–17.

20. století je významnou lekcí, že jakékoliv silové, státem prosazované hospodářské či společenské uspořádání společnosti dle racionalistické nebo přímo dogmatické vize končí s krvavými rukama vládnoucích a starými katy v nových uniformách. Je to výsledek historické zkušenosti spíše než nějaké racionalistické sebeomezující úvahy, jak jsme ji předestřeli výše.²² Bohužel je tomu tak, že poučení lidé vyvozují až z historických zkušeností (a často dokonce pouze jen ze svých vlastních zkušeností) nežli z předvídatelnosti věcí. Takto viděno, je analogická situace i na druhé straně popisované mince racionalita–iracionalita. Náboženská tolerance a pozdější osvícenství je totiž nesporně až výsledkem kontinentálněevropských náboženských bojů a pochopení, že silové vymáhání si *víry* vede jen k jatcům. Je zde opětovně přítomen moment pokory spojený s hlubší znalostí věci, v Popperově další knize se dočítáme:

„Nebyl to pouhý výraz z únavy z bojů a nahlédnutí, že je beznadějně vynucovat si terorem konformnost náboženských přesvědčení. Náboženská tolerance právě naopak vyplývá z pozitivního poznání; že hodnotná může být jen taková víra, která byla přijata dobrovolně. A toto poznání má další následky. Vede k tomu, že je respektována každá poctivá víra, a tím tedy vede k respektu vůči jedinci a jeho názorům. Vyjádřeno slovy Immanuela Kanta, posledního velkého filozofa osvícenství, vede tolerance k uznání důstojnosti lidské osoby.“²³

Touto pasáží jsme chtěli čtenáře provést množstvím úskalí, která vznikají při uvažování o racionalitě a iracionalitě jako fenoménech, které reprezentují témata naší práce – ekonomické myšlení a náboženství, pakliže na ně hledíme v obecných kategoriích. Nebyla to náhoda, že končíme tuto pasáž tak bohatým odvoláváním se na metodologii Karla Poppera, protože to byl právě Popper, který věnoval svůj život boji s dogmaty, a to jako málokdo jiný. Rádi bychom tedy vyvodili několik konkrétních postřehů opřených o historickou zkušenost (nejen z 20. století), pokud uvažujeme o náboženství a ekonomickém myšlení obecně. Náboženství i ekonomické myšlení v sobě mají náboj, který se při ztrátě pokory zapouzdřuje v dogma.²⁴ Věc je o to horší, že pokud se toto dogma propojí s politickým myšlením do podoby ideologie a pronikne k moci, začne se toto dogma prosazovat silou jako světónázor. To, co popisujeme, je přirozeně platné pro jakýkoliv druh myšlení založeného na racionalitě, obdobně bychom

²² V pozadí je logika evolučního principu, takzvaného měkkého kulturního darwinismu. Když může být řečeno, že kulturní evoluce je ve své základní struktuře darwinistická, srov. Richerson, Peter, Boyd, Robert: *V genech není všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia 2012, s. 95. Pak pokud vyjmeme z kultury hospodářské doktríny, které spolu zápasí skrze politiku, zmíněná darwinistická zkratka může platit dvojnásob – reálný socialismus nepřežil ve svém konkurenčním souboji s kapitalismem.

²³ Popper, Karl: *Život je řešením problémů*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 138.

²⁴ Dalo by se zde mluvit společně s Gadamerem o úplatnosti lidské nátury mocí, která je jí přirozená a strhává ji k sebeklamu.

místo ekonomii mohli se stejným úspěchem popisovat sociologii. Běží nám o to, ukázat, jak rychle se racionalita, která je podkladem ekonomii tak, jak jsme ji definovali přes slovníkové heslo, může změnit ve svůj opak – dogma, v kterém se setřou hranice mezi ní a iracionalitou. Můžeme proto považovat za veliký výdobytek 20. století, že v něm došlo k pochopení nutnosti rozpojení náboženství a státu, ale i toho obtížnějšího – nutnosti rozpojení státu a ekonomické sféry. Druhá polovina 20. století může být takto popsána jako souboj dvou ideologií, z kterých jedna propojení státu a hospodářství prosazuje (socialismus) a druhá, která naopak akcentuje (alespoň verbálně) rozpojení těchto oblastí (kapitalismus – reprezentovaný liberalismem). Udržení rukou politiků od neustálého nutkání, které chce zasahovat do hospodářského života, je těžké, protože jak bylo již řečeno, hospodářské uspořádání společnosti se zkrátka stalo velkým politikem skokovým nárůstem počtu obyvatelstva a trendy modernizace; proto nemůže být opomenuto a politické ideologie na něm mnohdy přímo staví svůj program. Politika v demokracii by tady ovšem neměla být od toho, aby říkala, jaké náboženství se bude v daném státě prosazovat v příštím volebním období nebo do jaké hospodářské struktury se teď pokusíme společnost přestavět a jaký ráj se nyní pokusíme vybudovat, ale měla by být korektorem chyb, které společnost nedokáže sama vyřešit svobodným dialogem. Je například nepopiratelné, že nikdo nemůže upřít státu pravomoc zasahovat do hospodářství ustanovením protimonopolního zákona nebo uzákoněním zákoníku práce, který člověka chrání jako pracujícího jedince. Obdobně jako není možné tolerovat náboženství, které vystupuje jako militantní. Je pro nás nepopiratelné, že ve svobodné společnosti mají náboženství a intelektuální sféra, reprezentovaná i ekonomickým myšlením, smysl pouze tehdy, když stojí v opozici vůči státu a jeho moci. Nemyslíme přitom na opozici destruktivní, revoluční, ale opozici reprezentovanou kritickým dialogem. Je takto kapitalismus odsouzen k evoluční proměně v socialismus (Josef Schumpeter)? Nevíme, a v prorokování budoucnosti společně s Popperem nevěříme. Prospěšnost odluky rozumu a církvi od státu je přitom tak stará věc, jako zrození moderní doby samo, ač je naše práce zaměřena do 20. století, můžeme odcitovat z Ruggierovy²⁵ práce *Dějiny evropského liberalismu* z roku 1925,²⁶ jejíž kapitola *Stát a církev* by zasluhovala být citována celá.

„Tak si vysvětlíme, že přívrženci státu vedli jménem rozumu a svobody boj proti církvi, ač přece právě církev organisovala našťěstí obranu proti přílišnému vzrůstu státní moci, která by

²⁵ Guido de Ruggiero (1888–1948). Filozof, historik, žák Benedetta Croceho.

²⁶ V Československu publikované v roce 1929.

bez tohoto církevního odporu byla udusila všechnu svobodu i rozum. Kdyby byli zvítězili tito zbožňovatelé státu, bylo by to vedlo k úplné nadvládě té hrůzné síly, jejíž strašný, ale naštěstí jen krátký příklad byl podán za francouzské revoluce Konventem, kdy stát ‚podle rozumu‘ pohlcoval a ničil své vlastní syny.“²⁷

„Chtějí-li se theoretické zásady liberálního státu vyjadřovat, jako kdyby šlo o nějaké dogma, zapomíná se při tom až příliš často, že základní zásadou liberalismu je svoboda, a že tedy zřídlo státu i jeho theoretických zásad jest v jednotlivci. Týmž právem by se pak mohlo tvrdit, že liberální stát je agnostickým v otázkách hospodářských, vždyť péče o hospodářské zájmy je přenechává soukromé iniciativě! Tu se ovšem zdá, že stát se o hospodářské věci vůbec nestará, ale ve skutečnosti stát pohlíží na ně ze svého vyššího stanoviska, podle něhož důvěřuje silám jednotlivců. V obou případech tedy, v otázce náboženského učení i v hospodářském životě, není státní činnosti určována mez něčím, co by bylo mimo stát nebo nad státem (v tomto případě by byl stát agnostickým), nýbrž stát omezuje svou činnost, své zasahování na základě své vlastní, vnitřní zásady, v níž vidí, právě proto, že je to stát liberální, svůj podklad a zřídlo.“²⁸

Souboj mezi vírou a rozumem se má odehrávat v nitru svobodných jednotlivců, a nikoliv na politickém kolbišti racionálních gnózi, ideologií a různých církví. Společensky vnucené přesvědčení náboženské či politické vede jen k přetvářce a relativismu. Je kuriózní, že církevní kritika, jak je dána například v papežské encyklice „*Libertas*“²⁹, směřuje na mravní relativismus, který vzniká, když jednatel pojme svůj rozum jako svébytný a nepodřízený Bohu, a stane se proto sám sobě zákonem. Rozum je tím pádem normou a vůdcem soukromého života jedince, a rozum všech má tudíž být normou a vůdcem společnosti. Výsledkem má být bezuzdné využívání svobody a pokles morálky jen do roviny vynutitelných právních norem. Proti tomu katolická církev staví nazřenou pravdu Bible, jako by měla sama patent na hodnotu pravdy. Pro jedince, který katolické hodnoty nepřijme (ale přitom musí), to znamená pokrytecké přijetí víry, a pro společnost fakticky morální relativismus o to větší. Náboženské hodnoty mohou mít duševní povznesení jen tehdy, pokud je jedinec dobrovolně přijme, a tím také dobrovolně dodržuje. V takovém případě má víra skutečnou hodnotu i pro společnost, protože povznáší kladné stránky lidských povah, které

²⁷ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*. Praha: Orbis 1929, s. 446.

²⁸ *Tamtéž*, s. 453.

²⁹ Encyklika papeže Lva VIII. ze dne 20. června 1888, celým názvem: *O podstatě lidské svobody, jejím užívání podle vůle Boží a o jejím zneužívání liberalismem*.

usnadňují fungování státu a soužití lidí.³⁰ Obecně řečeno tak problémy mezi vírou a ekonomikou mohou vznikat pouze z netolerantní arogance pramenící z představy lépe poznání – nazřené skutečnosti světa. V tomto ohledu je vztah racionální a iracionální jen a pouze problémem epistemologickým.³¹

³⁰ Srov. de Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*. Praha: Orbis 1929, s. 450.

³¹ Diskuzi se čtenářem o možné přílišné ideálnosti takového závěru autor připouští.

2. Aplikace teorie racionální volby v sociologii náboženství

2.1. Vymezení tématu – průnik ekonomického myšlení do sociologie náboženství v podobě teorie racionální volby

Vnesení teorie racionální volby na pole sociologie popisuje Rodney Stark ve své autobiograficky laděné eseji *Bringing Theory Back In*.³² Stark za svůj přímý inspirační zdroj uvádí Karla Poppera s jeho teorií deduktivního testování hypotéz, jako protiklad vůči metodologicky vágnímu prostředí, které vládlo na amerických univerzitách v 60. a 70. letech během Starkových vlastních studií sociálních věd. Při přednášce George Homansa – *Bringing Men Back In* – v roce 1964 se Stark nadchl pro výstavbu sociálních teorií na pevných fundamentálních principech racionality, které Homans opíral o verze skinnerovského behaviorismu.³³ Zklamání pro Starka přišlo při četbě Homensovy knihy *Social Behavior: Its Elementary Forms*, kterou považoval za málo ambiciózní a předčasně dokončenou, a tak začal pracovat na vlastní knize, ve které by předložil své základy nové sociální teorie. S pomocí Charlese Glocka chtěl sepsat obsáhlou trilogii věnovanou náboženskému chování, ovšem zůstalo pouze u prvního dílu, který vyšel v roce 1968 pod názvem *American Piety: The Nature of Religious Commitment* a který měl pouze konceptuální a popisný charakter. Snaha o vybudování vlastního abstraktního deduktivního systému na poli sociálních věd pak u Starka utichla na více jak dekádu.

Za první vnesené teorie racionální volby do sociologie náboženství tak považuje až o více jak deset let později vydanou esej *Theory of Religion: religion Commitment* sepsanou společně s Williamem Bainbridgem; v roce 1980 tak Stark poprvé užívá jako základní axiom tvrzení, které je spojeno s racionální volbou a ekonomickým poměřováním nákladů / zisků – odměn.

„Lidé vyhledávají to, co považují za odměny, a snaží se vyhnout nákladům.“³⁴

Teorie racionální volby následně prodělala sedmiletou genezi, během níž se vyvíjel systém fundamentálních *axiomů (axioms)* opřených o elementární *definice (definitions)*, a z nich

³² Stark, Rodney: *Bringing Theory Back In*, in Lawrence, A. Y. (ed.): *Rational Choice and Religion. Summary and Assessment*, London: Routledge 1997, s. 5–23.

³³ Roman Vido ze stejného pramene ve své knize mluví o inspiraci Starka a Bainbridge Homansovou teorií směny, kterou Georg Homans představil v roce 1958 svou prací *Social Behavior as Exchange* a která vyšla čtyři roky před Homansovou prací *Social Behavior: Its Elementary Forms* 1961, o které mluví Stark. Blíže Vido, Roman: *Konec velkého vyprávění?*, Brno: CDK 2009, s. 202.

³⁴ Stark, Rodney: *Bringing Theory Back In*, s. 7: „Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be cost.“

vyvozených logicky koherentních *tvrzení (propositions)* s původními axiomy, do podoby nové teorie náboženství. V roce 1987 vychází na této trojčlence postavená kniha *Theory of Religion*, obsahující sedm základních axiomů³⁵ postihujících lidské chování, s ambicemi založit novou sociologickou teorii náboženství. Od roku 1985 se k této platformě přidal Laurence Iannaccone,³⁶ který prohloubil mikroekonomickou úroveň teorie racionální volby předpoklady přenesenými z Chicagské ekonomické školy. Z dalších představitelů uvedme Michaela Hechtera a Rogera Finka. Poslední jmenovaný je spoluautorem Starkovy práce *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion* z roku 2000, kterou můžeme považovat za poslední metodologickou práci věnovanou Starkem teorii racionální volby a chování v náboženské oblasti.³⁷

Ve své autobiografické stati nám také Stark mimo řádky ukazuje, že vznik větve teorie racionální volby v sociologii náboženství byl organickou záležitostí a lidé jako Iannaccone přicházeli se svými vlastními pracemi, které byly kompatibilní se základní Starkovou a Bainbridgovou myšlenkou převzetí *axiomy racionality lidského chování z ekonomie* jakožto základního stavebního kamene. Jsme přesvědčeni, že právě proto by tento mikroekonomický fundament měl být brán jako sjednocující prvek pro všechny autory, kteří se hlásí k teorii racionální volby v sociologii náboženství. Roman Vido například ve své knize *Konec velkého vyprávění* odkazuje na upozornění Jamese Spickarda, který tvrdí, že se v rámci teorie racionální volby dají vyzorovat dva ne zcela totožné přístupy k tématu náboženství. Jeden tvoří teoretikové náboženské ekonomiky (Roger Finke) a druhý představitelé racionální volby samotné (L. Iannaccone).³⁸ Jsme přesvědčeni, že nemá smysl věc problematizovat a hledat nuance mezi těmito liniemi, neboť Stark jako zakladatel teorie racionální volby nám nechává jasné sdělení o svých záměrech.

³⁵ Axiomy, definice a tvrzení jsou v knize samostatně rekapitulovány jako appendix k přečtenému text. Viz Stark, R., Bainbridge, W. S.: *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press 1996, s. 325–349.

³⁶ Jediný Starkem uvedený představitel teorie racionální volby s ekonomickým vzděláním.

³⁷ V práci Stark s Finkem změnili formální výstavbu teorie a místo axiomů užili systému tvrzení (**propositions**) s navázanými definicemi (**definitons**). Jde o precizovanou verzi původních sedmi axiomů, koherentní s prací *Theory of Religion*. Viz Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press 2000, s. 277–286.

³⁸ Blíže Vido, Roman: *Konec velkého vyprávění?*, s. 200. Uvedme, že Vido ve své knize vychází z koncepce střetu paradigmat v sociologii náboženství (sekularizačního a nového – zastoupeného zejména teorií racionální volby), uvedené Stephenem Warnerem v práci *Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*.

„Je pravdou, že ačkoliv jsem od samotného počátku budoval deduktivní teorie primárně postavené na mikroaxiomech a odvozoval z nich makrosociologickou perspektivu, vždy jsem se více zabýval makroekonomickou rovinou.“³⁹

Pokud uvažujeme o teorii racionální volby jako o způsobu ekonomického myšlení přeneseného do sociologie náboženství, má taková teorie smysl pouze tehdy, pokud je z mikroúrovně, která je axiomatická, odvozena makrorovina. Stejně jako je tomu v neoklasické ekonomii, kde mikroekonomie vytváří základnu pro makroekonomii. Což je důsledkem aplikace **metodologického individualismu**,⁴⁰ který neoklasická ekonomie vyznává. A samotný Stark nám snahu stavět sociologickou teorii na mikrorovině dokládá jako zásadní. Třídít pak představitele teorie racionální volby dle jejich vlastního důrazu na makro- nebo mikrosociologický pohled s ne zcela totožnými přístupy může vypovídat o metodologickém chaosu mezi jednotlivými představiteli, ovšem věc sama je jasná. Kdokoliv, kdo se hlásí k teorii racionální volby uvedené do sociologie náboženství Starkem, je jedno, zabývá-li se jednáním na makro- nebo mikroúrovni, musí souhlasit s mikroaxiomy uvedenými Starkem v *Theory of Religion* nebo precizovanými v *Act of Faith*.

Pro nás tak zkoumání stavby modelu náboženské ekonomiky autory teorie racionální volby bude dále spojeno s axiomy lidského jednání, určujícími racionalitu; ty můžeme označit jako **hlavní průnik ekonomie do sociologie náboženství**. Považováním racionality za stavební kámen teorie se pak vyhneme chaosu, který vzniká, když se pro jeden pojem, jakým je náboženská ekonomika či teorie racionální volby, užívá více označení, a chaosu, který dále vzniká, když si každý z autorů vkládá do studia své vlastní pojmy s *autonomními definicemi* dle toho, kterou oblastí se sám zabývá.⁴¹ Toto činíme při plném vědomí toho, že je očividné, že teorie racionální volby pronikala do sociologie náboženství organicky a samotný Stark se v popperovské tradici brání její petrifikaci do jediné podoby.

Ale především nám to dále umožní uvažovat o ekonomickém modelu náboženské ekonomiky v duchu neoklasické ekonomické teorie.

³⁹ Stark, Rodney: *Bringing Theory Back In*, s. 16: „The truth is that, although from the very first time I have constructed deductive theories from what primarily are micro-axioms and have derived macro sociology from Maor origins, I always have been more interested in the macro level of analysis.“ Mikroekonomický charakter teorie racionální volby v sociologii náboženství je stvrzen i sekundární literaturou, viz Nešpor, R. Z., Václavík, D. (a kol.): *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2008, s. 71.

⁴⁰ Společenské vědy musí ve svém zkoumání vycházet přísně z chování jednotlivců. Směrodatný je zde vznik společenských institucí nezamýšlenou interakcí jedinců. Blíže Holman, Robert: *Ekonomický slovník*. Praha: C. H. Beck 2003, s. 226.

⁴¹ Roman Vido uvádí, že se můžeme setkat s více označeními u různých autorů (Stark, Finke, Iannaccone), jako jsou: *teorie náboženské ekonomiky, teorie náboženské mobilizace, teorie lidského kapitálu*, přičemž sjednocujícím prvkem je pouze **vágní princip** spočívající v **ekonomickém pohledu** na fungování náboženství ve společnosti.

Vyvozujeme tak pro náš přístup k tématu (jde nám o ekonomický pohled na teorii racionální volby) několik předpokladů:

(1) Přijímáme definici náboženské ekonomiky jako souhrnu všech náboženských aktivit odehrávajících se ve společnosti.

(2) O náboženské ekonomice, přes její specifika, lze uvažovat jako o ekonomice běžného tržního prostředí nebo ekonomice veřejné, jejichž studiem se dnes zabývá hlavní proud ekonomického myšlení – neoklasická ekonomie. To znamená, že může dojít k sestavení poptávkově nabídkového modelu po náboženství ve společnosti s **cenou** jako vyrovnávacím mechanismem po náboženských statcích, službách a výrobních faktorech; *a to na trhu náboženských statků a služeb a trhu náboženských výrobních faktorů.*

(3) Teorie racionální volby stojí na fundamentech o racionalitě lidského jednání převzatých z ekonomie Rodney Starkem a Williamem Bainbridgem, obsažených dále v knihách *Theory of Religion* a *Act of Faith* jako mikroaxiomy lidského jednání. Pohled na racionalitu se dále u jednotlivých představitelů teorie racionální volby vyvíjí a k její precizaci dochází i u zmíněných autorů během času.

(4) Pokud má být sociologická teorie racionální volby koherentní, musí být její makrorovina odvozena z mikroroviny, a proto by neměly existovat rozdíly v přístupu mezi autory zabývajícími se mikro- nebo makrorovinou.

2.2. Typologie racionální volby užitá v sociologii náboženství

Koncept racionální volby jedince byl vymezen jako sjednocující rámec pro autory, kteří se hlásí k teorii racionální volby v sociologii náboženství. Proto si vývoj obsahu tohoto pojmu u hlavních představitelů teorie racionální volby vyžaduje samostatné zastavení. Pokud použijeme již citovaný Starkův axiom z roku 1980, o snaze lidí maximalizovat svůj užitek a zároveň přitom minimalizovat svoje náklady; ocitneme se v rovině klišé. Pouze plochý obrat, který zaměňuje egoismus za lidskou přirozenost.⁴² Definice racionality tak balancuje na hranici mezi tím, že bude natolik obecná, až bude pleonasmem ve smyslu – racionální jednání – jednání člověka je vždy racionální. A přílišnou specifikací, kdy se racionalita definuje natolik úzce, že se zapouzdří a vyloučí další názory na svoji podobu, čehož se Stark

⁴² Pak můžeme přijmout vtipnou glosu, že největším postrachem sociálního vědce, který takto uvažuje, je člověk typu Matky Terezy, která vymění svůj komfort a pohodlí za strasti a bídu, aby mohla pomáhat bližním. A svým životem podá důkaz lidského anti-egoismu.

v návaznosti na další zkoumání na poli sociologie náboženství obává, a proto dává přednost obecnějším formulím, které dávají větší plochu zkoumání.⁴³

Vývoji definice racionality můžeme od roku 1980 zařadit do 4 etap:

I. obecná (1980), již citovaná, která odráží Starkův nápad použít racionální volbu v sociologii náboženství. **II.** *Stark-Bainbridgova*, která je obsažena v knize *Theory of Religion* (1987), **III.** *Iannacconova*, která je uváděna v: *Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion* (1997) a dalších Iannacconových esejích. A **IV.** *Stark-Finkeho*, z *Acts of Faith* (2000).

II. Stark-bainbridgovská koncepce z roku 1987 sestává ze 7 axiomů, popisujících lidské jednání jako:

„A1 Lidské vnímání a akce se uskutečňují v čase z minulosti do budoucnosti.

A2 Lidé vyhledávají to, co shledávají jako odměny, a vyhýbají se tomu, co považují za náklady.

A3 Odměny se od sebe liší druhem, hodnotou a obecným vnímáním.

A4 Lidské jednání se řídí myšlením, které je uzpůsobeno k řešení problémů získaných z komplexních, ale omezených informačních zdrojů.

A5 Některé z požadovaných odměn jsou limitované ve svém nabízeném množství, jsou i takové, které zkrátka neexistují.

A6 Většina odměn je zničena, když je použita.

A7 Individuální a sociální atributy, které určují sílu, jsou nerovnoměrně rozděleny mezi osobami a skupinami ve společnosti.“⁴⁴

Zvolená slova odměny (pomyslně výnosy) a náklady byla Starkem a Bainbridgem zvolena záměrně, aby implikovali co nejobecnější smysl, tedy aby popsali lidské jednání v co nejobecnějších termínech. Stejně tak mohlo dojít ke zvolení slov slast a bolest, aniž by se

⁴³Stark, Rodney: *Bringing Theory Back In*, s. 21.

⁴⁴Stark, R., Bainbridge, W. S.: *A Theory of Religion*, s. 315: „A1 Human perception and action take place through time, from the past into the future. A2 Humans seek what they perceive to be rewards and avoid what they perceive to be costs. A3 Rewards vary in kind, value, and generality. A4 Human action is directed by a complex but finite information processing system that functions to identify problems and attempted solutions to them. A5 Some desired rewards are limited in supply, including some that simple do not exist. A6 Most rewards sought by humans are destroyed when they are used. A7 Individual and social attributes which determine power are unequally distributed among persons and groups in any society.“

posunul obsah sdělení – vyjádřit lidskou racionalitu. Obecnost sdělení hrála tedy větší roly než prvoplánovité použití ekonomická terminologie.⁴⁵

Základní výklad axiomů je následující:

Axiom 1 – zakládá lidskou existenci v čase z neovlivnitelné známé minulosti do ovlivnitelné neznámé budoucnosti.

Axiom 2 – zakládá lidské jednání jako snahu dosáhnout odměn za cenu nejnižších nákladů. Přičemž náklad a odměna jsou komplementární, jedno vyvažuje druhé; vyhnutí se nákladům je chápáno jako odměna, stejně jako ztráta odměny je myšlena jako náklad.

Axiom 3 – umožňuje rozlišovat mezi odměnami v jejich hodnotě pro subjekt, pokud subjekt rozlišuje odměnu A a B, a A považuje za subjektivně hodnotnější než B, bude preferovat A. Subjektivní skladba preferencí je plně individuální a je ovlivněná determinanty od biologických, kulturních, až po unikátní životní zkušenost daného člověka. Nejpodstatnější z axiomu 3 je vyvození teze o možnosti **směny**. Axiom implikuje, že lidské jednání může být ziskové, i pokud se vzdává odměn (čímž si v návaznosti na komplementaritu odměna/náklad vytváří samo náklad). Díky subjektivnímu poměřování odměn tak může dojít k tomu, že dva jedinci (či skupiny) se vzdají svých odměn (vytvoří si náklady) za získání (směnu) odměn druhé skupiny; pokud hodnota získaných odměn převáží náklady z vlastních ušlých odměn, obě skupiny na takové směně profitují (subjektivní vnímání hodnot odměn se obchodem zvýší u obou skupin a převýší tak náklady obou skupin na vzdání se původních statků).

Můžeme tady vysledovat jeden ze základních principů liberalismu o prospěšnosti neregulovaného obchodu mezi subjekty (*laissez-faire*). Ze svobodné směny mohou profitovat všechny strany a žádná nemusí trpět.

Axiom 4 – určuje lidskou mysl jako příkazce lidského jednání schopnou rozeznávat odměny a náklady a poměřovat je s odměnami a náklady jinými. Zakládá tak lidský subjekt jako myslící entitu, se záměrem definovat ji maximálně *nespecificky*,⁴⁶ aby se odbočilo od problémů, které by při tom mohly vzniknout.⁴⁷

Axiom 5 – udává omezenost odměn a u některých druhů odměn předjímá jejich neexistenci.

⁴⁵ Blíže Stark, R., Bainbridge, W. S.: *A Theory of Religion*, s. 27.

⁴⁶ Viz Stark, R., Bainbridge, W. S.: *A Theory of Religion*, s. 29.

⁴⁷ Otázka existence duše; biologického podkladu jednání a myšlení, závěry kognitivních věd etc.

Axiom 6 – odměny jsou spotřebované potom, co jsou užity. Jako elementární příklad může posloužit jídlo. U axiomu 6 je také zmiňovaná propozice, která se váže i k našemu rozvedení axiomu 3, a to, že lidé v uvědomění si předešlého jednání tendují k racionální formě směny, odměna vzešlá ze směny musí převýšit náklady na směnu.

Axiom 7 – se potýká s perspektivou síly – moci ve společnosti jako schopnosti ovlivňovat směnný poměr odměn ve prospěch silnějšího jedince nebo skupiny. Tato síla je ve společnosti nerovnoměrně rozložena a schopnost ovlivňovat směnu kolísá mezi silnými a slabými lidmi/skupinami. Existuje zde jasný předpoklad, že odměny, které se vyskytují v nedostatečném množství, budou monopolizovány silnými skupinami.

Stark-bainbridgovská koncepce racionality tak sestává ze subjektivní schopnosti poměřovat vlastní náklady a odměny, včetně liberálního rozvedení: možností dosahovat vyšší subjektivní hodnoty odměn prostřednictvím svobodné směny za odměny jiné.

III. Iannacconova verze racionální volby:

Jak jsme již podotkli, existují glosy na vymezení Iannaccona jako zvláštního případu uvnitř teorie racionální volby, člověka, který teoretizuje racionální volbu samu a přináší do ní pohled Chicagské ekonomické školy.

Laurence Iannaccone má jako jediný z předních představitelů teorie ekonomické vzdělání⁴⁸ a ke Starkovu přístupu se připojil až na konci roku 1985 s vlastním příspěvkem k náboženskému chování, který byl podle Starka slučitelný s jeho vlastním paralelním přístupem. Vzhledem k tomu, že se Iannaccone k platformě připojil později, je logické se domnívat, že jeho pohled bude v některých ohledech odlišný. Skutečností také je, že se ve svých pracích jako na jedno z předních jmen odvolává na G. S. Beckera, nositele Nobelovy ceny za ekonomii v oblasti výzkumů teorie racionálního chování.⁴⁹

Iannaccone otevřeně říká, že si nedokáže představit jakýkoliv model racionální volby bez tří fundamentálních předpokladů:

⁴⁸ Iannaccone ukončil svoje doktorská studia na Chicagské univerzitě v roce 1984 prací: „*Consumption Capital and Habit Formation with an Application to Religious Participation.*“

⁴⁹ Srov. Iannaccone, Laurence: *Voodoo Economics? Rewieving the Rational Choice Approach to Religion.* Journal for the Scientific Study of Religion 34/1. Stejně jako další text, který shrnuje Iannacconův pohled na Náboženskou ekonomiku a slouží jako úvod k jejímu studiu: Iannaccone, Laurence: *Introduction to the Economics of Religion.* Journal of Economic Literature. Vol. XXXVI.

„*Předpoklad 1: Jednotlivci jednají racionálně, zvažováním nákladů a výnosů svého potenciálního jednání, a následnou volbou těch činností, které maximalizují jejich čisté výnosy.*

Předpoklad 2: Preferenční rámec (nebo rámec „potřeb“), který jedinci užívají k posouzení svých nákladů a výnosů, je zhruba stabilní od osoby k osobě a v čase.

Předpoklad 3: Sociální výstupy ustanovují rovnováhu, která vzniká z agregace a interakce lidských činností.“⁵⁰

Na náboženském trhu, stejně pak jako na komerčních trzích, dochází k nastolování rovnováhy mezi nabídkou a poptávkou při jejich interakci prostřednictvím utváření ceny služeb a výrobků. A stejně jako na ostatních trzích **dochází k odvození nabídky od poptávky**, neboli poptávka po náboženských aktivitách na trhu náboženství generuje jejich nabídku.

U každého modelu racionální volby pak dle Iannaccona můžeme najít stejnou logickou strukturu jednání v čase, Iannaccone to demonstruje na modelu jednání domácnosti.

volba – jednání (věnovat peníze a čas náboženské aktivitě, nebo nenáboženské činnosti: kino vs. modlitba)

maximalizace cíle jednání (celková užitečnost, vyvozená z náboženské, nebo nenáboženské služby)

zakalkulování omezení (finanční, časová, zvážení nákladů ušlé příležitosti, zkušenosti, znalosti etc.)

Model má sloužit jako abstrakční predikční rámec pro jednání domácnosti. Prakticky má za úkol popisovat a predikovat chování domácnosti v podmínkách měnících se omezení.⁵¹

⁵⁰ Iannaccone, Laurence: *Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion*, in Lawrence, A. Y. (ed.): *Rational Choice and Religion. Summary and Assessment*, London: Routledge 1997, s. 26: „*Assumption 1: Individuals act rationally, weighing the costs and benefits of potential actions, and choosing those actions that maximize their net benefits. Assumption 2: The Ultimate preferences (or “needs”) that individuals use to assess costs and benefits tend not to vary much from person to person or time to time. Assumption 3: Social outcomes constitute the equilibria that emerge from the aggregation and interaction of individual actions.*“ Kritickým se zde stává překlad slova benefits do češtiny, které je používáno jako antipod ke slovu costs – náklady. Pokud se překládá jako zisk, v našem případě čistý zisk, usnadňuje to čtenáři pochopení nastolení tržní rovnováhy z předpokladu dvě (na trzích se rovnováha dosahuje prostřednictvím pohybu ceny), ale zhoršuje to možnost vysvětlení lidské racionality, která se pak bere jako obyčejný kalkul na všem vydělat víc peněz, než jsem do směny či obchodu vložil sám. Neboli měřítkem racionálního jednání se stávají peníze – jejich navýšení. To je hrubý omyl, ke kterému se nehlásí ani Chicagská škola, ani Iannaccone. Proto je vhodnějším překladem užití termínu výnosy, nebo odměny (rewards) ze Starkovy terminologie.

⁵¹Srov. Iannaccone, Laurence: *Rational Choice. Framework for the Scientific Study of Religion*, s. 28.

Iannaccone dále svůj model rozvádí a předpovídá, že například peníze vynaložené na náboženské aktivity budou pozitivně odvislé od příjmu domácností (bohatší rodina = větší náboženská aktivita). K verifikaci modelu může dojít přes měřitelné veličiny – peníze a čas. Námitku, že model považuje náboženské aktivity za činnosti měřitelné penězi, je na místě; náboženská aktivita je komplexnější než nákup v supermarketu. Přesto všechno domácnost je nakonec postavena před rozhodnutí – pomyslně: jít nakoupit, nebo se nábožensky uspokojit, a to je měřitelné časem nebo penězi.

Iannacconova koncepce lidské racionality je tak schopností kalkulovat potenciální čistý výnos své budoucí činnosti, a to v podmínkách, ve kterých je tato činnost omezena různými proměnnými faktory. Lidské jednání vedené tímto uvažováním má pak směřovat k maximalizaci vlastního užítky.

IV. Stark-Finkeho verze

Starkovo a Finkovo pojmání lidské racionality v knize *Acts of Faith* je nejobširnějším vyjádřením autorů k tématu racionality v námi sledovaných knihách. Autoři, vědomí si toho, že od roku 1980 užití racionálního axiomu v sociologii náboženství prodělalo vlastní vývoj, věnovali racionalitě a jejímu definování celou kapitolu.⁵²

Oba dávají přednost co nejměkčí definici postavené na subjektivním vidění maximalizace užítku, která má v sociologii velkou tradici sahající až k Maxi Weberovi.⁵³ První propozice zní:

„S limitovaným množstvím informací a porozuměním, omezení dostupnými možnostmi, vedení jejich preferencemi a vkusem, se lidé pokouší dělat racionální volby.“⁵⁴

Definice je uzpůsobena pro maximální obecnou interpretaci a zahrnuje v sobě parametr subjektivního vnímání racionality. Omezené množství informací stejně jako neschopnost

⁵² V knize kapitola nese název *On Rationality* a navazuje na ni další kapitola: *Rationality and "Religious Mind"*, ve které se autoři vyrovnávají s námitkami aplikace racionálního uvažování na pomyslně iracionální náboženské jednání.

⁵³ Srov. Hechter, M., Kanazawa, S.: *Sociological Rational Choice Theory*. *Review of Sociology* 1997, 23: 191–214. Zde připomeňme, že Weber v souvislosti s racionálním jednáním a náboženstvím definuje takzvaně *hodnotově racionální jednání*, které je vědomou orientací na náboženské, etické nebo politické hodnoty bez ohledu na jejich úspěch. Rozhodující je přesvědčení jedince o subjektivní správnosti tohoto jednání, neboť považuje představené hodnoty za důstojné, krásné, pietní atd. Blíže Loužek, Marek. *Max Weber*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2005, s. 101–102.

⁵⁴ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 38: „Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.“

absolutního porozumění realitě jsou lidské epistemologické podmíněnosti. Lidé nikdy nebudou schopni shromáždit všechny dostupné informace o problému a jejich myšlení se bude pohybovat v teoriích zjednodušujících realitu, které odpovídají převládajícímu společensko-vědnickému paradigmatu. Proto jejich porozumění problému, o kterém rozhodují, bude vždy omezené (s fyzickými omezeními, která nejsou zahrnuta v první propozici, se autoři vypořádávají následně). Preference a vkus jsou ovlivněny socializací, kulturou a dalšími faktory, jako jsou vzorce chování. Ty bývají nejvíce přejímány v dětském věku a někdy jsou natolik idiosynkratické, že sami jedinci, kteří se dle nich řídí, mají problém vysvětlit pravý záměr svého jednání (vysvětlit svůj vkus).

Autoři také zdůrazňují, že lidé se *pokouší* jednat racionálně, čímž se vyhýbají již zmíněnému pleonasmu slov: racionální jednání – každé lidské jednání je racionální. Lidské jednání není vždy racionální zkrátka proto, že když člověk jedná (ať už jakkoliv), sleduje tím vždy svůj přítomný zájem. Pro označení jednání za racionální je pro autory důležitá ve shodě s Maxem Weberem omezenost emocionality v rozhodování.⁵⁵ Za racionální tak nelze označit jednání, které je činěno impulsivně nebo s převládajícími emocemi – vášně, zlost, nenávisť, znuďenost. Tím, že jde také pouze o „*pokus*“ jednat racionálně, se Stark s Finkem brání logickému vyvrácení definice, neboť se tím předchází nepředvídatelným dopadům jednání nebo neovlivnitelným změnám. Když například jedinec na základě racionálního kalkulu kupuje byt, který chce do budoucna pronajímat, aby vydělal. Ale na trhu s nájemními byty následně dojde k poklesu cen nájmu (možná právě díky tomu, že se rozšířila nabídka nájemních bytů – k čemuž svým jednáním přispěl i dotyčný kupující) z důvodů rozšíření nabídky nebo snížení poptávky po pronajímaných bytech. Neznamená to, že by prvotní jednání koupit byt bylo možné označit za iracionální proto, že se ukáže jako nevydělečné (snižující budoucí užitek jednajícího). Šlo o *pokus* jednat racionálně s jasným promyšleným cílem, prostředky a pohledem do budoucna – v měnícím se prostředí a s omezenými informacemi.

Formulace také poskytuje volný prostor pro naplnění slov nesobecký–sobecký, a to jako člověka, jehož subjektivní zájem může či nemusí být prospěšný pro společnost nebo zájmy jeho bližních. Naopak nepřipouští altruismus jako záměrné zvyšování si osobních nákladů. Tedy jednání vedoucí k opaku vůči ekonomickému principu: maximalizace výnosů,

⁵⁵ Kriticky ovšem poznamenejme, že Weber se zdráhal za racionální označit chování řízené tradicionalisty – chování vedené zaběhlými konvencemi a zvykem, čemuž se Stark a Finke nebrání. Weberova kategorizace sociálního jednání byla následující: 1. Účelově racionální – vycházející z čistého kalkulu účelu, prostředků a vedlejších následků. 2. Hodnotově racionální – již popsáné. 3. Afektivní – vedené emočními stavy a náladami. 4. Tradiční – tupé konvenční reagování podle zaběhlých zvyklostí. Blíže Loužek, Marek. *Max Weber*, s. 101–102.

minimalizace nákladů. *Racionální jednání musí být pro autory vedeno vždy snahou o minimalizaci osobních nákladů.* O tom, zdali je jednání racionální, nebo nikoliv, tak nerozhoduje jeho cíl (lidský zájem), ten je vždy individuální a ryze subjektivní. Ale prostředky, jak je cíle dosahováno.⁵⁶ Takzvané „sobectví“⁵⁷ se v takto pojímaném racionálním jednání odpoutává od snahy být srovnáváno s egoismem nebo materialistickým prospěchářstvím. Sobecké a nesobecké jednání se od sebe obsahově neliší. Volba individuálního cíle je vždy důsledkem pomyslného „sobectví“; cíl ovšem, jak bylo řečeno, o racionalitě pro autory nic nevypovídá.⁵⁸

Výstižným se proto pro Starka a Finka zdá být Pascalovo pojmání racionality jako sledování osobního štěstí různými prostředky.

*„Všichni lidé se snaží dosáhnout štěstí. Nevyskytují se výjimky; ať jsou jejich prostředky jakkoliv rozdílné, všichni směřují k tomuto cíli. Jdou-li jedni do války a druzí nejdou, vede k tomu ty i ony táž touha, i když provázena odlišným smýšlením. Vůle nikdy neučiní ani nejmenší hnutí, které by k této metě nesměřovalo. Je to pohnutka každého činu u všech lidí, i u těch, kteří se jdou oběsit.“*⁵⁹

Pascal také považoval rozum a instinkty za dvojí přirozenost, poznání pravdy umožňuje člověku obojí.⁶⁰ Pokud tedy budeme chtít filozoficky Starkovu a Finkeho koncepci racionality zařadit, máme tu před sebou korelát pascalovské a weberovské racionality. Ten od Webera přejímá účelovou racionální definici jednání jako podmínku rozpoznání rozumové lidské činnosti a Pascalův předpoklad subjektivního zájmu při určování cíle snažení.

⁵⁶ Fenomén Matky Terezy v tomto světle pak přestane být pojímán jako něco narušujícího principy racionality, v tom smyslu, že naplňuje příklad nesobeckosti a popírání osobního prospěchu. Ale stane se příkladem racionálně jednajících žen s osobním cílem, která pro jeho naplnění volí adekvátní prostředky a minimalizuje přitom své náklady.

⁵⁷ „Selfish“

⁵⁸ Autoři k tomu poznamenávají, že premisa sobectví jako znaku racionality se může snadno zaměnit za svůj opak, a může tak být považována zároveň i za humanistické jednání. Viz Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 39: „In fact, the 'selfish' premise of rationality is humanistic in the fullest sense.“

⁵⁹ Blaise, Pascal. *Myšlenky*. Praha: Odeon 1973, s. 59.

⁶⁰ *Tamtéž*, s. 58–59.

Druhá propozice autorů:

„Lidé jsou vědomé bytosti s pamětí a inteligencí, které jsou schopné formulovat postup svého jednání, který směřuje k získávání odměn a vyhýbání se nákladům.“⁶¹

Formulace postupu jednání je autory chápána jako vytvoření zjednodušujícího modelu reality, který člověk používá pro řízení svého budoucího jednání. Tyto modely mohou být lidmi následně v realitě testovány, a pokud se osvědčí – zachovány jako úspěšné vzorce chování. Jako důsledek akumulace těchto úspěšných postupů jednání dle Starka a Finka dochází následně ke vzniku kultury. S rozšiřováním kultury se pak schopnost verifikovat postupy jednání zvětšuje, stejně jako dochází k jejich změnám a růstu komplexnosti. Antičtí Řekové například žili ve svém modelu reality, v kterém nebyli schopni vyvrátit některé formulované postupy svého jednání, které se dnešním pohledem jeví jako překonané.

Shrnutě můžeme říci, že poslední verze racionality v teorii racionální volby z knihy *Act of Faith* sestává ze subjektivistické volby cíle, k jehož dosažení má docházet přes ekonomické maximum: maximalizace užitku, minimalizace nákladů (vyhýbání se nákladům a maximalizace odměn je autory daná jako axiom lidského myšlení). Kritérii, která pro autory rozhodují o racionalitě jednání, jsou jeho podmíněnost zmíněnému ekonomickému pravidlu a omezení emocionality v rozhodování o prostředcích, ale i cíli samotném.

2.3. Chicagská a neoklasická verze lidské racionality – sumarizované srovnání

Chicagská ekonomická škola díky svým snahám rozšířit ekonomický výzkum i za hranice tradičních ekonomických oblastí bývá označována za širitelku ekonomie jako imperiální vědy, která se prosazuje na úkor dalších vědních oblastí.⁶² Nejvýznamnějším představitelem této tendence je Gary Becker, který ekonomickými nástroji analyzoval na první pohled od ekonomie tak vzdálená témata, jako je rasová diskriminace, rozvodovost, utváření norem a náboženské aktivity. Do okruhu Chicagské školy můžeme stejně tak zařadit již zmiňovaného Laurence Iannaccona, který na Chicagské univerzitě v roce 1984 dokončil svoji disertační

⁶¹ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 87: „Humans are conscious beings having memory and intelligence who are able to formulate explanations about how rewards can be gained and costs avoided.“

⁶² Mimo G. Beckera uveďme dále G. Stiglera s jeho snahou o ekonomickou analýzu politiky. Začátek takzvaného imperiálního období bývá datován od 50. let. 20. století. Blíže Holman, Robert a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*. Praha: C. H. Beck 2005, s. 419–420.

práci věnovanou náboženství.⁶³ Tato práce je také zmiňována v Beckerově knize jako rozšíření jeho vlastních prací o dynamice lidského chování.⁶⁴

I když byl Iannaconův pohled na racionalitu již v naší práci představen, a může tak být brán jako reprezentativní pohled Chicággké školy, soustředíme se zde ještě na Garyho Beckera jako pomyslného hlavního představitele tohoto směru.

Při přebírání Nobelovy ceny za ekonomii v roce 1992 Becker řekl, že jeho ekonomický přístup k lidskému chování je spíše metodou analýzy, nikoliv předpokladem o určitých motivech lidského jednání. A na rozdíl od marxistické analýzy nepředpokládá, že jednotlivci jsou motivováni pouze sobeckými zájmy a ziskem.⁶⁵ Slova, která jsou poněkud zkreslená, neboť jsme přesvědčeni, že sjednocující motiv lidského jednání v Beckerově přístupu přece jen existuje. A sám autor to paradoxně dokazuje v dalším odstavci:

„Ekonomická analýza předpokládá, že jednotlivci maximalizují blahobyť tak, jak ho chápou, bez ohledu na to, zda jsou sobečtí, altruističtí, věrní, zlomyslní či masochističtí. Jejich chování je prozíravé a je rovněž konzistentní v čase. Snaží se především co nejlépe předvídat nejisté důsledky svého jednání.“⁶⁶

Právě Beckerův přístup k věci, který tvrdí, že lidské jednání nejen na trhu, ale i v dalších oblastech života je založeno na stejných principech, se stal terčem největší kritiky pro svoji plochost. Lidské jednání, tvrdí Becker, je třeba posuzovat vždy podle úsilí člověka *maximalizovat svůj vlastní užitek na základě svého souboru preferencí*. Podle tohoto principu se člověk chová dokonce i tehdy, když si to sám nemusí uvědomovat – při situacích v běžném životě (zakládání rodiny, kriminalitě, pečování o své zdraví).⁶⁷ To je také důvod, proč Beckerovy ekonomické závěry často konvenují s praktickým lidským rozumem a Becker svými analýzami sklídl úspěch pro jejich aplikaci na praktický život.⁶⁸

Jednou z největších chyb, která se při představě o užití Beckerova principu na realitu dělá, je jeho spojitost s penězi a ziskem. Právě Becker, společně se Stiglerem, byli zakladateli tzv. ekonomie času. Ta pohlíží na čas jako vzácný faktor – statek, který člověk investuje stejným

⁶³ Čtenáři můžeme uvést celý název práce, aby si udělal představu: „*Consumption Capital and Habit Formation with an Application to Religious Participation*.“

⁶⁴ Viz Becker, S. Gary: *Teorie preferencí*. Praha: Grada Publishing 1996, s. 11.

⁶⁵ *Tamtéž*, s. 187. Revidovaná verze přednášky při příležitosti udělení Nobelovy ceny 9. prosince 1992.

⁶⁶ Becker, S. Gary: *Teorie preferencí*, s. 187.

⁶⁷ Blíže Holman, Robert a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 441.

⁶⁸ V této souvislosti se hovoří o tzv. *instinktivní ekonomii* (jako odrazu pragmatického – intuitivního chování člověka v běžném životě).

způsobem jako peníze. Nákladem je zde pro člověka obětovaná příležitost, alternativní výnos z činnosti, kterou by dělal, kdyby se pro ni rozhodl namísto té, kterou dělal skutečně. Ekonomie času nám tedy umožňuje rozlišovat náklady a výnosy na peněžní a nepeněžní. Nepeněžní náklady jsou především časové, za nepeněžní výnosy můžeme považovat věci, jakými jsou společenské postavení, spořádaný rodinný život nebo náboženská aktivita. Právě i díky tomuto nepeněžnímu rozlišování nákladů a výnosů se Beckerovi v ekonomických analýzách lidského chování podařilo udělat veliký skok.

Beckerovi se stejně tak podařilo odrazit kritiku, která tvrdila, že lidské preference, přes které dochází k volbě cílů, jsou v čase nestabilní a vzhledem k tomu, že každý jedinec je originálem se specifickými cíli, těžko se můžeme shodnout na nějakých celospolečenských jmenovatelných, které by vyjádřily preference celé společnosti.⁶⁹ Zavedl proto do své teorie předpoklad stability preferencí v čase a jejich blízké příbuznosti u většiny lidí. Stabilita preferencí nám říká, že preference se v čase mohou měnit, ale opět na základě Beckerova maxima: maximalizace užitku vzešlého z individuálních preferencí. Pro příklad uveďme změnu ve vzorci lidského chování. Mladý člověk má shodný soubor preferencí jako člověk důchodového věku. Rozvojem technologií dojde k vytvoření nových počítačových příslušenství, která usnadňují práci s počítači. Oba mají obdobný zájem, ale přesto reagují odlišně, mladý člověk se přizpůsobí a starší přejde technologickou změnu bez povšimnutí. Běžná interpretace situace zní: mladý člověk je bystřejší, zvědavější a rychleji se přizpůsobí nové situaci než člověk důchodového věku. Ekonomický pohled tyto poznámky dává stranou a říká, že problém je v různém naakumulování kapitálu obou lidí a v pohledu na jejich diskontovanou budoucnost (odhad jejich budoucích příjmů z dané činnosti). Aby starý člověk mohl změnit své chování, vyžaduje to od něj investice (časové i peněžní) do nového kapitálu, a to investice mnohem většího rozsahu než člověka mladého – protože starší člověk má zainvestováno do kapitálu staršího (svůj svět si již uzpůsobil pro sebe). A především, starší člověk má nižší motivaci k investici do změny, protože vzhledem k jeho věku jeho potenciální budoucí výnos je nižší než u mladé osoby (bude žít méně let). Lidé mladšího věku naopak akumulovaným kapitálem ještě nejsou natolik svázáni a jejich budoucí výnos je mnohonásobně vyšší, proto je pro ně změna chování investičně málo nákladná. Preference obou se nemění, ale aby došlo ke změně chování i u starší osoby, musí mu nové technologie

⁶⁹ Stejně tak byla vedena kritika k Beckerově práci přes psychologii – nestálost lidské paměti, poruchy myšlení a přeceňování lidské schopnosti ekonomicky posuzovat realitu. Všechny tyto námitky se jistě dají legitimně vznést proti označení člověka za *homo oeconomicus*, Holman, Robert a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 441.

zaručit takový budoucí výnos (v krátkém čase), aby pro něj bylo výhodné se mu přizpůsobit. Příklad tak dává do souladu stabilitu preferencí se změnou ve vzorci chování.⁷⁰

Omezenost Beckerova přístupu je zjevná, přesto přinesla v sociálních vědách plodné a jasné výsledky. To byl také jeden z důvodů, který Rodneye Starka vedly k aplikaci tohoto principu v sociologii náboženství.

Neoklasický model

Každá učebnice neoklasické ekonomie, která se dnes vyučuje jako hlavní ekonomický proud na vysokých školách, začíná předpoklady racionálního chování spotřebitele. Racionální chování při spotřebitelské volbě můžeme považovat za naprostý základ, z kterého se dovozují další mikroekonomické i makroekonomické konsekvence. Student se s tímto základem setkává na první hodině výuky ekonomie. Vychází se ze širokého pojetí racionality, které už známe: *maximalizace užitku při individuálních preferencích*. Což je čistým převzetím Beckerovy definice, kterou jsme předložili v předchozí kapitole. Definici ovšem bezprostředně doplňují modely o lidském *užitku a preferencích*, z kterých se následně vychází na poli celé neoklasiky. Nejproblematictější je tak práce s určením lidských preferencí, otázka zahrnující mnoho faktorů, od biologických až ke kulturním, v důsledku vedoucí k poznání, že každý jednatel je naprostý unikát. Proto se přichází se systémem základních definic, označovaných jako *axiomy racionality*, které implicitně předpokládají, že jedinec je vždy postaven před *volbu* mezi různými soubory statků nebo spotřebních košů.⁷¹ Axiomy racionality jsou:

(1) Axiom racionality předpokládající úplnost srovnání. Tedy že spotřebitel dokáže vybrat ze dvou nebo více spotřebních košů na základě svých preferencí. Tím dochází k seřazení různých košů podle preferencí, spotřebitel nám ukazuje směr svých tužeb (pokud zjednodušeně uvažujeme dva statky, mohou nastat tři případy: A je preferováno před B; B je preferováno před A; A i B jsou preferovány stejně, tudíž statky jsou pro něj čisté substituty).

(2) Axiom tranzitivity udává, že spotřebitel svými preferencemi utvoří logickou hodnotovou škálu, pokud uvažujeme tři statky A, B, C: následně A je preferováno před B; B je

⁷⁰ Srov. Becker, S. Gary: *Teorie preferencí*, s. 41–69.

⁷¹ Volba je zde pojímána jako nutnost, v tomto smyslu by proto mohla být suplována slovem jednání.

preferováno před C, pak nemůže nastat případ, aby C bylo preferováno před A, protože by se tím narušilo hodnotové uspořádání statků tzv. preferenční stupnicí ($A > B > C$).⁷²

Dále se ještě uvádí dva axiomy racionality, které mohou být v praxi porušeny, aniž by se porušila racionalita jednání, jsou to: (3) axiom nepřesycení, který říká, že spotřební koše s větším množstvím statků jsou vždy preferovány před koši s menším počtem; a (4) axiom rozmanitosti, ten udává, že při spotřebě dvou různých statků spotřebitel dává přednost průměru před extrému, tedy volí kombinaci dvou statků zároveň, než extrémní spotřebu pouze jednoho.

Všechny zmíněné axiomy slouží jako podmínky modelu spotřebitelské volby proto, aby se v něm dal poznat směr preferencí spotřebitele, a to při ordinalistické verzi teorie užitku. To nás přivádí k druhému z pojmů – *užitku*. O jeho měřitelnost se v počátcích neoklasické ekonomie vedl zápas mezi kardinalistickou a ordinalistickou teorií užitku. Kardinalistická teorie, reprezentovaná Alfredem Marshalllem či Carlem Mengerem, tvrdí, že užitek je přímo měřitelný, typicky penězi. Naopak ordinalistická verze, představovaná Vilfredem Paretem, tvrdí, že převádění subjektivního pojmu, jako je užitek, do objektivně měřitelného světa peněz, je vágní. Pro ekonomii má větší význam schopnost spotřebitele seřadit jednotlivé užítky dle preferencí do preferenční stupnice od nejnižšího po nejvyšší uspokojení. V neoklasické ekonomii převládá Paretův pohled, a k určení užitku dochází přes indifferenční analýzu – teoretický nástroj, kterým se znázorňují spotřebitelské preference na grafické ose.⁷³ Užitek je zde veličina, která ukazuje směr preferencí na grafické ose, spotřebitel dosáhne maximálního užitku nalezením nejpreferovanějšího z několika spotřebních košů. Tím vzniká mikroekonomický pohled na subjektivní racionalitu jako volbu nejpreferovanějšího spotřebního koše z dvou nebo více možností (při grafické analýze se do modelu také zapojuje rozpočtové omezení, které jedince omezuje při výběru jeho preferovaných statků). Přes cenová omezení a indifferenční křivky pak dochází k odvození individuální poptávky (společenská – agregátní poptávka je horizontálním součtem individuálních poptávek).⁷⁴

⁷² Blíže Soukupová, Jana (a kol.): *Mikroekonomie*. Praha: Management Press 2006, s. 51.

⁷³ Snahou ukázat funkci indifferenčních křivek a určování preferencí v příkladech bychom příliš odbočili z pole našeho zájmu. Klasickou ekonomikou učebni, na kterou můžeme odkázat, je běžně v mikroekonomických osnovách uváděná *Frankova Mikroekonomie a chování* z roku 1995, z té vychází i většina následných českých ekonomických učebnic. Srov. Frank, H. Robert: *Mikroekonomie a chování*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 72–84.

⁷⁴ Graficky je tento postup velmi názorně demonstrován v učebnici Dr. Petra Musila. Blíže Musil, Petr: *Mikroekonomie středně pokročilý kurz*. Plzeň: Nakladatelství Aleš Čeněk 2009, s. 51. Na stejném místě se také dočteme, že pro ekonomy je jediným kritériem racionality, když jedinec svým chováním maximalizuje svůj užitek. *Tamtéž*, s. 7.

Nezajímá nás grafické vyvozování, chceme čtenáři pouze nastínit obecnou představu, o kterou budeme moci opřít naši úvahu o tom, jak neoklasická ekonomie pojímá racionálně. Vidíme zde totiž, že k subjektivisticky pojímané racionalitě jsou přidány metodické nástroje tak, aby bylo pomocí nich možné nějak klasifikovat lidské jednání. Nedochozí k žádnému rozšíření primární definice, lidské preference a užitek se pouze pojímají tak, aby bylo možné na nich postavené lidské jednání měřit a graficky převést do matematiky. Vztah této racionality a lidského jednání (lidské volby) je tu tak veskrze synonymní. Racionálně jednat rovná se jednat. Důležitá je především měřitelnost (určení směru) preferencí a první dva axiomy racionality. Ty předpokládají u člověka schopnost volby a srovnávání z různých variant jednání – utvoření preferenční škály s hodnotovou posloupností. *Nejpřímějším vyjádřením můžeme tedy říci, že v ekonomii ani tak nedochází k boji o definici racionality, ale o nalezení prostředků k měřitelnosti lidského jednání / volby přes užitek a preference.* To, že jsme také řekli, že v neoklasické ekonomii zvítězil paretovský ordinalistický přístup, samozřejmě neznamená, že by kardinalistická verze byla pojímána nějak prohibitivně. Již jsme viděli, že např. Iannacconův model racionální volby domácnosti má být podle autora nakonec verifikován přes peníze a čas.

Souhrnné srovnání

Ve všech případech se u autorů teorie racionální volby jedná o měkký typ definice racionality umožňující široké interpretace; poněkud překvapivě, v poslední knize Rodneye Starka se můžeme setkat s propracovanější definicí než ve standardních učebnicích současné vyučované ekonomie – neoklasiky. Dalším pojítkem všech definic je role nákladů a výnosů při lidském uvažování, i přes jisté nuance, na které jsme upozorňovali, se dá paušálně učinit závěr, že tím nejpodstatnějším je pro Starka, Bainbridge, Iannaccona i Finka snaha o maximalizaci užítku a minimalizaci nákladů ze subjektivního pohledu – cíl jednání je určen vždy subjektivně. V poslední Starkově knize ale také začíná hrát roli omezenost emocionality při rozhodování o cíli a volbě prostředků k jeho dosažení, je patrný vliv Maxe Webera. Další filozofická autorita, které se autoři dovolávají, je Blaise Pascal s jeho vizí subjektivistické snahy člověka dosahovat vždy svého štěstí. Jeho citace mají ale ve Starkově textu spíše dekorační význam, pokud přijmeme Pascala jako antiracionalisticky zaměřeného myslitele.⁷⁵ Samotný Stark si

⁷⁵ V tomto tvrzení se můžeme dovolat autority Johna Graye, který tak Pascala zařazuje. Blíže Gray, John: Friedrich August von Hayek, in Scruton, Roger a kol.: *Konzervativní myslitelé*. Brno: CDK 1994, s. 133.

totiž naopak přeje, aby jeho práce byla vnímána v tradici racionalistických myslitelů, jako je pro něj například Karel Marx.⁷⁶

Také na rozdíl od standardního určení racionality neoklasickou ekonomii, které nedává místo pro vymezení iracionality – jednání je vždy racionální (člověk se vždy snaží maximalizovat svůj užitek na základě svého souboru preferencí), je zde prostor neracionalitě vymezen.⁷⁷ A to v návaznosti na již zmiňovaného Maxe Webera. Za racionální nemůže být považováno impulsivní jednání nebo rozhodování s převládajícími emocemi. Autoři tak přece jen vystupují ze subjektivistického pohledu, v kterém nelze určit, co je a co není racionální, a dávají racionalitě objektivně poznatelné parametry, a to vůči jejímu opaku – emocionalitě.

Závěrem, pokud chceme v námi diskutovaných knihách najít nejpřímější vyjádření autorů ohledně racionality, je zde:

„Racionalita se vyznačuje jako cílově orientované jednání.“⁷⁸

2.4. Poptávka po náboženství. Mikroúroveň – věřící jedinec

Způsob, jakým v lidech dochází k náboženskému cítění a volání po náboženské aktivitě, patří k nejkontroverznějším místům celé teorie. Právě z předpokladu vzniku náboženského cítění se teorie racionální volby začlenila pomyslně na první místo do rodiny *nových paradigm* sociologie náboženství, a to když přišla s novou interpretací sekularizačního procesu – ústředního motivu sociologie náboženství. Odrazovým můstkem celé teorie je totiž to, že potřeba náboženského prožitku je antropologickou konstantou, motiv náboženského cítění nemůže být vykořeněn z lidské přirozenosti. Z toho se pak dovozuje definice sekularizace nikoliv jako úpadku náboženství, ale jako jeho metamorfózy do jiných podob.⁷⁹ Jádro náboženství – potřeba náboženského cítění a útěchy je stálá. Zcela konkrétně to může být demonstrováno na metafyzických otázkách nebo potřebách vyrovnání se s těžko

⁷⁶ Viz Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 41.

⁷⁷ To je také důvod, proč je v neoklasické ekonomii, ale i u Chicagské školy tak palčivá otázka stability lidských preferencí. Preference musí být v čase nějak zakotveny, aby mohly být považovány za zhruba stabilní. Jinak tu máme představu člověka, jehož chutě se mění z vteřiny na vteřinu a jeho jednání se tím řídí. A taková představa samozřejmě s reálným životem nekoresponduje. V práci jsme jedno z možných řešení demonstrovali na Beckerově předpokladu stability preferencí a jejich změny.

⁷⁸ Stark, R., Bainbridge, W. S.: *A Theory of Religion*, s. 328: „Rationality is marked by consistent goal-oriented activity.“

⁷⁹ Stejně tak se mluví o sekularizaci jako sebeohraničujícím procesu, staré formy náboženství ustupují, ale souběžně s tím je nahrazují nové, lidé experimentují a hledají cestu na náboženský trh přes nové sekty a církve. Paradoxně tak lze říct, že sekularizace může být považována za rozkvet náboženství, nikoliv úpadek. K tomu blíže Lužný, Dušan: *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Vydavatelství MU 1999, s. 94.

uchopitelnými jevy. Jako příklad Stark a Finke uvádí touhu po překonání smrti, jinými slovy, lidskou touhu po nesmrtelnosti a hledání smyslu života.

„Aby nebylo špatného dost, některé z toužebně žádaných odměn nejsou dostupné jak zde a nyní, tak také nikomu. Nejočividnější z nich je touha po překonání smrti. Navíc, obecně lidé chtějí, aby jejich existence měla smysl, tak se hledají důvody mimo realitu. Žádný z takových důvodů pak nemůže být v tomto životě plně ověřen.“⁸⁰

Taková lidská přání, která se nemohou naplnit v tomto světě, se dle teorie následně přenášejí do potřeby takzvaných *kompenzátorů*. Kompenzátory jsou náhražky za odměny (potřeby), které lidé požadují, ale přitom nemohou být dosaženy. Samozřejmě že hlavní roli hrají již zmíněné potřeby metafyzické. Fakticky se nejedná o nic jiného než o příslib žádané odměny v budoucnosti. Jednoduchým příslibem, který autoři používají jako příklad pro čtenáře, je předvánoční slib dítěti. Dítě chce nové kolo, ale do Vánoc zbývá celý půlrok, tak je učiněn příslib od rodiče, že za požadované chování a dobré výsledky ve škole kolo k Vánocům bude. Za dodržení určitého chování se dítě kola dočká. Zmíněný příslib kola můžeme brát jako dočasný kompenzátor za požadovanou věc, která se uskuteční v budoucnu. Princip z tohoto jednoduchého příkladu můžeme vzít jako základ pro funkci náboženské poptávky. Lidé mají a požadují neuskutečnitelné potřeby, tváří v tvář faktu nemožnosti uskutečnění těchto potřeb v tomto světě se uchylují ke kompenzátorům, náhražkám, které jim poskytnou dočasnou útěchu. Slovo dočasné zde vnímejme jako dobu světského života.

Prakticky se tak poptávka po náboženství rovná potřebě lidí vyhledávat útěchu a přísliby (mimosvětské odměny), konejšení za jejich metafyzické rány. Příznačným je, že v knize *Acts of Faith* je slovo kompenzátor (*compensators*) vytlačeno slovem mimosvětská odměna (*otherworldly rewards*), patrně pro lepší pochopení a formální zpřesnění významu, protože princip mimosvětské odměny je totožný s definicí kompenzátorů.⁸¹

Tím jsme obecně definovali cíl lidské touhy a snažení, za prostředek, který vede k jeho dosažení, je autory pojímáno nadpřirozeno. Při snaze o dosažení požadovaných odměn jsou lidé nuceni vyjednávat s nadpřirozenými jevy, zcela typicky: s bohy jednotlivých náboženství.

⁸⁰ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 88: „*If that weren't bad enough, some of the most intensely desired rewards are unavailable, here and now, to anyone. The most obvious of these is the desire to overcome death. In addition, people generally seem to want their existence to have meaning, for there to be reasons behind reality. No such reasons can be fully verified in this life.*“

⁸¹ Definice mimosvětských odměn autorů zní: „*Otherworldly rewards are those that will be obtained only in a nonempirical (usually posthumous) context.*“ Viz Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 277.

Při definování náboženství se proto Stark a Finke shodují s takzvanou minimální definicí náboženství Edwarda Burnett Tylora:

„Náboženství je spojeno s nadpřirozeným, vše ostatní je podružné.“⁸²

Nadpřirozené jevy mají být ústředním motivem každé víry, zároveň se tyto jevy musí pohybovat mimo fyzikální svět, protože jinak by potenciálně nedokázaly splnit lidské nároky na ně. Lidé je budou vyhledávat a komunikovat s nimi, když se budou snažit dosáhnout zmíněných mimosvětských odměn – kompenzátorů. Ekonomickým slovníkem řečeno, lidé poptávají mimosvětské odměny, čímž vytváří poptávku po náboženství, a to přes oslovování nadpřirozených sil, reprezentovaných zejména církvemi, náboženskými hnutími, sektami etc., pomyslně firmami. Pro autory je celý tento mechanismus komunikace jen lidskou fabulací, to je zdůrazněno zcela explicitně.⁸³ Náboženství je prvořadně intelektuálním produktem, který odpovídá primitivnímu filozofování postavenému na racionalitě, následuje opětovné odvolání na závěry o náboženství učiněné Edwardem Tylorem. Připomeňme zde, že Tylorova pozice byla funkcionalisty komentována jako hledání racionalismus v religiozitě, k podobné připomínce by dospěl patrně i Emile Durkheim s jeho pohledem na náboženství jako reprezentanta transcendentní moci společnosti.

Aby následně lidé mohli s nadpřirozenými jevy komunikovat nebo je oslovovat, je zapotřebí, aby měly samostatné vědomí. Proto se bůh nebo bohové v teorii definují jako nadpřirozené entity s vlastním vědomím a touhami. Tedy domyšleno, jako projekce lidských *já* samotných. Bohové mají přinejmenším lidské vědomí; autoři tím odmítají obšírné definice náboženství a božství, které pracují s etickými systémy jako s náboženstvím. Myšlen je zde například taoismus, Kantův kategorický imperativ, či představy Paula Tittliche.⁸⁴ Při splnění této podmínky je připravena půda pro to, aby lidé mohli bohy oslovit – se záměrem dosažení svých toužebných odměn. Vztah mezi člověkem a bohem je zde dán snahou o obchod, výměnu vedenou s vidinou dosažení pomyslné odměny.

Přímá a konečná definice náboženství autorů teorie racionální volby tak zní:

⁸² Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 89: „*Religion is concerned with the supernatural; everything else is secondary.*“

⁸³ „*Religion is first and foremost an intellectual product, and ideas are its truly fundamental aspect.*“ Tamtéž, s. 92.

⁸⁴ Také jsou vyloučeny názory, které ztotožňují nacismus nebo komunismus s náboženstvím. Důvod je ten, že tyto ideologie neobsahují nadpřirozený prvek, i když mohou vzbuzovat podobné emocionální prožívání jako náboženství.

„Náboženství sestává z obecného vysvětlení lidské existence a zahrnuje podmínky směny s bohem nebo bohy.“⁸⁵

Autoři říkají, že náboženství obsahují nejen mytické a ideové jádro, ale i podmínky (*terms of exchange*), za jakých se má realizovat vztah směny, obchod mezi člověkem a bohem. Směna s bohy vedená se snahou dosahovat mimosvětské odměny ze strany lidí je předpokládána a priori. Nezájeme snad příliš daleko, když vyslovíme závěr, že směna je zde pojímána jako nutnost, lidé po bozích totiž vždy něco požadují, jinak by je nepotřebovali. Nebo snad obráceně řečeno, bohové po lidech stále něco požadují, protože je potřebují. Touto nutností vytvářející onu žádost je metafyzické tázání. Můžeme zároveň tomuto směnnému vztahu přiznat ekonomický charakter, protože jeho podstatou je již námi diskutovaná racionální volba. Nebude proto od věci se podívat, jaká je konkrétní představa autorů o tomto směnném vztahu mezi člověkem a božstvem.

To, jak se nám doposud teorie profiluje, předznamenává, že problémem vztahu člověka k bohu je otázka: *Co po mně bohové chtějí, aby splnili má přání?* Člověk proto musí vstoupit do směnného vztahu s bohem nebo s institucemi, které bohy reprezentují, aby vyhověl přáním a požadavkům, které od něj bůh očekává.⁸⁶ Tento vztah je obecně určen podmínkami (*terms of exchange*), které ho upravují podle předlohy, která je uvedena v různých náboženských systémech různě. Již jsme zmínili, že jeho existence v náboženském systému je pro autory definiční podmíněností náboženství. Celý systém podmínek následně sám funguje na ekonomických principech. Pokud je například náboženství polyteistické, směna mezi jednotlivými bohy bude lacinější, to je podle autorů evidentní při pozorování starobyklých náboženství, kde bylo přirozené chodit od chrámu k chrámu, od boha k bohu. Mezi bohy tedy existuje konkurence při vykonávání přání lidí, čím více specializovaných bohů náboženství má, tím je směna s jednotlivými bohy pro člověka méně nákladná. Na druhou stranu je tu otázka, jestli je celkový součet zaplacené sumy hypoteticky levnější než případná suma zaplacená pouze jednomu bohu za všechna přání. Stark a Finke také zmiňují, že lidé budou ochotni platit větší sumu tomu bohu, který se ukáže jako více spolehlivý. Antické Řecko se kupříkladu dle autorů vyznačovalo vcelku nespolehlivými a amorálními bohy, americký kmen Navahů zase přímo dělil své bohy dle toho, jak se ukázali být spolehlivými při nutnosti pomoci kmeni. Vzhledem k různé míře spolehlivosti bohů se proto v systému božstev vytvoří

⁸⁵ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 91: „Religion consists of very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods.“

⁸⁶ Srov. Nešpor, R. Z., Václavík, D. (a kol.): *Příručka sociologie náboženství*, s. 72.

složka dobrých a zlých bohů.⁸⁷ Směna s dobrými bohy je přirozeně preferovanější a její záměr je získat. Zlá božstva jsou naopak ke směně vyhledávána, aby byla usmířena nebo aby se předešlo ztrátám, které by mohla způsobit.

Další logickou propozicí zde je, že lidé budou chtít po svých bozích odpovědnost a patřičný rozsah pravomocí, který jim umožní jednat v lidský prospěch. To se může vymknout až k absurdním situacím, jako byl náboženský systém Sumerské říše, který připomínal kafkovskou byrokracii. Bohové s nižším postavením ovlivňují bohy ve vyšších postaveních a obráceně, a tak nemůže být obejit vlastně žádný z bohů. Kontakt musí být udržován se všemi, což je pro věřícího velice nákladné. Druhým extrémem je židovství, křesťanství a islám a jejich monoteistické jádro. Zde platí, že čím více je bůh všemocnější, tím více bude od lidí požadovat. V polyteistických systémech se většina vedlejších bohů specializuje na světské odměny (láska, zdraví, štěstí, úroda), mocní bohové monoteistických náboženství tyto věci také řeší, ale ústředním motivem jsou pro ně transcendentní otázky lidské existence, ty mají pomyslně největší váhu.

Pro splnění svých mimosvětských přání budou lidé ochotni vstoupit s bohem (bohy) do dlouhodobého směnného vztahu. V některých náboženstvích je běžné, že se poměr lidí k bohům může během života změnit, jiné vyžadují poslušnost a plnění závazků od kolébky do hrobu (monoteismy především).⁸⁸ Směnný vztah, ve kterém je člověk zavázán jednomu bohu, autoři nazývají exkluzivním (*exclusive exchange relationship*).

Dále následují doplňující propozice, které mají charakter spojený s ekonomickou racionalitou, tak jak jsme ji určili dříve:

„Lidé se budou snažit své platby náboženských nákladů odložit na pozdější dobu.“

„Lidé se budou snažit minimalizovat své náklady za náboženské statky a služby.“⁸⁹

Obě propozice odráží ekonomickou racionalitu, lidé sice pálí transcendentní otázky, ale jejich řešení samo o sobě není akutní. Stark a Finke tak mluví o principu náboženského odkladu,

⁸⁷ Třetí kategorii autoři určují jako bohy nepředvídatelné, kteří tendují mezi dobrem a zlem. Jako ukázka je opět uvedeno Řecko a jeho přední bůh Zeus. Blíže Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 98.

⁸⁸ Poněkud vtipně zde autoři poznamenávají, že tchajwanské lidové náboženství je natolik pro-světsky orientováno, že lidé mění své bohy velice často; to pokud se ukáže, že jejich přání nebyla vyslyšena (v krátkém časovém limitu). Vzhledem k tomu, že náhoda v takových případech hraje prvořadý význam, lidé své vyznání mění opravdu velice často.

⁸⁹ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 100: „*People will seek to delay their payment of religious costs.*“ „*People will seek to minimize their religious costs.*“

kdy lidé tendují k náboženství a jsou ochotni pomyslně *platit* až v okamžicích, kdy si to situace vyžaduje. Jedno vojenské přísloví říká: „*V zákopech během útoku není ateistů.*“ Stejně jako otázka smrti a posmrtného života začíná být u většiny lidí čím dál palčivější s pokračujícím věkem, tak si i ateisté nechávají před smrtí požehnat a modlí se. Známy je příklad Pascalovy sázky, vtípu, kdy se vždy vyplatí věřit, protože tím lze jen získat. Nikdo neví, co nastane po smrti, ale někteří tvrdí, že nastane to, co je psáno v Písmu. Proto je lepší přijmout křesťanství, neboť pokud nic nenastane, má situace se nijak nezmění, ale pokud je pravdou křesťanské zvěstování, získám tím.

Druhá propozice o minimalizaci náboženských nákladů širší vysvětlení nepotřebuje, odráží totiž přímo náš princip racionality – minimalizace nákladů při dosahování vytčeného cíle, to je pro ekonomickou racionalitu přímo fundamentální.

Z důležitých prvků teorie v této oblasti zmíníme ještě definici náboženské organizace a náboženského závazku (*religion commiment*). Autoři upozorňují, že vznik náboženských prostředníků byl patrně po politice (*leadership*) druhou pracovní specializací, která se v kultuře vytvořila. Náboženské organizace jsou sociální podniky, které obstarávají nabídku po náboženství tím, že zprostředkovávají směnný vztah s bohem a dohlíží na něj. To, že lidé do takových organizací vstupují nebo jsou s nimi v kontaktu, samozřejmě neznamena, že vždy vyhledávají boží přítomnost; i když je to jistě jádrem věci. Stejně tak existují i sekulární důvody vstupu a participace – citová útěcha, sociální kontakt a běžné životní motivy. Náboženská organizace plní sociální funkci s jasným primárním důvodem, ale její fungování může zahrnovat více funkcí. Náboženský závazek je pak nastavení dohody mezi člověkem a bohem podané náboženskou organizací, kterou je nutno dodržovat (soubor požadavků a příkazů). Již na první pohled lze odlišit závazky objektivní a subjektivní, což se i v teorii děje. Subjektivní obnáší otázky víry v pravost učení, na které může dohlédnout pouze věřící sám (být v pravdě sám před sebou). A za druhé objektivní závazek, který sestává z faktických věcí, jako je participace na obřadech, uvolnění volného času pro rituály nebo finanční podpora organizace. Jasným tak pro nás je, že z hlediska měřitelnosti a ověřitelnosti poptávky po náboženství je objektivní náboženský závazek zcela rozhodující.

Závěrem můžeme říci toto: z mikrozákladu teorie racionální volby vyplývá, že náboženství je univerzálním aspektem lidské společnosti a vzniká na individuální úrovni. Víra v nadpřirozeno je podle autorů lidské nátuře zcela přirozená. Zároveň je ale zdůrazněno, že na rozdíl od funkcionalistického výkladu náboženství, který tvrdí, že náboženství má natolik

důležitou společenskou funkci, že jde vždy se společností ruku v ruce, Stark ve své teorii nechává paradoxně otázku potenciální existence ne-náboženské společnosti otevřenou. Nejspíše tak činí, aby se nedopustil příliš kategorického vyjádření, které by mohlo být v budoucnu vyvráceno.⁹⁰ Při pozornější četbě tak vidíme, že autoři se snaží být vědecky poctiví a v popperovské tradici mají na paměti nutnost předpokladu falzifikace své teorie. Celá snaha mikrozákladu teorie je pak prokázat, že i když je náboženství iracionálním fenoménem, je k němu přistupováno ze strany lidí racionálně. Směna mezi člověkem a člověkem je vedena podle stejných principů (nákladů a výnosů) jako mezi člověkem a bohem. V tomto smyslu je většina textu Starkovy a Finkovy knihy *Acts of Faith* psána jako obrana racionálního přístupu k věci. Nazvat dále mikroekonomickou rovinu jádrem celé teorie racionální volby, tak je to přímo činěno v předešlé knize *Theory of Religion*, považujeme za zcela koherentní přístup, a to v rámci našich předpokladů, které jsme učinili ohledně teorie dříve. Aby mohla být teorie ekonomicky smysluplná, musí dodržet princip metodologického individualismu. Makroekonomická část musí být vyvozena z mikroekonomické části – jednání a interakce jednotlivců.

2.5. Nabídka náboženství. Makroúroveň teorie – mechanika fungování ekonomiky náboženství

Náboženská ekonomika či náboženská organizace byly již v naší práci definovány stejně tak jako potřebný pojmový aparát mikroúrovně. Proto se můžeme podívat do dalšího patra a přejít k makroekonomickým souvislostem teorie a její nabídkové straně. Na okraj uveďme, že linka našeho výkladu kopíruje samotný postup zvolený Rodneyem Starkem, W. Bainbridgem a R. Finkem v jejich vlastních knihách.

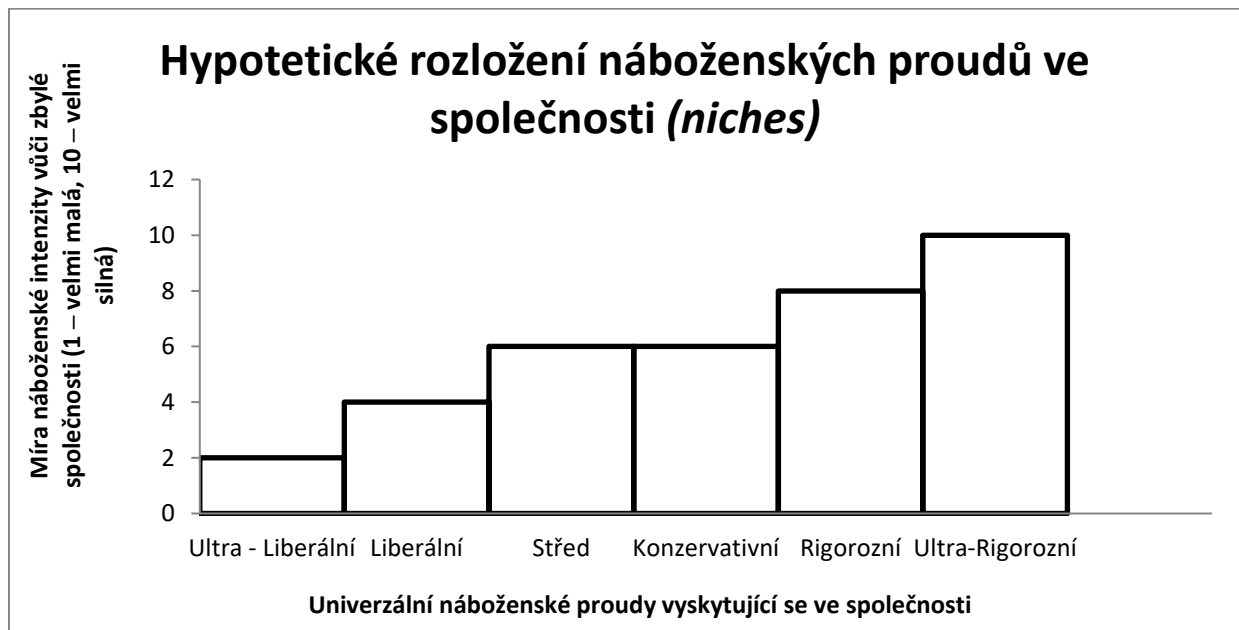
V makroekonomické části teorie racionální volby funguje nabídková strana jako dynamický a poptávková jako statický činitel. Neboli nabídka náboženských služeb a statků se vždy přizpůsobuje poptávce po nich. To je jasný výsledek závěrů mikroekonomické části teorie. Jak poznamenává i Grace Daviová o teorii racionální volby, společenská poptávka po náboženství je konstantní, to je výchozí předpoklad uvažování o dalších nábožensko-společenských souvislostech.⁹¹ Ve společnosti se dají vždy identifikovat soubory sdílených preferencí, které autoři označují problematicky přeložitelným slovem *niches*, jde o skupiny lidí s podobným náboženským zaměřením, jinými slovy, segmenty trhu, které se vyznačují

⁹⁰ Srov. Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 100. Jde jen o to, takovou společnost najít (pokud skutečně existuje) a tím vyvrátit tvrzení funkcionalistů, která patrně, jak plyne z textu, Stark a Finke považují za příliš kategorická.

⁹¹ Blíže Daviová, Grace: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK 2009, s. 58–59.

stabilními náboženskými preferencemi.⁹² Každá taková skupina poptává náboženství v jisté intenzitě. Tato intenzita se projevuje ve vztahu náboženské skupiny ke společnosti. Autoři nám tak předkládají čistě hypotetický model rozložení náboženské poptávky ve společnosti dle její intenzity. Agregátní součet celé škály (*niches*) nám pak dává celospolečenskou poptávku po náboženství.

Graf 1: Segmentace poptávky po náboženství ve společnosti⁹³



Třídy Ultra-liberální a Ultra-rigorózní vyznačují dva poptávané náboženské extrémy. Ultra-liberální extrém označuje skupinu lidí, která náboženství poptává víceméně jako objekt zkoumání a zájmu, náboženství u nich může být suplováno například filozofií či jiným intelektuálním zájmem, jsou to pochybovači a agnostici. Naopak ultra-rigorózní člověk vyhledává silnou náboženskou zkušenost, jde zde o sekty a malá fanatická hnutí s intenzivním náboženským prožitkem, které jdou proti většinové společnosti a jsou silně deviantní. Ve středních polohách, reprezentovaných středovou a konzervativní skupinou, jsou lidé s jasnou náboženskou potřebou, ale také většinovou neochotou podřizovat se příkazům a zákazům jejich organizace, které by ovlivnovaly jejich běžný život. Jsou to reprezentanti společensky etablovaných náboženství. Podřizují se, ale míra nákladů, které jsou ochotni vynaložit na svůj náboženský život, je poměrně nízká.

⁹² Ke stabilitě preferencí jsme se již vyjadřovali v předchozích částech naší práce, a to v souvislosti s výkladem racionální volby u Garryho Beckera.

⁹³ Volně převzato ze Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 197.

Jestli je poptávka po náboženství takto segmentovaná, pak na nabídkové straně musí existovat zrcadlový odraz těchto preferencí v podobě náboženských organizací, které nabízejí požadované uspokojení. To ale platí pouze za specifické podmínky, a tou je otevřenost a neregulovanost náboženského trhu. Důraz na konkurenci je v makroekonomické části teorie naprosto zásadní.⁹⁴ Probereme si nyní několik případů, které autoři uvádějí jako rozvinutí své teorie. Z teorie je patrné, že pokud se náboženská ekonomika potýká se závažnějším nebezpečím, je to analogicky vůči běžnému trhu, nebezpečí monopolizace. K monopolizaci trhu může přirozeně dojít pouze na jeho nabídkové straně, hypoteticky v každém místě naší poptávkové stupnice, její nabídková zrcadlová část se pak stane pro trh monopolní. Monopolní situace je dále samozřejmě odvislá do toho, jak moc je náboženská organizace propojena se státem a ten je pod jejím vlivem připraven ekonomiku regulovat. První extrém, který je možné uvést, je středověký náboženský dogmatismus. Vládnoucí třída se jasně opírala o sakrální prvek, a proto náboženskou ekonomiku monopolizovala ve prospěch katolické církve. Což na naší stupnici odpovídá středo-konzervativní oblasti. To, že ale ekonomika byla monopolizovaná ve prospěch jedné z oblastí, neznamená, že další preference se na středověkém trhu nenacházely, byly pouze zatlačeny a jejich představitelé se museli skrývat nebo byli pojmáni za kacíře.

Stejně tak může nastat druhý monopolní extrém, situace se začne monopolizovat ve prospěch ultra-liberálního a liberálního proudu, na první pohled se může zdát, že je náboženství vytlačováno a na jeho místo se dosazuje pseudonáboženství, náboženství v jiné podobě, víra v lidský rozum, ve stát etc. Za příklad nám může stát jakobínská republika. Důležitým je to, že monopolní situace může nastat vždy pouze ve spojení se státem, jako regulace, podpora té či oné oblasti, zvýhodňování etc. Jádrem teorie racionální volby je silně liberální (ekonomicky myšleno). Náboženský pluralismus a rozkvět náboženství je odrazem konkurenčního prostředí, ve kterém se ekonomika nachází. Opět poněkud paradoxně, může se nám zdát, že to byl naopak středověk, který můžeme dát za vývěsní štít rozkvětu náboženství, ovšem podle autorů teorie racionální volby opak je pravdou. Středověku dominovala katolická církev, náboženství samo se ale pomyslně dusilo v monopolní situaci jedné firmy, která pronikla do státu a vytvořila sakrální situaci. Desakralizace Evropy, která proběhla v 18. a 19. Století, vlastně jen odhalila velkou míru náboženské apatie, kterou se vyznačují liberální proudy s nižší náboženskou intenzitou, které nepotřebují tak intenzivní náboženský prožitek a fanatické vidění světa; stavbou obřích katedrál začínaje a vedením křížových válek konče.

⁹⁴ Srov. Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 201.

Autoři také upozorňují, že monopolizace náboženské ekonomiky může nastat i ve smyslu pluralismu, náboženský pluralismus je přirozenou situací na náboženském trhu (to vyplývá z toho, jak nám autoři představili společenskou náboženskou poptávku), ovšem pluralismus sám nemusí být zárukou konkurence a tím i náboženské svobody. Jinými slovy, konkurence zaručuje pluralismus, ale pluralismus nezaručuje konkurenci a svobody volby. Náboženský trh se může zapouzdřit i v oligopolní situaci, kdy vznikne několik různých náboženských organizací obhospodařující různé soubory preferencí na trhu. Tyto organizace si trh rozdělí a skrze stát znemožní vstup dalších náboženských organizací.

Musíme uvažovat tak, že pokud je náboženský trh monopolizován či oligopolizován a víme, že přesto existuje náboženská poptávka i po službách, které nejsou nabídkou obhospodařovány, náklady pro vstup nového náboženského sdružení na trh budou tak veliké, že se nová náboženská firma na trhu prostě nedokáže etablovat. V univerzální formě toto tvrzení autoři vyjadřují v propozici číslo 79.

„Schopnost nových náboženských firem proniknout na relativně neregulovaný trh je v opačné úměrnosti vůči úspěchům a členitosti existujících náboženských firem.“⁹⁵

Když je trh neregulován, stát do něj nijak nezasahuje a některý ze segmentů náboženské poptávky začne být špatně obhospodařován, ihned dojde ke vstupu nových firem na trh, které zostří konkurenční prostředí a začnou vytlačovat firmy předchozí. Konkurenční prostředí tedy vede k náboženskému pluralismu, který je pro náboženskou ekonomiku přirozený. Při ohlédnutí do zpětného zrcátka tak začínáme vidět, že pomyslný zlatý věk náboženského rozkvětu Evropy se v rámci teorie jeví jako deviantní a nábožensky úpadkový. Katolická církev na vrcholu své moci v rámci středověké Evropy je typickým příkladem monopolizace náboženské ekonomiky na daném území. Stejný příběh platí i pro islám. Naproti tomu na svobodném trhu bude vysoká míra náboženské participace a každá náboženská firma, která se příliš rozroste, narazí na limity dané náboženskou poptávkou a bez pomoci státu se buď rozpadne na více částí, nebo díky svým velikým ziskům a úspěchu přiláká na trh firmy nové, které jí budou konkurovat. Pro čtenáře bude dobré uvést jako příklad drobný rozdíl ve slovech *piety* a *sacralization*, které se významově mylně často prolínají. *Piety*, které je možné do češtiny přeložit v univerzálním smyslu jako zbožnost, vyjadřuje individuální nebo společenský, těžko vyjádřitelný prožitek vztahovaný k posvátnému. Slovo *sacralization* –

⁹⁵ Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 203: „*The capacity of new religious firms to enter relatively unregulated markets successfully is inverse to the efficiency and variety of existing firms.*“

zbožštění, nabytí posvátného rázu – je pro teorii racionální volby konkrétní společenský stav, kdy dochází k proniknutí náboženských firem do sféry sekulárních institucí. Do celospolečenského prostoru, i za hranice trhu do vládnoucí struktury. V mocenském a vlivovém smyslu je tak slovo sakralizace přímým opakem sekularizace.

2.6. Vývoj náboženské nabídky

Pro vysvětlení proměn náboženské nabídky jako pohybu kopírujícího náboženskou poptávku je teorií racionální volby použit rozpracovaný model Richarda Niebuhra.⁹⁶ Ten zavedl model vzniku a vývoje sekty (*sect*) a jejího následného růstu do podoby církve (*church*). Sekty spontánně vznikají, aby uspokojily náboženskou potřebu masy. Pokud jsou ve svém snažení úspěšné, časem se pozvolna transformují do podoby církví. Čím více se ovšem jejich řady rozšiřují, tím větší poptávku také obhospodařují (posouvají se do středo-konzervativních pozic) a přestávají vyhovovat krajním poptávkovým pozicím, tím v jejich periferiích dojde ke štěpení a vzniku sekt nových. Celý cyklus se uzavírá. Niebuhr ale ve svém modelu z roku 1929 nepracuje s pohyby poptávky a nabídky, ale pouze konstatuje, že sekty vznikají jako záležitost masy, rozumějme proletariátu, ale při svém rozšiřování se musí uchýlit i k přijímání členů střední a vyšší třídy, čímž dojde k oslabení původního étosu. Také je dokázáno, že bohatší a úspěšnější členové mají na církve větší vliv a rychle pronikají do jejího vedení, většina vybraných příjmů, které církve obdrží, totiž ve skutečnosti pochází pouze od malého procenta donátorů, jde o majetné členy církve.⁹⁷

Důvodem, proč majetní členové církve tlačí na to, aby se církve posunula do pozic s nižší náboženskou intenzitou vzhledem ke společnosti, má být to, že majetní členové musí platit větší náklady za náboženskou striktnost, která vytváří tření mezi církví a společností. Na podporu tohoto tvrzení autoři používají příklad ústupu ortodoxního židovství během 19. století v důsledku zbohatnutí mnoha jeho vyznavačů. Na druhou stranu je zde námitka, že kupříkladu křesťanství jako sekta začínalo, ale jeho členové byli poměrně privilegovaní a bohatí lidé. To autoři připouštějí, ale dodávají, že jejich děti nebo následní členové, kteří začnou být úspěšní, se stejně do tlaku snížení napětí mezi skupinou a společností dostanou a podlehnou mu. K tomu se přidává postřeh Adama Smithe, stejně jako o sto padesát let později Maxe Webera, že členství v náboženských organizacích, striktní dodržování pravidel života a

⁹⁶ Helmut Richard Niebuhr (1894–1962), křesťanský teolog a etik, mladší bratr Reinholda Niebuhra, známého především knihou *Synové světla a synové tmy* (1944), která se dočkala i českého překladu. V knize je nastíněna pozice křesťanského realismu, která se vyznačuje neo-ortodoxní teologií, na jejímž rozpracování se oba bratři podíleli.

⁹⁷ Tady se autoři odvolávají na výzkumy L. Iannaccona a dalších. Srov. Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 205.

důraz na morální stránku náboženství přináší členům těchto organizací ekonomickou výhodu. Ekonomická výhoda takové členství spočívá v mnoha praktických věcech, spořivost, odříkání se světských věcí, větší míra důvěry v obchodě, snazší zaměstnatelnost, morální společenský kredit, respekt etc.⁹⁸

Posun organizace z úrovně sekty do podoby církve je samozřejmě plynulou a mnohaletou záležitostí, vzhledem k rozšířenému portfoliu nabídky ve středových preferenčních proudech také není žádným překvapením, že církve v těchto pozicích budou neustále vystaveny vnitřnímu tlaku štěpení se do sekt a vzniku schizmatu. V Niebuhrově teorii je vývin od sekty k církvi zcela zákonitý, proti tomu ale Stark namítá, že mnoho sekt v nábožensky-tržním prostředí neuspěje a zůstane pouze sektami. Vývin není zákonitý, to vyplývá z čistě praktických i logických důvodů, mnoho sekt je založeno pouze jedním člověkem a stojí na jeho charismatu (stojí a padá s jeho osobou), nebo jsou tak specificky nábožensky založené, že jsou zkrátka neatraktivní (příliš specifický produkt), či aplikují špatný marketing. Autoři také předpokládají, že většina sekt musí vznikat v krajních pozicích, především jako ultra-rigorózní. V roce 1970 vzniklo v USA 471 nových náboženských sekt, z toho 30 % mělo méně jak 500 členů a více jak 50 % méně než 2000 členů, přesto většina z nich byla dost finančně zajištěná na to, aby vlastnila svůj kostel. K tomu je dle autorů nutná snaha většiny členů obětovat velké množství peněz a času (při takto malých počtech členů), to odkazuje na velký náboženský zápal, kterým se právě vyznačuje periferie poptávkové škály po náboženství. Ve skutečnosti tak vidíme, že v koloběhu vzniku a zániku náboženských organizací uspěje pouze prchavé množství sekt, ty ovšem pak píší náboženskou historii.

Podotkněme ještě, že proces schizmatu a rozštěpení církve do nových sekt je umožněn pouze v neregulované ekonomice, protože pokud stát do koloběhu vzniku a zániku náboženských institucí zasahuje, není nic takového formálně možné, neboli ekonomickým slovníkem náklady na rozštěpení a vznik nové organizace jsou příliš vysoké.⁹⁹ V regulované náboženské ekonomice totiž církev není závislá na trhu, ale naopak prostřednictvím státu může s trhem

⁹⁸ Viz Smith, Adam: *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut 2005, s. 172: „A kdekoliv nejsou přirozené principy náboženství zkaženy stranickým a zaujatým úsilím nějaké kabaly, kdekoliv je jako první povinnost požadováno plnění mravních závazků, kdekoliv se lidé neučí považovat povrchní obřady za bezprostřednější náboženské povinnosti než spravedlivé a šlechetné činy a představovat si, že mohou oběťmi, obřady a planými prosbami smlouvat s Božstvem o podvodech, zradě a násilí, tam svět v tomto směru bezpochyby soudí správně a oprávněně vkládá dvojitou důvěru do čestnosti jednání nábožného člověka.“

⁹⁹ Zde se autoři snaží vyjadřovat obecně a neberou za příklady historické události, které by mohly být předneseny jako potenciální příklady – velké křesťanské schizma roku 1054, reformace nebo štěpení islámu na šiitskou a sunitskou větev. Jsme přesvědčeni, že i tyto jevy by se daly pomocí teorie vysvětlit, autoři tak ale nikde v námi studovaných textech nečiní.

manipulovat. Udržováním se tak na jedné náboženské pozici za pomoci státu vede k zanedbání zbylé poptávkové škály a společenské náboženské apatii.

Není k podivu, že autoři teorie racionální volby kladou na neregulovanost trhu velký význam, podobně jako v komerční ekonomice je totiž i na náboženském trhu stát atakován ze strany úspěšných církví, které se domáhají zvýhodnění sebe sama. Samotní autoři teorie Stark, Iannaccone, Finke ve svých studiích vystupují proti intervenování státu velmi bojovně.¹⁰⁰ Náboženské organizace musí samy hledat cestu k věřícím a přes konkurenční tlak být přinucený k inovacím. Autoři také věří, že v rámci náboženských ekonomik má USA výjimečné postavení díky svému procesu osídlování, při kterém na území USA proniklo mnoho malých a samostatně hospodařících skupin, které ustanovily své vlastní církve nezávisle na vládě.¹⁰¹ Takzvaná náboženská oživení, kterými autoři označují časové periody 1730–1760 a 1800–1830, se vyznačují poklesem regulace církví a na druhé straně růstem poptávky po náboženství (rozšíření členských základů náboženských organizací). Má jít o důkaz toho, že poptávka po náboženství a regulace náboženského trhu jsou ve vzájemném protipohybu. Stejně tak historie náboženských organizací v USA má dokazovat, že náboženství samo si je schopno najít marketingově efektivní cestu k věřícím. Velice známým je příklad tele-evangelistů, užívajících masová média jako prostředek své komunikace s věřícími.¹⁰² Úspěch tohoto přístupu zaskočil v USA politiky stejně jako akademickou obec.

Je těžké hodnotit, zdali snahy o regulaci náboženské poptávky v současnosti stoupají, či klesají. V 80. a 90. letech mělo proběhnout v Americe více soudních sporů útočících na náboženskou svobodu nežli v celé její historii.¹⁰³ Většina z nich měla dopadnout ve prospěch těchto organizací, rozumějme, ve prospěch svobodného náboženského trhu. Můžeme říci, že z citlivosti autorů na konkurenci a nezasahování státu do náboženské ekonomiky nám vystupuje silný apel klasického liberalismu.

¹⁰⁰ Závěrečné sdělení studie *Deregulating Religion: The Economics of Church* je v tomto směru zcela zřejmé. Vláda hraje v rámci trhu kritickou roli, na trhu náboženském stejně jako na trzích ostatních. Princip zdravé konkurence zůstává platným stejně dnes, jako byl za Adama Smitha. Srov. Iannaccone, L., Finke, R., Stark, R.: *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*. *Economic Inquiry* (ISSN 0095-2583). Vol. XXXV, 1997, s. 362–363. Stejný závěr najdeme i v další studii Starka a Finka. Srov. Finke, R., Stark, R.: *The Dynamics of Religious Economies*. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge University Press 2003: 97–130.

¹⁰¹ S tímto názorem se můžeme setkat ve studii Laurence Iannaccona a Rogera Finka. K tomu blíže Finke, R., Iannaccone, L.: *Supply-Side Explanations for Religious Change*. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 1993, s. 29.

¹⁰² Za první příklad tohoto druhu bývá uváděn rok 1923, kdy pater Parkes Cadman užil rádio jako prostředek kázání. Jeho nedělní náboženský pořad dosahoval běžně počtu pěti milionů posluchačů. V dnešní době jsou hlavními prostředky masového sdělení přirozeně televize a internet.

¹⁰³ Dle studie Franklina Littella in: Finke, R., Iannaccone, L.: *Supply-Side Explanations for Religious Change*. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 1993, s. 37.

2.7. Kritika užití teorie racionální volby

To, že se užití teorie racionální volby stalo terčem kritiky, je zcela jasné, už jen samo o sobě to, jak kontroverzním způsobem teorie přistoupila k výkladu sekularizace, nemohlo nechat zastánce sekularizační teorie chladnými. Význačný je v tomto směru britský sociolog z Aberdeenské univerzity Steve Bruce, který kritice teorie racionální volby zasvětil celou knihu. I samotná Grace Davieová nakonec zůstává u tvrzení, že v rámci verdiktu nad teorií racionální volby je stále na vážkách. Než se vyjádříme k těmto v českém prostředí již uváděným kritikám teorie, rádi bychom diskutovali méně známý kritický pokus směrem k teorii od americké socioložky z Fordhamské univerzity v New Yorku Evelyn Bushové. Evelyn Bushová v eseji *Explaining Religion Market Failure: A Gender Critique of the Religious Economy Model* podrobila teorii racionální volby genderové kritice a přišla ve svých závěrech s glosami, se kterými se můžeme ztotožnit a které jsme my sami v naší práci již také použili.¹⁰⁴

Její studie se zaměřuje na genderovou kritiku, a to především na stranu nabídky náboženství. Autorka vnáší do teorie standardní genderový pohled typu: mužský *leadership* náboženských organizací bude vytvářet striktnější a přísnější normy pro ženy, náklady žen na participaci v náboženských organizacích tudíž budou větší. Užívání slova *patriarchy* – patriarchát, autory teorie racionální volby implikuje přirozené mužské vůdcovství etc. Dále tu je kritika slova *pluralismus* a návrh jeho nahrazení slovem rozmanitost (*diversity*) z důvodu lepšího porozumění smyslu teorie v její makroekonomické části (jak bylo už i v naší práci řečeno, slovo pluralismus nemusí být zárukou konkurence a svobodného trhu). Přes toto všechno dospívá Evelyn Bushová i k ekonomicky podstatnějším výhradám k teorii. Jak sama říká, proti aplikaci ekonomického myšlení v sociologii náboženství nic nenamítá, už jen tím se vyčleňuje z běžné kritiky teorie. Její námitky směřují proti typu ekonomického myšlení, které je zde užito, a její výhrady jsou směřovány k černým díram, které autoři ve svých vyjádřeních nadělali.

Není pochyb o tom, že typ ekonomického myšlení, který Stark, Bainbridge, Finke i Iannaccone užívají, se opírá o klasický liberalismus. A pokud se autoři uchýlí k tvrzení, že nejdůležitějším je udržet na uzdě vládu (stát), aby do náboženského trhu nezasahovala, a problémy se tím vyřeší samy od sebe, nebo když uvažují o náboženském monopolu jako o

¹⁰⁴ Práce je veřejně k dostání pod hlavičkou *Americké sociologické asociace*, vyšla v roce 2010. Viz Bush, Evelyn: *Explaining Religion Market Failure: A Gender Critique of the Religious Economy Model*. *Sociological Theory* 2010 28: 304–325.

něčem, co vzniká především ve spojení se státem, jde už o příliš zjednodušující tvrzení, které nenajde oporu v tradiční ekonomii.¹⁰⁵ Není naprosto namístě podezřívát například Iannaccona z neznalosti, ale zkrátka některá tvrzení jdou až na kraj jednoduchosti fungování ekonomických principů. Jako by vyjádření autorů ustrnula na pozici klasického ekonomického liberalismu s heslem *laissez faire* – nechte nás být. Námitka Bushové, že vzdání se možnosti regulace nabídkové strany náboženského trhu může být i na škodu, je potom zcela oprávněně na místě. Výsledkem konkurence a svobodného trhu totiž nemusí být pouze pluralismus náboženských organizací, ale stejně tak oligopolní nebo monopolní situace. Rozumějme, monopol může vzniknout na trhu zcela přirozeným způsobem, a to když jeho produkt je vyráběn s nejnižšími náklady v důsledku vysokých fixních nákladů pro vstup do daného odvětví.¹⁰⁶ Bushová správně upozorňuje na to, že svobodný trh generuje i nespravedlnosti, nejen blahobyt. V tomto pohledu je přístup autorů teorie racionální volby skutečně velmi plochý. I když autorka končí svou studii názorem, že snaha státu dosahovat rovnoprávnosti žen a mužů v sekulární sféře se musí propojit s dosahováním rovnoprávnosti žen a mužů v náboženské sféře života (náboženských institucích), my si z jejích závěrů odneseme upozornění na silný liberální přístup autorů teorie racionální volby, Starkem počínaje, Iannacconem konče.

Kritická pozice Steva Bruce je oproti Evelyn Bushové principiálnější, protože útočí na samotnou možnost užití teorie racionální volby. Ve své knize¹⁰⁷ Steve Bruce oprášíl námitky, které proti ekonomické analýze obecně vnesl Talcott Parson, a principiálně odmítl možnost aplikovatelnosti ekonomických postupů v oblasti sociologie náboženství. Skalní námitka Parsona, o kterou se Bruce opírá, je, že lidské jednání související s tradicionalistickými vzorci chování nepodléhá ekonomickému zvažování příjmů a výnosů, ale je řízeno slepě – tradicí.¹⁰⁸ Nicméně i tuto námitku je možno skrze teorii racionální volby překonat a my jsme ji již diskutovali v rámci Beckerova modelu (Teorie preferencí) v kapitole věnované Chicagské ekonomické škole. Jen tím samozřejmě Bruceva škála námitek nekončí, rozporována je

¹⁰⁵ Máme zde na mysli neoklasický proud, což jsme deklarovali již na samotném začátku naší práce.

¹⁰⁶ Uvědomujeme si, že ne každý čtenář je ekonom, a proto tvrzení převedeme do příkladu a běžné řeči. Přirozené monopoly vznikají a jsou zcela běžné v síťových a logisticky náročných odvětvích: České dráhy, elektrárenské podniky, kanalizace, vodárny. Náklady pro vstup na trh jsou v těchto odvětvích tak vysoké, že se zkrátka nikomu nikdy nevyplatí Českým drahám konkurovat, maximálně v lokálních podmínkách. A hypoteticky se může stát, že se některé náboženské firmě podaří získat takovou konkurenční výhodu, že z trhu vytlačí všechny ostatní náboženské organizace, a to bez pomoci státu.

¹⁰⁷ Mluvíme zde o knize: Bruce, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Celá kniha je věnována teorii racionální volby v sociologii náboženství a její kritice.

¹⁰⁸ Blíže Bruce, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. New York: Oxford university Press 2007, s. 128.

představa kompenzátorů jako mimosvětských odměn, poukazováno je na to, že teorie racionální volby v Evropě při praktickém pohledu nefunguje (na rozdíl od Ameriky). Svoji knihu Bruce zakončuje úvahou, zdali může být náboženství nějakým způsobem restaurováno. Jazykem postmoderny, zdali smrt tradic ironicky nepřinese tradice nové. Následuje smutné několikastránkové čtení, kde Bruce dospívá k tomu, že sama volba je rakovinou lidské spásy. Moderní myšlení podkopává racionalitu, individualizuje a rozštěpuje společnost a jako útěchu nabízí pouze placenou povrchní zábavu pro masy. Je tu spása v podobě volby nové tradice, konvertování k novému náboženství? Ne, není. Bůh, který bude člověkem adoptován prostřednictvím lidské volby, nikdy nebude podle Bruce dost silný na to, aby člověka spasil. Tradice, které jsou přijaty aktem volby, tedy rozumovým rozjímáním, nepřekračují sílu moci rozumu, a tudíž ho nemůžou ani spoutat. To je rakovina lidské volby. Východisko tu tak není, a to nejen v Bohu, ale i v rozumu, protože ten se podrývá a relativizuje sám.¹⁰⁹ Skončit knihu nostalgičtěji, než jak se podařilo Brucovi, lze jen těžko:

„Byli jsme vyhnáni z Ráje a neexistuje žádná možnost návratu.“¹¹⁰

Vzhledem k tomu, že Brucova kniha je zmiňována v rámci kritiky teorie racionální volby jako zásadní (mimo jiné Grace Daviovou), nebylo jí možné opominout. Hlavní Brucovu námitku ohledně neexistence racionality v náboženském a tradicemi řízeném chování jsme diskutovali u Chicagské školy a pronesli mimo jiné konstatování, že proti Beckerově přístupu lze vznést řadu legitimních námitek, nejpádnějších především z psychologických věd.¹¹¹

2.8. Teorie racionální volby v sociologii náboženství ekonomickým prizmatem

Na začátku jsme ohledně našeho přístupu k tématu udělali čtyři předběžné premisy, definovali jsme si, co náboženská ekonomika je, racionalitu v ekonomickém smyslu jsme přijali pro teorii jako fundamentální, vznesli jsme nutný požadavek toho, aby makrozávěry byly vyvozovány z mikroúrovně; a konečně, přistoupili jsme na to, že o náboženské ekonomice přes všechna její specifika se dá uvažovat jako o ekonomice běžného tržního prostředí. Tím jsme mezi řádky souhlasili s principem obhajovaným ve Starkových a Bainbridgeových knihách, principem, že i když je náboženství postaveno na mimosvětských a nadpřirozených

¹⁰⁹ Typická nietzschovská pozice.

¹¹⁰ Bruce, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. New York: Oxford university Press 2007, s. 186: „*We have been expelled from that particular Garden of Eden and there is no possibility of return.*“

¹¹¹ Odkazujeme zde znovu na Beckerovu do češtiny přeloženou knihu: Becker, S. Gary: *Teorie preferencí*.

Praha: Grada Publishing 1996. V knize je zvykovému chování, formování tradic a utváření preferencí pohledem teorie racionální volby věnována značná část celého textu.

věcech (iracionální), přístup člověka k němu je racionální. Neboli obchod mezi pomyslným Bohem a člověkem se řídí stejným principem jako obchodování mezi člověkem a člověkem. To, že se taková směna týká statků, které mohou být případně iracionální (nesmrtelnost, štěstí etc.), neznamená hendikep pro to, aby tato směna nemohla být člověkem kalkulována v mezích příjmů a výnosů a zvažování budoucích zisků.¹¹² Měl by také jít sestavit hypotetický model náboženské ekonomiky, kde by byla cena, podobně jako je tomu v neoklasické ekonomii, vyrovnávacím mechanismem na trhu. O to se i autoři teorie racionální volby víceméně ve svých knihách snaží, i když zůstávají pouze v silně abstraktní rovině. Představení tohoto modelu našemu čtenáři jsme zatím věnovali značnou část naší práce.

Dalším krokem bude skicovitá rekapitulace hlavních závěrů teorie; vyjádříme se k nim již mnohem kritičtěji, a to nejen z pohledu ekonomie, ale i filozofie.¹¹³

2.8.1. (a) Problematičnost náboženské poptávky

Autoři mluví o tom, že potřeba náboženství (potřeba směnného vztahu s Bohem) je víceméně antropologickou konstantou – náboženství je z člověka nevykořenitelné, a proto bude logicky vždy poptáváno. To je nesmírně silný předpoklad. Další uvažování na něj musí neustále brát zřetel jako na něco, co je neměnné a definitivně dané. A přesto že se autoři jako inspiračního zdroje dovolávají Edwarda Burnetta Tylora, řazeného jako zastávce evolučního vzniku náboženství, jejich vlastní pozice je zde responzivně teoretická.¹¹⁴ Uvažování začíná u jedince, nikoliv u společnosti. Člověk je svírán otázkou po smyslu života a své existence a to ho vede k poptávání náboženství. Nicméně autoři tento předpoklad sami relativizují ve třech bodech, za prvé si připouští představu existence nenáboženské společnosti (to jsme přisoudili popperovské tradici), za druhé jejich vyjadřování k náboženské poptávce je silně abstraktní ve smyslu – každý si alespoň jednou za život otázku po svém smyslu života, nebo co s ním bude po smrti, položí, a to třeba i jen na smrtelné posteli. Poptává v takovém případě ale náboženství, naváže v takovém případě měřitelný směnný vztah s Bohem? Pokud si zavolá například kněze na poslední pomazání, tak zcela jistě. Dojde k obětování času i peněz na náboženskou aktivitu, i když v rámci celého jeho života bude taková náboženská poptávka jen extrémně malá vůči jeho běžné spotřebě. Každopádně bude pro nás možné v takovém případě objektivně poptávku změřit přes čas a peníze. A za třetí, autoři definovali náboženskou poptávku jako strukturu šesti *niches* (ultra-liberální až ultra-rigorózní), souborů preferencí

¹¹² Už toto samo o sobě nemusí být připuštěno, jak jsme viděli u Steva Bruce, celou teorii je možné smést ze stolu tak říkajíc *napřed* odmítnutím tohoto principu.

¹¹³ Neoklasická ekonomie je přirozená volba, protože jde o hlavní proud ekonomického myšlení.

¹¹⁴ Srov. Demjančuková, Dagmar: *Teorie a dějiny náboženství*. Pelhřimov: Aleš Čeněk 2003, s. 38–41.

poptávky po náboženství, které by se měly ve společnosti vyskytovat. Ovšem není nijak univerzálně stanoveno (a z logiky věci to ani být nemůže), jaké procento populace připadá do té či oné oblasti (*niches*).

Dále, velikost jednotlivých sekcí poptávky proto musí být v každé společnosti rozdílná dle společenských specifik, a co více, společenským tlakem se dá usměrňovat. Je jasné, že v Evropě budou silně zastoupeny liberální proudy a v USA zase středové a konzervativní. To je otázka pro případný sociologický výzkum. Třetí relativizace tedy spočívá v tom, že společnost lze pomyslně vychovat – usměrnit její preference, například do skupiny nábožensky-liberální. To je jasné logické vyvození propozic 77 a 78 dané teorie.¹¹⁵ Pokud je společenská atmosféra protináboženská, stát záměrně zvyšuje nákladovost participace v náboženských organizacích, lidé se rozptylují ze středových poptávkových proudů do krajních liberálních pozic s nižším společensko-náboženským tlakem.¹¹⁶ A to nás přivádí až k tomu, abychom si položili otázku, jak že jsou v naší teorii definovány tyto krajní liberální náboženské pozice? Stark píše, že v těchto sférách se náboženství stává natolik obecným statkem, službou, že v rámci poptávky může docházet k jeho substituci kupříkladu filozofickým pohledem a pozice těchto lidí hraničí s agnosticem.¹¹⁷ Mluvíme opravdu o velice hraniční náboženské pozici. To je relativizace třetí.

Když tedy například dojde k monopolizaci jedné složky nabídky (uvažujme krajně liberální – síla státní moci začne prosazovat liberální společenské proudy, nebo přímo dokonce ty protináboženské), vychýlí se tím náboženská poptávka do polohy liberální. Jestliže se potom trh opět zliberalizuje, vrátí se poptávková situace do staré polohy?! Teorie pouze říká, že se opět stane pluralitním, nikoliv že se procenta populace té či oné *niches* vrátí do starých čísel. *To znamená, že podle teorie lze s náboženskou poptávkou silně společensky manipulovat.* Má ale poptávka nějaký univerzální efektivní stav fungování, do kterého směřuje, *niches*, do které se vměstná většina věřících, když jim ponecháme náboženskou svobodu?

2.8.2. (b) Problematičnost svobodné náboženské ekonomiky a přirozeného stavu

Náš problém se točí kolem přirozeného náboženského stavu svobodné náboženské ekonomiky (rozdělení procent populace v jednotlivých *niches*), v neoklasické ekonomii je něco podobného vyjádřeno modelem dokonale konkurenčního prostředí, smyšleným, nikdy

¹¹⁵ Srov. Stark, R., Finke, R.: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 284. Mluvíme o propozicích číslo 77 a 78, slovní výklad k nim autoři podávají na stráně 202 tamtéž.

¹¹⁶ Notabene, toto podle autorů neznamená, že by další proudy (konzervativní, rigidní etc.) ze společnosti vymizely, pouze jsou dušeny.

¹¹⁷ *Taméž*, s. 209–210.

neexistujícím modelem, který je ale funkčně nejefektivnější. Autoři teorie racionální volby, a tady naprosto souhlasíme s postřehem Evelyn Bushové, se celou dobu pohybují v mantinelech klasického ekonomického liberalismu a z jeho obecných formulí činí závěry své teorie.¹¹⁸ Svobodná náboženská ekonomika má být pluralitní a má obsahovat všechny náboženské proudy, které ve společnosti jsou. Ale co dál, který z nich bude dominantní a ustanoví rovnováhu (i cenovou)?

Odpověď se nabízí logicky přes fundament teorie – ekonomickou racionalitu. Jestli je tlak mezi organizacemi a společnostmi nejmenší v liberálních proudech, budou náboženské organizace zastávající a nabízející tento náboženský produkt pro lidi potřebující víru nejlcinější, lidé budou přes způsob kalkulace zisků a nákladů směřovat do těchto organizací.

Troufáme si proto vyslovit závěr, že svobodná náboženská ekonomika musí tendovat k liberálním náboženským organizacím. V *niches* ultra-liberální, liberální a střed se bude sdružovat největší procento populace. Je s podivem, že samotní autoři takový závěr explicitně neudělali, znovu upozorňujeme čtenáře, že Stark či Finke mluví o svobodné náboženské ekonomice pouze jako o pluralitní a s vyšší mírou náboženské participace, než která by byla dosažena v ekonomice regulované.¹¹⁹

2.8.3. (c) Problematičnost náboženské nabídky

Z principu pohybu náboženské nabídky, tak jak ji autoři teorie definovali, de facto převzali od Richarda Niebuhra, vyplývá tento postup: nabídka reaguje na náboženskou poptávku v krajní pozici a ustanovuje náboženskou sektu s vysokou tenzí mezi ní a společností, časem se posouvá do středových pozic díky náboru nových členů (pokud je na trhu úspěšná), a štěpí se v okamžiku, kdy je již příliš nábožensky obecná pro ty členy, kteří v ní mají vyhraněnější názory.

Domníváme se, že tento model platí ale především pro pravé křídlo poptávky s vysokou mírou tenze, oblasti konzervativní, rigorózní a ultra-rigorózní. Autoři neustále mluví o náboženských organizacích a o tom, jak musejí vznikat především v oblasti s vysokou tenzí jako sekty. Jak jsme ale ukázali v pasáži s poptávkou, poptávková strana – levé části poptávkového spektra – je silně obsahově relativizovaná oblast. To nás vede k tomu, abychom nyní promysleli charakter náboženských statků, především podoby, jaké může získat v levé

¹¹⁸ Signifikantní je proto esej Laurence Iannaccona, který se odvolává až k Adamu Smithovi a tvrdí, že teorie náboženského trhu se dá najít již u něj. Srov. Iannaccone, R. Laurence: *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*. *Rationality and Society* 1991 3: 156–177.

¹¹⁹ Srovnej s propozicí teorie číslo 75. Viz *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, s. 201–202.

části poptávkového spektra (máme na mysli kompenzátory neboli v pozdějším přejmenování od autorů – mimosvětské odměny).

2.8.4. (d) Charakter náboženského statku v oblasti poptávky s nízkou tenzí

Připustili jsme s teorií, že každý člověk má metafyzické potřeby, pokládá si alespoň jedenkrát za život transcendentní otázku. Statek (– službu), který autoři používají k uspokojení této potřeby prostřednictvím náboženské organizace (směnného vztahu s bohem), označují jako kompenzátor, později začali užívat slovo mimosvětská odměna. Něco, co je člověku slíbeno, a zároveň něco, čemu je člověk ochoten obětovat čas a peníze za to, aby to v budoucnu získal (posmrtně). My jsme z teorie dovedli, že svobodná náboženská ekonomika bude tíhnout do oblastí liberálních náboženských organizací s nízkým tlakem. Představa je taková, že čím nižší tlak organizace vytváří, tím více srůstá se společností, sekty severoamerických Amišů například mají natolik striktní řád, že žijí paralelním způsobem života vůči běžné americké společnosti. Tenze je extrémně vysoká, ultra-rigorózní. Naopak lidé v liberální části náboženského spektra se mohou spokojit, jak autoři sami říkají, pouze s posledním pomazáním na smrtelné posteli, to je celý projev jejich náboženské poptávky během jejich života. Jsou tak součástí běžné společnosti a jejich náklady na náboženství jsou minimální. Autoři také připouštějí ve svých relativizacích poptávky, že v levé části mohou mimosvětské odměny získávat podobu fakticky *náhražkovitých věcí*, jako je filozofie. My zase tvrdíme, že svobodná náboženská ekonomika bude do liberálních poloh směřovat, čím více tedy bude náboženský trh svobodný, tím více by mělo docházet k substituci náboženství různými náhražkami za náboženství.

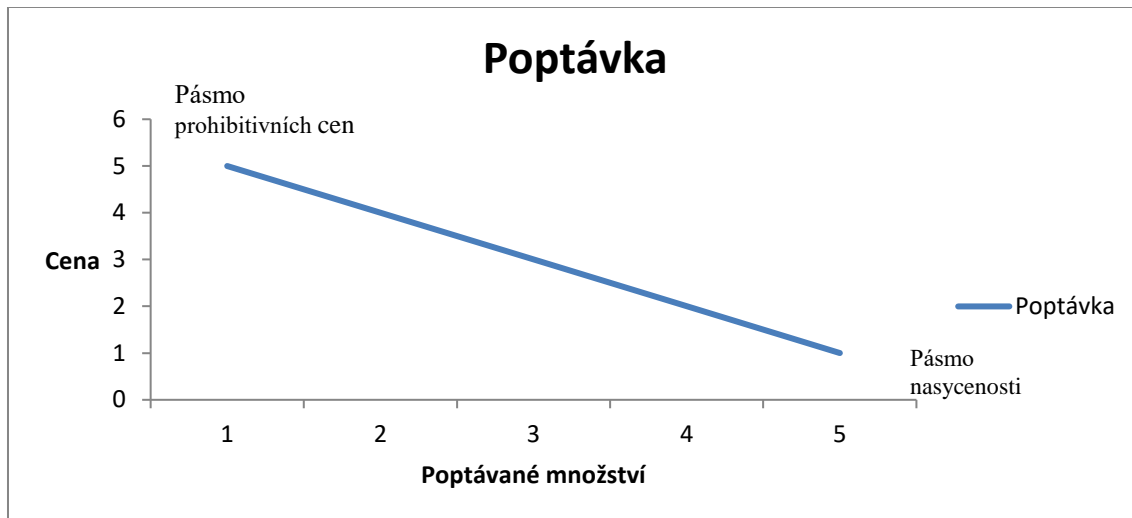
Také jsme viděli, že s náboženskou poptávkou lze silně manipulovat, jinými slovy, náboženství lze substituovat za sakrální věci, jako je zábava, odreagování, nebo minimálně za jevy, které vytváří podobný druh uspokojení, jako je tomu u náboženství. Předkládáme tedy závěr, že mimosvětské odměny u většinové poptávky ve svobodné náboženské ekonomice mají vysokou míru substitučního efektu.

2.8.5. (e) Substituční efekt u poptávky mimosvětských odměn (kompenzátorů)

Ekonomie vyjadřuje poptávku po statku či službě jako poměr ceny statku a jeho poptávaného množství. Jde o klesající křivku se záporným sklonem, křivka je klesající, protože platí takzvaný zákon mezního užítku, každá další nakoupená jednotka přináší spotřebiteli stále menší uspokojení, začíná být nasycen. Pro vysvětlení laikům se užívá praktického

zkresleného příkladu – čím více roste cena zmrzliny, tím méně ji budete nakupovat, protože na ní nebudete mít peníze.

Graf 2: Poptávka¹²⁰



Pásma prohibitivních cen vyjadřuje takové ceny statků, při kterých je poptávka po nich stlačena až k nulovému množství, pásma nasycenosti vyjadřuje přesycenost spotřebitelů daným statkem natolik, že jeho cena klesá až k nulovým hodnotám (není o něj zájem).

Čím je poptávka po statku ve společnosti formována? Jednoznačně *preferencemi spotřebitelů* (chutěmi), ty vznikají jako subjektivní žádosti, dále je zde *důchod* spotřebitele, který tvoří rozpočtové omezení jeho volby, *očekávání* ohledně vývoje jeho důchodu, ale stejně tak předpokládání vývoje preferencí ve společnosti. A nakonec *ceny ostatních statků*, pokud člověk chce koupit chleba a zjistí, že jeden bochník je třikrát dražší, než kdyby si koupil dvě bagetové housky, nebude-li na konzumaci chleba závislý, zvolí bagetové housky a výrazně tím ušetří. Některé učebnice ekonomie, místo tohoto výčtu, mluví pouze o důchodovém a substitučním efektu, které berou za hlavní hybatele poptávky. Důchodový efekt předpokládá, že čím větší důchod bude člověk mít, tím více náboženských služeb bude poptávat, a obráceně. Substituční efekt probereme podrobněji bezprostředně.

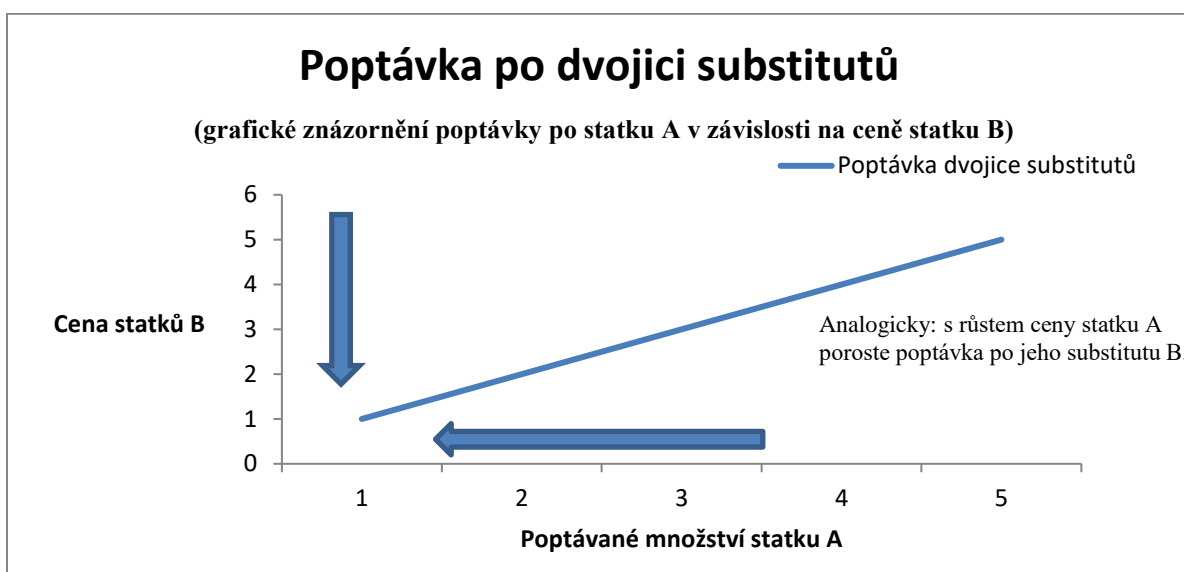
Substituční efekt, jak bylo ukázáno na našem příkladu s chlebem, sleduje změnu kupovaného statku nebo poptávané služby v závislosti na změně ceny tohoto statku nebo změně cen jiných statků, které jsou obdobné a může jimi být potenciálně náš sledovaný statek vytlačen ze spotřeby. Můžeme říci, že většina statků má své substituty, kterými mohou být nahrazeny,

¹²⁰ Volně převzato z Buchta, Miroslav: *Mikroekonomie II*. Pardubice: Aleš Čeněk 2006, s. 29.

výjimky jsou extrémní případy, jako vzduch nebo voda. My jsme připustili, že náboženská útěcha je během života sice nezbytná, ale už vzhledem k tomu, že jsme vyšli od relativizací, které autoři teorie udělali sami, náboženství za nenahraditelný statek nepovažujeme. Z jiného pohledu řekněme připouštíme jeho poptávání, ale nepřipouštíme si jeho poptávání v čisté podobě u všech.

Představíme teď čtenáři křížový substituční efekt, který popisuje právě námi zmíněné vytlačování jednoho statku statkem jiným přes změny cen.

Graf 3: Graf poptávky po dvojici substitutů¹²¹



Při snížení ceny statků B začne být statek A z trhu vytlačován, snížení cen rohlíku sníží prodejnost chleba. Pro úplnost uvedme, že substituci lze sledovat i při důchodovém efektu, to je změna poptávaného množství odvislá od změny disponibilního důchodu spotřebitele. V takových případech rozlišujeme statky normální a statky méněcenné. Méněcenný statek bude s růstem důchodu člověka méně poptáván, proč pít horší značku piva, když se mi zvýšil plat a můžu si dovolit lepší. Normální statky se dělí do podmnožin luxusní a nezbytné. U luxusního statku roste nebo klesá poptávané množství rychleji než důchod. Když mi sníží plat, jako první vyloučím ze své spotřeby luxusní věci, které k životu de facto nepotřebuji. A konečně, nezbytné statky, to jsou stálíce v lidské spotřebě. Lze je jen obtížně vyloučit ze spotřeby nebo dokonce vůbec, a tak jejich spotřeba klesá pomaleji, nežli klesá spotřebitelův důchod. Stejně tak když roste důchod spotřebitele, jejich poptávané množství roste, ale méně,

¹²¹ Zdroj autor.

nežli roste důchod. Jako o nezbytném statku můžeme uvažovat o jídle. Také si do této skupiny troufáme zařadit námi sledované mimosvětské odměny (kompenzátory).

Řekli jsme, že předpokládáme u mimosvětských odměn vysokou míru substituce u většinové poptávky ve svobodné náboženské ekonomice. Mimosvětské odměny jde nahradit statky s podobným charakterem, a co více, spotřebitelé budou na tuto výměnu dobrovolně přistupovat, pokud bude cena substitutů nižší než mimosvětských odměn.

Uvažujme nyní již zcela konkrétně, máme dány dva jevy, které produkují podobný statek – náboženství a politiku. Politik sice neslibuje mimosvětské záležitosti. Ale ve většině případů slibuje svým voličům budoucí sekulární odměny, a co více, můžeme říci, že v některých případech politika nabývá i podoby utopismů a pseudonáboženství. V takových případech už je mimosvětská odměna s politickým slibem víceméně definičně totožná. K tomu snad jen vtipný postřeh Iana Burumy z *Krocení bohů* o amerických prezidentských kampaních: „Rozdíl mezi prodejem evangelia, zemědělských strojů a politického kandidáta není ve Spojených státech vždy zřetelný. Ve všech případech se tu míchá šoubyznys, aktuální nálady ve společnosti, bezpečí ‚obyčejného života‘ a chvástání pouťových vyvolávačů.“¹²² Politika ovšem nemusí být něčím, co náboženství vytlačuje, příklad z Burumovy knihy spíše demonstruje americkou symbiózu politiky a náboženství (na konzervativní straně především), ale přesto se v něčem i společně střetávají, náboženství a politika si nárokují podíl na lidské víře a nabízejí obdobný produkt. Uvažujme proto o nich jako substitutech. A v takovém případě již budeme moci použít ekonomického nástroje.

Ekonomie pro sledování vztahu takových dvou statků užívá cenově křížovou elasticitu poptávky, označíme ji jako E_{cd} a vyjádříme vztahem:

$$E_{cd} = \frac{\% \text{ změna poptávaného množství náboženského statku (X)}}{\% \text{ změna ceny politického statku (Y)}}$$

$$E_{cd} = [(Q_{x1} - Q_{x2} / Q_{x1} + Q_{x2}) / 2] / [(P_{y1} - P_{y2} / P_{y1} + P_{y2}) / 2]$$

Pro nezávislé zboží nabývá E_{cd} hodnot = 0, pro substituty $E_{cd} > 0$, pro komplementy $E_{cd} < 0$.¹²³

V rovnici vyjadřuje Q_{x1} a Q_{x2} množství poptávaného náboženského statku v prvním (1) a druhém (2) měřeném případě. P_{y1} a P_{y2} vyjadřuje dvě měřené ceny politického statku v prvním (1) a v druhém (2) případě (v různých obdobích). Výsledkem rovnice je cenově křížová

¹²² Buruma, Ian: *Krocení bohů. Náboženství a demokracie na třech kontinentech*. Praha: Academia 2012, s. 22.

¹²³ Volně převzato z Buchta, Miroslav: *Mikroekonomie II*. Pardubice: Aleš Čeněk 2006, s. 25.

elasticita, která nám ukáže, jaký charakter k sobě mají dva námi sledované statky. Jestli někomu přijde bizarní takto mezi sebou poměřovat politiku a náboženství (místo politiky lze dosadit jiné sekulární věci), tak znovu upozorňujeme, že jsme v naší práci přijali předpoklad toho, že o náboženské ekonomice lze uvažovat jako o ekonomice běžné. Pokud je naše tvrzení správné, tak nyní je pouze otázka dobře vedeného sociologického průzkumu, který nám opatří relevantní data pro jeho ověření či vyvrácení.¹²⁴

2.9. Závěr

„Jedním z řešení by bylo, že každý půjde a založí si novou církev. Ve své vynikající knize nazvané *The American Religion* Harold Bloom píše o Mormonech, o Křesťanských scientistech, o Jižních baptistech a dochází k závěru, že v Americe existuje významná tradice: ‚Pokud se vám církev nelíbí, založte si svou vlastní.‘ Mottem této knihy je, že pravý Američan nevěří, že by byl mladší než Bůh.“

Richard Rorty¹²⁵

Je užití teorie racionální volby v sociologii náboženství jen odrazem módního vzestupu ekonomie v 70. a 80. letech 20. století? Módy, která se vynoří a zase zmizí. Může tomu tak být, teorie bezesporu přinesla svěží pohled na náboženství, stejně jako zopakovala některé očividné věci. Texty obou hlavních knih, ve kterých je obsažena metoda autorů, *Theory of Religion* a *Acts of Faith*, jsou zajímavě argumentačně stavěny. Odvoláváním se na pozorování Malinowského, Durkheima či Webera se nešetří. Je zde i studie, která dokonce Starka a Bainbridge s Durkheimem a Weberem srovnává.¹²⁶ Na druhé straně jsou zde případy, jako je kritika Steva Bruce, kdy je teorie odmítnuta kategoricky jako neživotaschopná, z důvodu principiální nemožnosti užít ekonomické myšlení v náboženské sféře. Oheň a voda. Odmítnutí teorie z vnějšku. My jsme v našem textu přijali teorii racionální volby za vlastní. Nic jiného by ani nedávalo smysl, když se na ni chceme dívat ekonomickými očima. Z toho důvodu naše

¹²⁴ Praktické problematičnosti takového výzkumu jsme si vědomi.

¹²⁵ Rorty, R., Gianni, V., Zabaleta, S.: *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum 2012, s. 73.

¹²⁶ Viz Collins, Randall: Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber, in Lawrence, A. Y. (ed.): *Rational Choice and Religion. Summary and Assessment*. London: Routledge 1997. Ve většině příkladů se jedná o drobné paralely a vyhledávání analogií mezi Weberovým a Starkovým studiem náboženství. Kupříkladu že Weber uvažoval o spáse ve své studii podobně jako Stark a Bainbridge o mimosvětských odměnách (kompenzátorech), či postřeh o snaze vyšších tříd snížit napětí mezi náboženskou skupinou a společností. Nicméně, upřímně řečeno, pokud si začneme číst ve Weberově *Sociologii náboženství*, rychle v nás převládne dojem, že Weber viděl v náboženství spíše iracionální faktor, který brání ekonomické racionalizaci života, než aby se snažil pojímat náboženství nějak racionálně, jako to dělá Stark. Kapitola z jeho náboženské sociologie *Rozpor mezi nábožensky etickou a ekonomickou racionalizací života* je k tomu dost výmluvná. Viz Weber, Max: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 318–322.

kritika teorie musí být vnitřní. Kdybychom ji chtěli odmítnout, musíme argumentovat její nekonzistentností, nikoliv neaplikovatelností. Nesporným ale pro nás je, že teorie je problematická v oblasti testovatelnosti svých závěrů, to je způsobeno čistě praktickými problémy, jako je peněžní souměřitelnost náboženských statků se statky sekulárními. Nepochybně to také způsobuje, že mnoho závěrů a dohadů autorů je zatím jen na papíře opřeno o intelektuální argumenty nebo praktická pozorování. My můžeme jen prohlásit, že věříme tomu, že teorie je prakticky verifikovatelná či falzifikovatelná, a tím i vědecká. Nyní k jádru naší práce.

Použit ekonomické principy pro analýzu náboženství nebyl výstřelek pouhé módy, ale přímo nutnost. Náboženství ve 20. století bylo totiž nemilosrdně vrženo na trh. Ať se to někomu líbí, nebo nelíbí, či s tím souhlasí, nebo nesouhlasí, náboženství ve svých tradičních podobách dnes čelí větší konkurenci než kdykoliv jindy v dějinách. Myslíme ale konkurenci zdravou, která nutí k inovacím, zlepšování se, přizpůsobování novým podmínkám a hledání nových forem náboženství. Snahy o zametení s náboženství takzvaně polopatě a definitivně, jako předvedla Velká francouzská revoluce nebo komunismus, s tím nesouvisí. Ekonomie totiž vnímá konkurenci pozitivně, jako blahodárny jev. Ve 20. století se v Evropě dovršilo oddělení církve a státu (dvou mocí, které se prolínaly), byl to výsledek několika století působících myšlenek liberalismu, Pavel Barša o tom píše:

„Liberální tolerance vyřešila v průběhu posledních čtyř století problém náboženských válek tak, že učinila z otázky hodnotného, dobrého života soukromou otázkou a stát jakožto monopol prostředků donucení zavázala k toleranci co nejširšího vějíře etických a náboženských alternativ. Tímto odpojením politiky od etiky a náboženství bylo odpojeno násilí od pěstování ctností a hledání spásy. Na této depolitizaci a privatizaci etiky a náboženství stojí moderní pluralismus.“¹²⁷

Ano, ve světě, alespoň v tom západním, je dnes náboženství téměř zcela soukromou věcí, o které se dále nediskutuje, podobně jako o rase či sexuální orientaci. Každý má sice právo dávat najevo svou sexualitu, ale nemůže ji nikomu vnucovat nebo si přes ni získávat na státě výhody. S náboženstvím je to stejné, je věcí privátní. Bylo přenecháno zcela lidské volbě, bylo přenecháno trhu. Vyhněme se vtipným úvahám, zdali tedy nedošlo k nahrazení Boha Bohem novým – Černou rukou trhu. Berme to spíše tak, že autoři jako Stark, Finke či Iannaccone tak uvažují, mezi řádky jejich knih a studií to prosvítá zcela zjevně. Teorie

¹²⁷ Barša, Pavel: *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK 2001, s. 44.

racionální volby, tak jak je aplikovaná na oblast sociologie náboženství, stojí na převzetí krajně liberálního modelu fungování ekonomiky. Konkurence je pro tento model zcela klíčová. V celém modelu fungování náboženské ekonomiky má silnější pozici, než ihned na začátku učiněný předpoklad o náboženské potřebě jako antropologické konstantě. Vlastně by se dalo uvažovat o modelu náboženské ekonomiky i bez tohoto předpokladu, přímočařeji, náboženství je statek, který se nabízí lidem, když se nekupuje, je to způsobeno tím, že se prodává špatně. Chyba je na straně nabídky, chyba je v marketingu. Anebo by tady nastala veliká vada. Náboženství se už nekupuje, protože není poptáváno. Bylo vytlačeno novými statky a službami. Vzhledem k předpokladu náboženské poptávky ale tento závěr být učiněn nemůže.

Závěr, který nám potom zbývá, je tento: když je s náboženstvím ve společnosti něco špatně, chyba je vždy na straně nabídky. Protože poptávka po něm prostě existuje, to je nezpochybnitelný fakt, jako to, že svítí slunce. Jak by si jinak lidé zaháněli svoji smrtelnou úzkost a deprese z vlastního znicotnění, když ne tou nejpřirozenější a historicky ověřenou cestou, náboženstvím? A už jsme blízko nejkontroverznějšimu závěru celé teorie, pohledu na sekularizaci (*secularization, R.I.P.*). Sekulární je popisem stavu bytí, sekularismus je ideologie, píše Ian Buruma.¹²⁸ Teorie racionální volby k sekularizaci tvrdí, že náboženství nemizí, vy ho jen nevidíte, protože je prodáváno v nových obalech. Tím je myšlen především příklad Evropy. V USA je to odlišné, tam je svobodný náboženský trh, a proto tam náboženství jenom kvete, z toho důvodu, že je nuceno držet krok s dobou. Chcete-li to v Evropě změnit, chyba je na nabídkové straně, její monopolizaci, či oligopolizaci, odtrhněte církev od státu, aby si lidé přestali spojovat církev s vládnoucí mocí, a náboženství si už samo najde cesty. Vše podléhá ekonomické formuli konkurence a racionality, náboženský statek je stejný jako sekulární (nebo víceméně dost podobný na to, aby se dal vyjádřit porovnáním nákladů a budoucích příjmů), směnný vztah s bohy se řídí stejnými pravidly jako směnné vztahy mezi lidmi. Teorie tak má jasně narýsované mantinely, v kterých se může pohybovat. Racionalita a poptávka. Skutečně problematickým se nám v teorii ovšem jeví definice náboženské poptávky nežli racionální princip. Sami autoři to dokazují svými relativizacemi. Třeba příklad komunismu ukazuje politickou vůli, která dokázala stlačit náboženskou poptávku do jejích krajně liberálních pozic a tam ji držet. Zkrátka komunisté zmonopolizovali jeden typ náboženské poptávky, v tomto případě ultra-liberální, a právě do této polohy věřící vtlačovali. A vzhledem k tomu, jak je v této poloze potřeba náboženství definována, tak se

¹²⁸ Buruma, Ian: *Krocení bohů. Náboženství a demokracie na třech kontinentech*. Praha: Academia 2012, s. 115.

tím vytvořilo pseudonáboženství, které měli na svědomí lidé ze středních a rigorózních proudů, kteří byli nuceni společenským tlakem vměstnat se do liberální pozice. Tím došlo k tvrdému zásahu do společnosti. Dalo by se ale i říci, že se tím zrychlil vývoj svobodné náboženské ekonomiky, která by svojí majoritní částí do těchto poloh měla evolučně směřovat.

V teorii racionální volby vidíme, že poptávka po náboženství (náboženství samo) je ryze věc lidská, která se projevuje jako kulturní fenomén.¹²⁹ Když vynecháme ekonomické termíny, náboženství je zde bráno jako něco, co je spojeno s člověkem a vyvíjí se společně s ním. A vzhledem k ekonomickému principu je tento vývoj latentně determinován. To ale ještě neznamená, že o budoucnosti náboženství víme něco konkrétního, autoři pouze tvrdí, že pokud ekonomiku ponecháme svobodnou, bude v ní pluralita náboženství. Také to ale svádí k tomu závěru, že náboženství bude více a více světsky zaměřené, více a více napojeno na materiálně a toto napojení bude očividnější nežli doposud. To nám dává možnost spekulovat o budoucí podobě náboženství (v mantinelech teorie racionální volby). My jsme v naší práci jeden takovýto závěr čtenáři předložili, ten jsme vyvodili přímo z axiomů a propozic autorů teorie. Nejde o nic nového pod sluncem, názor, že náboženství je stále více a více substituováno, či dle teorie racionální volby by bylo lépe tvrdit, že nabírá stále nových a nových poloh/podob, je filozoficky a sociologicky diskutovaná věc. V rozhovoru mezi Richardem Rortym a Giannim Vattimou o *Budoucnosti náboženství* je v tomto smyslu učiněna zajímavá paralela mezi náboženstvím a demokracií přes citát Friedricha Nietzscheho. Nietzsche řekl: „*Demokracie je náboženství, které se stalo přirozeným.*“¹³⁰ Demokracie v sobě obsahuje mnoho prvků podobných s křesťanstvím, láska k bližnímu, obecný smysl, kolektivní participace. Vznáší se tu tak domněnka, že i demokracie jako politická forma sama se může na vytlačování křesťanství podílet.

Jaká je budoucnost náboženství v námi zkoumané teorii? Obdobná. Ve svobodné náboženské ekonomice se náboženství patrně rozštěpí na dva proudy, majoritní, zaměřený na oblast liberální náboženské poptávky, ten bude nabývat nových forem, politických, filozoficko-náboženských, pseudonáboženských. A druhý, minoritní, který zůstane na rigorózní poptávkové straně a bude se vyznačovat nejednotností, diverzifikací a pluralitou různých náboženských skupin. Právě minoritní proud by nám měl v budoucnu paradoxně podávat

¹²⁹ To v rámci religionistiky není ničím výjimečným, obdobně je tomu u mnoha modelů; v České republice takto uvažuje o náboženství třeba i responzivní model Jana Hellera a Milana Mrázka.

¹³⁰ Rorty, R., Gianni, V., Zabaleta, S.: *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum 2012, s. 76.

důkaz o svobodě náboženského vyznání, pokud se nezmění náš slovník a nezačneme o politice, sekulárních zábavách a hrách mluvit jako o formách pseudonáboženství, náboženské náhražce. Snad se tak i nyní děje. Československo bylo nábožensky před rokem 1989 monopolizováno, je snad zřejmé, že po tomto datu mělo dojít v náboženské ekonomice k uvolnění monopolu ve prospěch svobody. Náboženská participace obyvatel a zájem na náboženství by tedy měl vzrůst. Opak je spíše pravdou. Podle výzkumů hodnotových preferencí od roku 1991 se náboženské hodnoty pro Čechy řadí na poslední místo, o které bojují s hodnotami politickými. Na důležitosti vzrůstají postmateriální hodnoty, jako jsou přátelé a volný čas, stabilně si vede hodnotová důležitost rodiny, práce klesá.¹³¹ Na druhou stranu je zřejmé, že po roce 1989 v ČR vznikla řada náboženských uskupení (nebo sem vstoupila z jiných zemí) a náboženský trh značně zpluralizovala. Ve výsledcích sociologického výzkumu *Bůh po komunismu*, který proběhl v roce 1997 pod hlavičkou Pastorálního fóra na dospělé populaci ČR a jehož výsledky lze srovnat s výzkumy dalších kvantitativních hodnotových výzkumů, vyplývá, že náboženské vidění světa je příznačné asi pro pětinu až čtvrtinu české populace. Narůstá podíl lidí aktivně přistupujících ke svému životu a nepatrně roste i podíl nihilistů a fatalistů, zřejmě na úkor náboženství.¹³² To by mohlo ukazovat na propad náboženských hodnot vykompenzovaný růstem hodnoty postmaterialistických radovánek. Je tak pravdivá teorie Ronalda Ingleharta, že v postmaterialistickém světě lidé hledají své sebeuskutečnění a potřebu sounáležitosti především neinstitucionalizovanými prostředky? Což má také dopady na etablované církve?!

Závěrem chceme upozornit čtenáře, že i když o tom autoři teorie racionální volby nemluví, jejich aplikace tohoto postupu v sociologii náboženství v sobě zahrnuje ekonomický determinismus vývoje náboženství. Obecně se jedná o převzetí klasického liberálního modelu s konkurencí jako determinantou.¹³³ Nejvíce problematickým je definice náboženské poptávky, její rozložení, a následná relativizace. Problematickostí ekonomického určení charakteru náboženského statku/služby vyplývá z výše uvedeného. My jsme jim v naší práci přiřadili vysokou míru substituční schopnosti a náboženský statek a služby zařadili jako statek nezbytný. To ale není ničím definitivním a naše úvaha byla značně vedena snahou o

¹³¹ Viz Prudký, Libor a kol.: *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha: Academia 2009, s. 235.

¹³² *Tamtéž*, s. 257.

¹³³ Ten na rozdíl od neoklasické ekonomie silně lpí na principu nezasahování státu do ekonomiky, zásahy jsou omluvitelné jen v málo případech, jako je armáda, policie, soudy. Věci, které nemohou být zprostředkovány soukromě. Také se to projevuje odmítnutím snahy jakkoliv regulovat náboženskou nabídku, víceméně se můžeme ztotožnit s námitkou Evelyn Bushové, že v určitých případech by regulace náboženské nabídky mohla být prospěšná (nemáme ovšem na mysli genderové problémy, jak je zmiňuje Bushová v naší uváděné studii).

vysvětlení propadu tradičních náboženství (patrně podvědomý boj s chimérou sekularizace). Stejně tak by se ale dalo mluvit o mimosvětské odměně jako o komplementu, nebo jinak řečeno, náboženství má schopnost syntetizovat se a být prodáváno společně se statky jinými (marketingové praktiky), to už ale je spíše příklad americké nežli evropské společnosti. Odrazovým můstkem k tomu je úvaha Iana Burumy *Plné stany a prázdné katedrály*.¹³⁴ Buruma v ní ukazuje, jak je náboženství zneužíváno k prodeji komerčních věcí.¹³⁵ Lidé se jdou modlit a nakupovat zároveň.

¹³⁴ Buruma, Ian: *Krocení bohů. Náboženství a demokracie na třech kontinentech*. Praha: Academia 2012, s. 19–47.

¹³⁵ Vzorem k tomu byla Burumovi americká novela od Sinclaira Lewise *Elmer Gantry* o hrabivém americkém pastrovi z roku 1927.

3. Ekonomie náboženským pohledem

3.1. Duch demokratického kapitalismu Michaela Novaka

3.1.1. Michael Novak – Život a vlivy

Michael John Novak se narodil 9. září 1933¹³⁶ v Johnstownu v Pensylvánii. Kořeny jeho rodiny jsou ale zcela slovenské, všichni čtyři Novakovi prarodiče se narodili na Slovensku a v mládí přesídlili do USA. Rodina otce pochází z vesnice Dubrava ve Spišském podhradí a rodina matky z vesnice Brutovce. Po přistěhování do Ameriky žily obě rodiny v rámci slovenské komunity v Johnstownu. V roce 1974 vstoupil Novak do semináře Kongregace svatého kříže na Univerzitě v Notre Dame.¹³⁷ V roce 1956 byl vybrán na vyšší teologická studia a poslán na Gregoriánskou univerzitu do Říma, ta ukončil v roce 1958. Roku 1960, jen několik měsíců před svým vysvěcením na kněze, ale náhle Kongregaci svatého kříže opustil a odstěhoval se do New Yorku, důvodem bylo rozhodnutí věnovat se literární a politické kariéře. Účastnil se politické kampaně pro demokratického kandidáta do Kongresu za New Jersey, studoval na Harvardu, kde i následně učil. Podporoval Roberta F. Kennedyho¹³⁸ při jeho prezidentské kandidatuře a následně prošel celou řadou dalších volebních kampaní za demokratickou stranu. Jeho podpora války ve Vietnamu, citlivého tématu historie USA, byla ambivalentní. Válku ze začátku podporoval, ale během války svůj postoj přehodnotil. Novak v této fázi života o sobě mluví jako o demokratickém socialistovi.¹³⁹ Zmiňujeme to proto, že právě v 70. a 80. letech začal Novakův přerod z levé části amerického politického spektra do pravé. V roce 1980 už plně podporoval kandidaturu Ronalda Reagana, proti tehdejšímu prezidentovi Jimmymu Carterovi, který svůj úřad jako demokrat obhajoval. Michael Novak je proto brán za jednoho z předních představitelů takzvaného *neokonzervativismu*. Směru, který se dočkal téměř politické mytologizace.¹⁴⁰ Po nástupu Reagana proniklo mnoho lidí z tohoto proudu do státní administrativy, kde měli pověst jestřábů burcujících proti komunismu. Novak sám se stal velvyslancem Spojených států při komisi OSN pro lidská práva. Šlo převážně o levicové intelektuály, v některých případech i marxisty, kteří během 80. let přešli

¹³⁶ V autobiografickém dovětku k Novakově knize *Vyznání katolika* vydané CDK je chybně uvedeno datum jeho narození, rok 1933 je zaměněn za rok 1939. Viz Novak, Michael: *Vyznání katolika*. Brno: CDK 1995, s. 221.

¹³⁷ Tam studoval společně se svým bratrem Richardem Novakem, který byl po vysvěcení na kněze poslán do Indie. Tam byl zabit při hinduisticko-muslimských bouřích v Bangladéši v roce 1964.

¹³⁸ Robert Kennedy, mladší z bratrů Kennedyovců, byl zabit v roce 1968 v Los Angeles při své prezidentské volební kampani.

¹³⁹ Viz Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 21.

¹⁴⁰ Mezi další neokonzervativce patří především Irving Kristol, Norman Podhoretz, Richard Pipes, Daniel Bell. Ve své knize *Dvoječná zbraň* řadí Novaka k neokonzervativcům i Sayremon Lipset. Mimo to, že Novak sám sebe za neokonzervativce považuje. Někteří takto označovaní intelektuálové se totiž této nálepce brání. Blíže Lipset, M. Seymour: *Dvoječná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Praha: Prostor 2003, s. 203–213.

k pravicovým názorům a vyhraněným postojům v zahraniční politice. Daniel Bell, jeden z čelných představitelů neokonzervativismu, se popisuje jako konzervativec v kultuře, liberál v politice a socialista v ekonomice. Další komentář k tomuto zvláštnímu jevu americké politiky říká, že to ve skutečnosti nebyli neokonzervativci, kteří prošli ideologickou proměnou, ale změnilo se rozlišení politického spektra. Americká levice – rozumějme Demokratická strana – si ukradla nálepku liberalismus pro sebe a skutečným liberálům nezůstalo jiné cesty, než se prohlásit za neokonzervativce.¹⁴¹ Uvnitř Republikánské strany zase neokonzervativci sklidili kritiku za své socialistické postoje a snahu vytvořit novou pravici se socialistickým nábojem. Samotný Novak o svém přerodu píše, že se postupným intelektuálním zráním a rozšiřováním hloubky svých znalostí stal zastáncem kapitalismu a odpůrcem socialismu. Jinak řečeno, demokratický kapitalismus pro něj obstál oproti demokratickému socialismu jak v oblasti teorie, tak i historické praxe. V roce 1982 vydal svoji zásadní knihu *Duch demokratického kapitalismu*, za kterou v roce 1993 dostal od Margaret Thatcherové cenu Antonyho Fischera.¹⁴² V roce 2001 mu byla udělena výroční cena Liberálního institutu. Jeho práce se kromě náboženských, ekonomických a politických témat zabývají otázkami rodinných vztahů a partnerského soužití. Při obhajobě prezidentského křesla Barackem Obamou v roce 2012 Novak podporoval jeho republikánského protikandidáta Mitta Romneyho.

Jak bylo zmíněno výše, za hlavní Novakovu práci se považuje kniha *Duch demokratického kapitalismu*, která byla deset let po svém americkém vydání přeložena i do českého jazyka. Michael Novak v ní tvrdí, že doba nutně dospěla do stadia, kdy se zkoumání historie a politiky již nemůže obejít souběžně bez zkoumání ekonomie. Zároveň pro Novaka jako věřícího křesťana – katolíka musí toto zkoumání být snahou o budování teologického vysvětlení.¹⁴³ Novak si všímá, že právě v oblasti ekonomie tradice teologického výkladu nejvíce pokulhává. Jeho reakcí na toto zjištění je jeho kniha. Ta se člení na tři části a jejím vyvrcholením je teologický výklad ekonomiky. Demokratický kapitalismus pro něj znamená systém sestavený ze složek: ekonomika založená na tržním hospodářství, morálně kulturní systém, který se vyznačuje svobodou a pluralitou a v širším smyslu je možné jej označit za liberální; a politické zřízení, které respektuje právo jedince na život a svobodné hledání

¹⁴¹ *Tamtéž*, s. 207.

¹⁴² Sir Antony Fischer (1915–1988). Liberální myslitel, spoluzakladatel mnoha liberálně zaměřených think-tanks.

¹⁴³ To pro Novaka znamená soustavnou reflexi Boha a jeho záměrů s lidským pokolením. Teologie: *logos* a *theos*, systematické zkoumání Boha.

osobního štěstí. Pokusíme se nyní Novakův přístup k ekonomickému myšlení a demokratickému kapitalismu čtenáři podat soustavně přes hlavní témata knihy.

3.1.2. Ideál demokratického kapitalismu – Morální struktury umožňující fungování kapitalismu a demokracie

Kapitalismu se v intelektuální sféře dostává vždy více kritiky než obhajoby. Zásahu na tom má jistě skutečnost, že jeho zápory jsou do očí bijící. Pošlapané lidské osudy, necitlivost peněz, morální bankrot diktovaný pravidlem dosahování zisku. Vyhledky kapitalismu do budoucnosti nebývají u intelektuálů nijak růžové, dokonce i jeho zastánce, ekonom s pansofickým vzděláním, jako byl Josef Schumpeter, končí své úvahy představou rozkladu kapitalismu vlastní implozí. Největším paradoxem kapitalismu zcela jistě je, že jeho úspěchy ekonomické likvidují jeho kulturní a společenskou rovinu. To se promítá do několika stále se opakujících námitek proti kapitalismu. Kapitalistický úspěch má korumpující vliv na lidské ctnosti, které potřebuje jako palivo ke svému fungování. Disciplína, novátorství a spořivost jsou rozbíjeny voláním sirén hédonismu a reklam, reklama, vývěsní štít obchodu, je zaměřena na nejnižší lidské pudy, sexualitu, závist. Strukturální slabost demokratické společnosti je plně využívána politickými vůdci, kteří těží s bezbřehé nezodpovědnosti, kterou jim politický systém demokracie umožňuje. Výhody a sliby voličům nabývají forem úplatků, za které se nenese odpovědnost a jejichž břemeno splatnosti se přenáší do budoucnosti, často až k budoucím generacím. Slabá lidská povaha triumfuje nad rozumem v životě soukromém i veřejném. Pudy jsou silnější než inteligence. Je těžké nepocítovat zášť, když umělecky nadaní lidé nebo význační vědci berou menší plat než obchodníci a ředitelé firem proto, že systém upřednostňuje materialistické hodnoty a zisk před talentem v oblastech, které se na trhu prosazují jen velice těžko. Nakonec touhy vysokoškolského profesora jsou obdobné jako manažera velkého podniku. Intelektuál si musí vypít svou číši hořkosti, že jeho plat nedosahuje ani zdánlivě výše dobrého sportovce nebo estrádního komika, protože zkrátka studie o gotické kultuře či sociologický výzkum v žádném případě nepatří k tržním artiklům. Kapitalismus se jeví jako morální marasmus, na jeho konec jako by se už už daly vsadit s jistotou i peníze. A přece kapitalismus tu je, funguje a přes hutnou kritiku pokračuje dál. Nakonec vítězí i nad svým ideologickým protivníkem – socialismem, který si dovést lidi k morálnímu konání dal jako své předsevzetí. Byl to právě jeden z posledních argumentů, který před rokem 1989 socialistickým (komunistickým) režimům zůstal, když už nešlo argumentovat ekonomickou úspěšností socialismu. Pouhý praktický pohled obyčejného člověka, který vycestoval za hranici nebo viděl záběry v televizi ze západu, dosvědčoval

ekonomickou převahu a vyspělost západu. Jsme hospodářsky pozadu, je nutná přestavba, ale stále si nad kapitalismem udržujeme morální nadřazenost. Staráme se o nemocné, máme plnou zaměstnanost, sociální pojištění, lidský život u nás není diktován penězi a ziskem. Fakticky ale byla i tato poslední karta, která socialismu zůstala, lichá. Systém byl morálně zdegenerován, jenom se v návalu pokrytectví a zákazu blasfemie vůči socialismu ukázal ve své nahotě až při detailnějším pohledu. Člověk se nedozvěděl pravdu z televize, ale až na vlastní oči. Přes všechnu moralizující kritiku vůči kapitalismu kapitalismus vyhrál svůj morální zápas se socialismem i na tomto poli. Kritika kapitalismu zůstává, zvěst o zhroucení kapitalismu zůstává, ale to hlavní, co zůstává, je kapitalismus sám. Jako středobod, který není čím nahradit a od kterého se vše odvíjí, kritika kapitalismu je možná jen a pouze díky existenci kapitalismu. Jak říká Mark Fischer ve své knize vychvalované marxistou Slavojem Žižekem, že v dnešní době je snazší představit si konec světa nežli konec kapitalismu. Neboli pro dnešní lidi západního světa je zcela nepředstavitelné, že by žili v jiném systému, než je demokratický kapitalismus.¹⁴⁴ Apokalypsa je reálnější, nežli to, že tento systém bude vystřídán například aristokratickým feudalismem, což by se v rámci historického vědomí lidí bralo jako obří vývojový regres, skok dozadu. Věc fakticky nemyslitelná. Kapitalismus je naše realita. První, kdo se kapitalismem zabýval do hloubky, byl Weber a pro Novaka je velmi příznačné, že si Weber jako mluvčího při představování tohoto nového ducha doby (*zeitgeistu*) zvolil sekulárně uvažujícího puritána Benjamina Franklina, který nejlépe vystihuje jeho podstatu svým životem a filozofií. Kapitalismus je bezesporu systémem svobodné pracovní síly, v tomto smyslu jde o systém s vysokou mírou lidské migrace mezi regiony a koncentrace lidí do míst, kde se jim vyplatí žít (velkoměsta). Systém, který stojí na praktické inteligenci a tvořivosti jedince, kalkulaci zisků a ztrát. Dělbá práce je nutností, stejně jako separace místa pracoviště od bydliště. Směna i výroba je silně neosobní, na výrobci nezáleží, ale pouze na produktu. S tím, jak se směna odosobňuje, ztrácí na významu rasová, náboženská nebo národnostní příslušnost. Kapitalismus také ke svému fungování potřebuje dobře zakotvenou právní strukturu, bez účetnictví, firemního práva, existence takzvaných právnických osob (firem) by se utopil v chaosu. S duchem kapitalismu je spojena představa neustálé možnosti růstu, neustálých zisků, na rozdíl od dřívějšího chápání je v kapitalismu zisku odebrán cyklický vývoj – jednou získám, jednou ztratím; získám, ale zákonitě přijdou i chudší období, kdy budu tratit. Právě na tento fakt Max Weber ukázal, jako na hlavní zlom

¹⁴⁴ Fischer se opírá od studie Deleuzeho a Guattariho ze Schizofrenického kapitalismu. V kapitalismu nakonec zůstává pouze konzument – divák, který si libuje ve své pasivitě a odstupu od všeho, včetně sebe sama. Blíže Fischer, Mark: *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka Publisher 2010, s. 9–23.

v myšlení mezi kapitalismem a společnostmi, které ho předcházely. Za pomoci praktického rozumu a vynalézavosti je možné dosahovat neustálého růstu a zisků.¹⁴⁵ Když ponecháme pole jahod neobdělávané, urodí se nám několik set jahod k nasycení desítky lidí, když ho změním na jahodovou plantáž, obhospodařovanou praktickou inteligencí, úroda jahod se nám zdesetinásobí, všímá si první z liberálů John Locke. Bůh nám daroval svět plný tajemství a lidé jsou povoláni k tomu, aby je luštili a podíleli se na jeho díle. V kapitalismu dochází k zásadnímu přehodnocení Božího působení v tomto světě (*teodicea*), vývoj není cyklický nebo snad nějak diktovaný. Je progresivní, otevřený a závislý na lidské svobodě a pili. Na scénu přichází obraz *selfmademana* Benjamina Franklina („Čas jsou peníze.“ – Franklinův nejznámější citát).¹⁴⁶ Jednotlivce, který plní boží záměr tím, že realizuje sám sebe a uzpůsobuje svět kolem sebe pomocí své praktické inteligence. Všechny tyto závěry učinil ve svých pracích Weber, a Novak s nimi víceméně souhlasí. To, kde Weberova analýza podle Novaka zaostává, je Weberova nevšímavost ke štěpení politiky a ekonomiky. Svoboda politického a ekonomického systému se totiž dle Novaka ovlivňují v přímé úměře. Logika kapitalismus vede ke svobodě a demokracii, občané, kteří dosáhnout svobody v ekonomické sféře a zbohatnou, se totiž brzy začnou dožadovat svobod politických, bez těch by jim jejich bohatství bylo bezmála zbytečné. Snad jen dodejme, že zmíněná svoboda nemusí být chápána plošně, pro všechny, ale pouze jako svoboda pro zbohatnuvší třídu. Tady je Novakův závěr o cestě mezi kapitalismem a demokracií sporný. Není důvod se nedomnívat, proč by cesta z kapitalistické společnosti neměla vést stejně tak k plutokracii či oligarchii.

Weberova chyba byla dle Novaka v tom, že Weber definoval racionalitu příliš úzce, jako sledování osobního cíle a kalkulaci (racionalitu inženýrskou, která vše plánuje a vylučuje nahodilost). Nevšiml si ale, že lidské praktické uvažování má v sobě revoluční dynamiku, která nevede k budování železné klece racionalismu ztělesněnou byrokracií. Naopak samotný vývoj kapitalismu má dokazovat, že praktický svět byrokracii a zákony neustále předhání a překvapuje. Revoluční politická opatření v právní a byrokratické sféře jsou reakcemi na dění v oblasti ekonomické (zákaz dětské práce, sociální zabezpečení), ne kalkulem racionalismu učiněným dopředu. To je umožněno díky odluce státu a ekonomiky, která s příchodem

¹⁴⁵ Viz Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 37.

¹⁴⁶ Franklinově filozofii a životě je v českém prostředí věnováno prozatím velmi málo prostoru. Malou změnu v tom udělalo vydání knihy polské socioložky Marie Ossowské *Měšťanská morálka*, ve které se Franklinem a jeho myšlením Ossowská zabývala – označila je za klasický model měšťanské morálky. Ossowská knihu vydala v roce 1956. Stejně jako u Novaka, se i u Ossowské jména Franklina a Webera zmiňují společně. Je to moralizující sociologická práce, která Ossowské zaručila světový věhlas. Právě díky Franklinovi přišel Weber s myšlenkou, že se v kapitalismu z vydělávání peněz stalo životní poslání. K tomu blíže Ossowská, Maria: *Měšťanská morálka*. Praha: Academia 2012, s. 88–92.

kapitalismu též nastala. Touto odluhou se do společnosti podle Michaela Novaka vlila nová forma *pluralismu*, která zde doposud nebyla. Společnost demokratického kapitalismu je díky tomuto pluralismu vnitřně výbušná a revoluční. Nemá vlastní jádro. Její obsah je utvářen střetem rozličných zájmů individualit, které ji tvoří.

Po své emigraci v roce 1978 Alexander Solženicyn na harvardské univerzitě pronesl projev, ve kterém hodnotil své dojmy ze západní společnosti. Jeho kritika byla nemilosrdná nejen k systému komunismu, z kterého byl vypovězen, ale i k na západě panujícímu kapitalismu. V srdci demokratického kapitalismu není nic než morální bída. Amoralní, bezhodnotový systém, se sklony k bulvárnosti a vulgárnosti. Byla to tvrdá rána pro každého, kdo si myslel, že Solženicyn bude kapitalismus bránit a vychvalovat před komunismem a socialismem. Solženicyn byl ale zkrátka příliš morálně vyhraněnou osobností na to, aby mohl kapitalismus hájit. Jeho postřehy byly pravdivé. Demokracie a kapitalismus žádný jednotící řád nebudují, žádná univerzální morálka, žádný univerzální politický názor, žádný cíl. To, co je jasné, je pouze mechanika praktického soužití různých jednotlivců, demokracie a kapitalismus mají být systémy praktického života, ne velkých morálních ideálů. Mají umožňovat soužití rozdílných lidí (pokud jejich rozdílnost není životně nepřekonatelná), legitimita demokracie je dána tím, že umožňuje každému stejné možnosti prosazení, a legitimita kapitalismu je dána tím, že společnost materiálně prosperuje. Novak k tomu píše:

„Skutečně pluralistická společnost žádnou ‚posvátnou klenbu‘ nebuduje. Zcela záměrně. Svatyně v jejím duchovním středu je prázdná. Je ponechávána prázdná s vědomím, že žádná slova, představy ani symboly nejsou hodny představovat to, co v ní všichni hledají. Její prázdnota tudíž ztělesňuje transcendenci, k níž lze podle svobodného rozhodnutí směřovat prakticky z nekonečně mnoha směrů. (Tomáš Akvinský jednou napsal, že lidé jsou stvořeni k Božímu obrazu, ale jelikož je Bůh nekonečný, jeho podoba může být vyjádřena jedině prostřednictvím nekonečného množství lidí. Žádná jeho konkrétní podoba není adekvátní.) Věřící i nevěřící, nezištní i sobci, bojácní i drzí, naivní i vyžilí, všichni jsou součástí řádu, jehož střed není společností direktivně stanoven.“¹⁴⁷

Novak sice používá spojení slov pluralitní společnost, ale fakticky se jedná o představu společnosti liberální. Obsahy slov jako *Bůh* mají nabývat pro různé členy společnosti různých podob, podle toho, jak oni sami prožívají svoji realitu. To nutně vede k mnohosti morálních

¹⁴⁷ Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 51.

vizí a postojů. Uznání plurality názorů a různých představ morálky v demokratickém kapitalismu se podle Novaka musí stát faktickou skutečností, přes kterou nejede vlak. Nemá to ale být ústupek směrem k morálnímu relativismu. To, že je společnost pluralitní, neznámá, že je v ní vše dovoleno. Mechanismus praktického soužití je daný, jednotlivci se musí vzájemně respektovat; svoji svobodu, právo na sebeurčení. Politicky se má systém sebeurčovat prostřednictvím nátlakových zájmových skupin. Když někdo o někom říká, že je chamtivý, sobecký a přisuzuje mu negativní morální vlastnosti či zlé úmysly, vlastně tím na sebe prozrazuje, že on sám si o sobě myslí, že má patent na to, jak dobro rozpoznat od zla, což je v politickém střetu zkrátka nesmyslné. Zastánci Novakova názoru pluralitní společnosti demokratického kapitalismu nemají důvěřovat nikomu, kdo se prohlašuje za nositele nadřazených forem morálky, racionality či idealismu. Mají naopak názor, že ke konkrétním podobám reality se musí lidé dopracovat prostřednictvím všedních konfliktů vzájemného soužití. V politické sféře pak konfliktem rozdílných skupin reprezentujících rozdílné zájmy. Výsledkem je konsenzus, který ob stojí celospolečensky a garantuje svoji kvalitu, protože vzešel z tvrdého konfliktu. Pokus například o christianizaci systému je zcela nesmyslný, žádný zastávce substantivní morálky, které by chtěl systém podřídít, to nemůže myslet se svobodnou pluralitní společností vážně. Svoboda a pluralita názorů jednotlivců je předřazena snahám o uniformizaci. Celý systém musí být postaven tak, aby přímo frustroval jakékoliv sklony jednotlivců nebo skupin k totalitě. Cesta do budoucnosti se skládá z pomalých kroků a tvrdých konsenzů. Novak je přesvědčen, že tyto základní myšlenky pluralitní společnosti jsou v souladu s křesťanským a židovským chápáním života.

Podle Novaka se pokrok v rámci společnosti demokratického kapitalismu uskutečňuje přes lidskou podnikavost, tvořivost a praktickou inteligenci, tedy čímsi jako nahodilostí a spontánním odhalováním okolního světa. To vše má být umožněno vírou lidí v emergentní pravděpodobnost, jednoduše v to, že během dlouhé časové doby se každá pravděpodobná věc – možnost uskuteční. Jde jen o otázku času. Z milionu podnikatelských pokusů jeden prorazí, to je zcela jisté. Představa zbohatnutí vede lidi k podnikavosti a na svém okolí vidí, že tato cesta je možná. Podnikavostí se utváří dobra vyšších řádů, mechanismy, na kterých systém funguje. Když člověk sní namazaný chleba s džemem, jde o jednoduché instrumentální dobro, zasyčení svého hladu. To, že se k němu chléb s džemem dostal, že si jej mohl koupit v obchodě, že jej někdo vyrobil v dostatečném množství, je již dobro vyšší, vyššího řádu. Tato dobra vytváří opakovatelnosti a umožňují funkci systému, jako první si tohoto jevu všiml Adam Smith ve svém knize *O bohatství národů*. Systém, který nejlépe odpovídá tomuto

duchu a umožňuje funkci těchto dobrých mechanismů, má být demokratický kapitalismus. Nejlépe totiž koresponduje s lidskou přirozeností. Smithova kniha je pro Novaka studiem lidské společnosti pomyslně zdola nahoru a souběžně důkazem, že víra v individuální lidskou tvořivost a racionalitu nepovede k anarchii, ale k novému společenskému řádu reprodukcujícímu dobro. Paradoxně pro dosažení tohoto dobra je mnohdy nutné snížit morální nároky kladené na jednotlivé lidské pohnutky. Svět emergentní pravděpodobnosti je svět lidí a jejich podnikavosti. Proto jeho výsledky nemusí vést vždy k růstu, ale i k úpadku, lidé jsou bytostí hříšné a slabé a jejich snažení nemusí vždy skončit dobrem. Kapitalismus sice přišel s tezí trvalého dosahování zisků za pomoci rozumu, jak podotkl Weber, ale prakticky výsledky lidského snažení nemusí být vždy morálně ospravedlnitelné. Právě proto se dle Novaka nemůže demokratický kapitalismus obejít bez náboženských a některých dalších elementárních hodnot. Hřích je v lidské povaze hluboce zakořeněn a svobodná společnost své znamení hříchu nijak neskrývá. Neonová světla lákají kolemjdoucí do erotických salonků. Svoboda s sebou nese hříšné jednání stejně jako dobré. Demokratický kapitalismus ani v nejmenším neslibuje vymýcení hříchu, tak jak jej chápe křesťanství. Jeho morální konstatování končí frází systém *qua* systém – systém je takový, jaký je. Přesvědčením ale zde zůstává, že v důsledku svobodný systém rozdělí bohatství spravedlivěji než kterákoliv jiná společnost.

Michael Novak dále dělí vztah morálky a společnosti do dvou skupin. Východiskem je mu to, že každý člověk, který se snaží lidi nějak morálně vzdělávat nebo usměřňovat, je jistým revolucionářem, snaží se změnit své bližní. Takový revolucionář může zvolit dvojí přístup ke svému jednání, realistický, nebo utopistický. Pro utopisty je zdrojem morálky systém a jeho struktura, odvolávají se k budování vyšší morálky prostřednictvím systému a slibují vytvořit člověka vyššího morálního profilu, příkladem je komunismus, v extrémní poloze stalinismus, který učil, že každý čin učiněný v zájmu socialismu je objektivně morálním. Naopak realističtí moralisté vidí zdroj morálky v individuální vůli a jednotlivém lidském jednání. Realisté nevěří v lepší systém, který učiní lidi morálnějšími. Podle Novaka je potřebné vytvořit systém, který v daném historickém okamžiku dá lidem k dispozici maximální možnost svobody. To v něm sice povede i k jednání hříšnému, ale celkově bude moct být považován za morální, pokud se v něm splní dvě podmínky. Za první, bude obsahovat instituce, které umožní pluralitu, rozkvět ctností a svobody. Hřích v něm bude kompenzován institucionálním dobrem. Za druhé, musí přes morální a náboženskou nauku lidem ctnost a svobodu vštěpovat. Tedy ve své rétorické rovině musí být moralistický. Musí apelovat na lidi,

aby bojovali se svou hříšnou přirozeností. Oba systémy mají své historické paralely a napojení na teologickou tradici. Realistický vyrůstá z pokory, kterou přináší poznání nevyhnutelných rozdílů mezi lidmi. Utopistický je založený na chiliastické víře, jako její pramen Novak zmiňuje Jýchama z Fiore (1135–1202) a Münsterské povstání (1533–1535), i když by se jistě dalo dopracovat k hlubšímu a staršímu poznání chiliasmu v křesťanství. Oba směry vycházejí z poznání hříchu a oba se snaží s hříchem nějak bojovat. Utopický vášnivou snahou hřích vykořenit za každou cenu, i například pomocí hříšného jednání (zlo proto zlu ve jménu dobra), realisté chtějí špatnost rozpoznat a usměrňovat prací a morálním apelováním. Napojení socialismu vede přes Karla Marxe k utopické teologii. Demokratický kapitalismus je napojen na teologii realistickou, jeho snaha něco změnit vychází z praxe, nikoliv z utopické teorie. Hřích se nepodařilo vymýtit ani ze samotné katolické církve, o vymýcení hříchu ve světské společnosti potom nemůže být ani řeč. Než se snažit usměrňovat společnost silou nebo zákony je proto lépe vytvořit dynamicky konkurenční systém, který povede k pluralitě a neumožní získat dominanci žádné ze zájmových skupin. Demokracie je takovému systému nejbližší. Adam Smith nebo Montesquieu byli pro Novaka právě myslitelé tohoto pluralistického směru. Z rozdílných teologických dichotomií se vyvozuje i rozdílné chápání Boha. Pojetí Boha, na němž je založeno socialistické myšlení, je *Nous*, v překladu vševědoucí, vůdčí intelekt, který vše rozeznává a řídí. Demokratický kapitalismus je založen na pojetí Boha jako *Phronimos*: praktická, prozíravá inteligence, která je nesena jedinci a je užívána v jednotlivých svobodných interakcích.

Dalším příznačným znakem Novakova demokratického kapitalismu je jeho anti-racionálnost. Ta ztělesňuje konzervativní směr osvícenství. Udává, že společenský řád nemůže být předem naplánován ani nadiktován. Ve svobodné společnosti prostě působí tolik různých činitelů a dochází k propletení tak velkého množství jednajících lidí, že celkový výsledek v sobě vždy nese prvek nahodilosti. Cíle nemusí být dosaženo, i když to bylo záměrem jednání. Socialismus je naproti tomu doktrínou silně racionální, věřící, že cílů (rozumem dovozených) může být dosaženo prostřednictvím řízení společenské reality. Souhrnně tento jev Novak označuje jako doktrínu neúmyslných následků. Ekonomové by se měli velmi soustředit na systémové následky neúmyslného lidského jednání. Vidíme tedy, že morální struktury umožňující existenci demokratického kapitalismu jsou vlastně výsledkem střetů různých zájmových skupin nebo nezamýšlené produkty lidského jednání. Hřích Novak chápe jako

nevykořenitelný. V tomto směru jeho uvažování plně odpovídá F. A. Hayekovi, jehož jméno v Novakových knihách můžeme také nalézt.¹⁴⁸

Novak také nachází zajímavou proměnu pojetí času v kapitalistické společnosti s odkazem k náboženství. Vzorem je mu opět rytíř raného kapitalismu Benjamin Franklin a jeho život. Díky změně ve vnímání času – čas jsou peníze, v raném kapitalismu, se čas změnil v produktivní hodnotu. Z času se stalo něco, s čím je jedinec povinen efektivně hospodařit, smysl má investovat čas do takových aktivit, které mu přinesou v budoucnu realizaci jeho potenciálu a zisk. Tomu je podřízen hodnotový systém života, pilířem je zde práce. Život nabral novou dynamiku, Benjamin Franklin to ve své biografii prakticky dokumentuje svým totálně systematickým přístupem k životu a individuální odpovědností. Příznačné je zde jeho pečlivé nakládání s časem, chtělo by se říci, že čas spíše investuje, nežli tráví:

Tabulka 1: Rozpis denní činnosti Benjamina Franklina¹⁴⁹

Ranní a večerní otázka	Denní hodina	Předepsaná práce
Ranní otázka sobě samému: Co dobrého dnes vykonám?	5–7 hodina ranní	Vstávat, umýt se, oslovit všemohoucí Dobro, stanovit úkoly a předsevzetí, snídaně, studium.
	8–11 hodina odpolední	Práce.
	12–1 hodina polední	Četba, oběd, kontrola účtů.
	2–5 hodina odpolední	Práce.
	6–9 hodina večerní	Uložit věci na místo, večere, hudba, rozptýlení, konverzace s přáteli.
Večerní otázka sobě samému: Co dobrého jsem dnes vykonal?	10–4 hodina noční	Spánek.

Michael Novak tuto změnu reflektuje v náboženském přístupu v západní civilizaci. Nové vnímání času na lidech vyžaduje tělesné i citové odříkání podobné klášternímu stylu života, je v tom skryta osobitá spiritualita materialistického étosu. Tato nová disciplína zatlačila do

¹⁴⁸ Novak Hayekovy myšlenky rozpracovává především ve své knize *Filosofie svobody*, tedy o osm let mladší práci než *Duch demokratického kapitalismu*. Nicméně i v jeho nejslavnější knize jsou hlavní závěry Hayekova myšlení přítomny. Patrně Novak některé z Hayekových prací četl, ale ke svým závěrům mohl dojít i z jiných zdrojů, než je Hayek. My jsme se Novakovými podněty k Hayekovi zabývali detailněji, viz Hrdlička, Vladan: *F. A. Hayek a náboženství. Liberalismus, věda a víra*, in *Studia Philosophica* 60/2013/1, Brno: Masarykova univerzita 2013. Nyní můžeme k práci dodat, že signifikantní paralela mezi Hayekem a Novakem je v anti-racionalismu a jejich pohledu k praktickou inteligenci, to ústí v sympatii obou mužů k whigům.

¹⁴⁹ Zdroj autor. Volně převzato z Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 97. Tabulka vychází z vlastního životopisu Benjamina Franklina.

pozadí poetické, kontemplativní a meditativní stránky života. Náboženský život v západní civilizaci se zaktivizoval, projevem toho je podmiňující ekonomická aktivita. Srovnáním jiných kultur s tou západní pak působí dojmem, jako by zbylé kultury spaly, nikam nespěchaly. Když se použije otřepaná fráze o probuzení třetího světa, myslí se tím fakticky toto nakládání s časem. Demokratický kapitalismus takto vrhá na jedince individuální odpovědnost za strávený čas svého života. Pravomoc státu a institucí na lidský život klesá. Klíčem ke zbohatnutí je obchod a práce. Je také nesporné, že obchod generuje svoji vlastní morálku, která je nezbytná pro jeho fungování. To je velká karta všech liberálů, kteří bojují za volný světový obchod. Etika obchodu si nic nezastírá a bere člověka takového, jaký je, protože je podrobena každodenní praxi, její vliv na formování jedince je niterný. Praliberál Montesquieu to vyjádřil slovy o obchodu jako léku na předsudky a hrubé lidské mravy: „*Obchod je nejlepším lékem na zhoubné předsudky, uhlazuje a zjemňuje barbarskou morálku.*“¹⁵⁰ Obdobné závěry stejného ražení se dají stejně tak najít i v de Tocquevillově Demokracii v Americe. Proti tomuto blahodárnému šíření kapitalistické morálky stojí argumenty, o které jsme se otřeli již na začátku textu. Novak o nich dobře ví. Adam Smith kupříkladu předvídal, že šířením nové etiky a mravů se lidský duch ochudí natolik, že vymizí heroismus. Chamtivost a dravost bude obchodníky tlačit ke snahám o monopolizaci a likvidaci konkurence. A Schumpeterovo varování o korupci přepychu. Stejně jako nová třída obchodníků zničila řád feudalismu a třídu šlechty, nastolila kapitalismu, třída intelektuálů se přes rozpory kapitalismu pokusí zničit třídu obchodníků. Podle Novaka podnikatelské ctnosti na svoji ochranu samy nestačí. Podnikatelský svět obchodu musí být usměřňován, ale také bráněn světem kulturním a morálním, který je na světě obchodu nezávislý, v kritickém okamžiku může do podnikatelského světa zasáhnout i samotný stát. Když na tuto rétoriku přistoupíme, docházíme k tomu, že Novak si uvědomuje, že hlavní nepřítel demokratického kapitalismu vzejde patrně z kulturní sféry, levicovní intelektuálové, kteří se pokusí systém změnit, nejpravděpodobněji do podoby demokratického socialismu (abychom užili Novakův termínový antipod). Přistupuje na Schumpeterovu úvahu a reaguje na ni vytvořením náboženské teologie kapitalismu pro jeho obranu, zničení kapitalismu ze sebe sama tedy bere jako méně reálné.¹⁵¹ Je zajímavé to porovnat s uvažováním s jedním z neoptimističtější

¹⁵⁰ Citováno podle textu Michaela Novaka, citát je z Montesquieovy knihy *De l'esprit des lois* – Duch práva (1748). Viz. Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 112.

¹⁵¹ Upozorníme čtenáře, že Novak mimo řádky přistoupil na sociologické dělení společnosti podle Daniela Bella, v jeho knihách je to zřejmé na častých odkazech k Bellovi a citátech z Bellovy knihy *Kulturní rozpory kapitalismu* na začátku kapitol jako prology k tématu. Daniel Bell ve své knize z roku 1973 rozpracoval koncept post-industriální společnosti, která se vyznačuje posunem těžiště důležitosti od výroby ke službám. Bell v knize striktně rozeznává tři společenské oblasti: technicko-ekonomická oblast, kulturní a politická. Technicko-

laděných liberálů na to samé téma, autora konce dějin jako vyústění vývoje civilizace do liberální demokratické společnosti – Fukuyamou.

„Moderní, postindustriální kapitalistické hospodářství bude vytvářet ustavičnou poptávku po sociálním kapitálu. Dlouhodobě by také mělo být schopno zajistit dost sociálního kapitálu na to, aby poptávku po něm uspokojilo. Tím si můžeme být poměrně jisti, protože víme, že soukromé subjekty sledováním svých vlastních sobeckých cílů budou vytvářet sociální kapitál a podporovat ctnosti, které se s ním pojí – jako je poctivost, spolehlivost a reciprocita. Bůh, náboženství a letitá tradice tomu napomáhají, i když pro tento účel nejsou naprosto nutné. Montesquieu a Adam Smith měli pravdu, když tvrdili, že obchod zlepšuje morálku; Burke, Daniel Bell a John Gray pravdu neměli, když tvrdili, že kapitalismus podemílá své vlastní morální základy, nebo v širším smyslu že osvícenství zničí samo sebe.“¹⁵²

Fukuyama očividně o sebevyčerpání kapitalismu strach nemá, dokonce na rozdíl od Novaka náboženství a tradice odpískává, kapitalismus si svoji morálku v dostatečné míře totiž podle něj vygeneruje sám, princip jejího utváření jsme již popsali výše. Rozdíl v myšlení obou vyjadřuje víceméně posun od optimisticky laděného liberála Fukuyamy k více pesimisticky konzervativně laděnému Novakovi, obhajujícímu ovšem souběžně liberální hodnoty.

Morální struktury, které Novak považuje za nutné pro fungování kapitalismu, tak jsou nejen běžné jevy: soukromé vlastnictví, fungující právní systém, liberální ideologický mainstream, ale například i rodina, a to ve starém smyslu jako celoživotní soužití dvou jedinců zaměřené na výchovu svých potomků a předání naspořené majetku do další generace. Novakovo uvažování v pojmu rodiny graduje. Morálně kulturní instituce jako církve nebo sousedská společenství (občanská společnost) jistě tvoří důležitou složku trojstupňového systému demokratického kapitalismu, ale rodina je z nich podle Novaka zcela nenahraditelná. Srdcem demokratického kapitalismu je rodina. Dopad její existence na systém je pro Novaka klíčový i v takové věci, jako je racionální uvažování. Tam, kde se běžný liberál spokojí se zásadou racionálního myšlení, jako sledování osobního cíle, Novak tvrdí, že existence rodiny je jedinou motivací k dlouhodobému racionálnímu uvažování jedince (!). Z dlouhodobého

ekonomická má zde dominantní místo. Každá z oblastí se přitom řídí jiným rytmem, politika rovností, kultura seberealizací a ekonomika efektivností. To vytváří celospolečenské rozpory. Největší napětí je mezi kulturou a ekonomikou (kapitalismem). Srov. Bell, Daniel: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON 1999, s. 57. Michael Novak na toto trojdílné dělení společnosti a napětí mezi jejími složkami přistupuje, jeho postup je víceméně analogický k Bellovu.

¹⁵² Fukuyama, Francis: *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha: Academia 2006, s. 267.

hlediska je totiž individuální ekonomický aktér bezvýznamný, plodů jeho práce se dožívají až jeho děti. Jednotlivec je ve své rodině transcendován. Rodina je jediná zdravá forma socialismu, která koriguje přehnaný lidský individualismus. Základní ekonomická motivace souvisí s rodinou, a to podle Novaka v mnohem větší míře, než se ekonomie domnívá. Skrze konzervativní pohled tak vztyčuje prst nad liberální ekonomii s jejím podceňováním rodiny. Rodina je nositelem kultury a mimovědomě předávaných návyků, které její členové přijímají nekriticky. Většina podstatných návyků nutných pro život je předána mezigeneračním učením. V lidském životě také největší dluhy vznikají skrze rodiny, lidé si berou hypotéky na domy a byty, aby měli kde vychovávat své děti, a to i když jim jsou dluhy proti srsti. V tomto případě je to nutnost.

Z důvodu, že se rodina v lidském životě uplatňuje jako základní instituce sebetranscendence, je cílem prvního útoku většiny utopistů. Dle Novaka zde má být přímá úměra v tomto smyslu: v čím větší míře si stát rodinu podrobuje, tím horší jsou vyhlídky na samosprávnou vládu a svobodu. Jde to vypořádat na mechanismu fungování sekt, například Jim Jones (1931–1978), zakladatel sekty *Chrám lidu*¹⁵³, jejíž členové 18. listopadu 1978 spáchali hromadnou sebevraždu včetně Jonese, se zaměřil na rozklad manželských svazků členů sekty. Převodil tak závislost členů ke svojí osobě a oslabil jejich kritické uvažování. Stejný postup použil i David Koresh se svojí sektou *Davidiáni*.¹⁵⁴ Po druhé světové válce se mnoho lidí snažilo vychovávat své děti v duchu svobodného přístupu, protože existovaly psychologické teorie, které tvrdily, že autoritářské vystupování ze strany rodičů vede k pozdějším sklonům k politickému fašismu. To po zkušenosti s Hitlerem a Třetí říší nebylo dobré znamení. Jedním z důsledků tohoto přístupu rodičů se stala trvalá snaha své děti nehodnotit, nesoudit. Přitom podle Novaka základním rysem fungování rodiny je princip vynášení soudů a budování etických kodexů. Zákon rodiny ovšem přímo přikazuje soudit a hodnotit děti, dávat jim najevo nespokojenost. Dochází tím ke zlepšování praktických výsledků a sebezdokonalování dětí. Hlavní postuláty etiky jsou předávány v rámci rodinné hodnotové škály, kterou si děti nekriticky podrobují. Souběžně s tím se ale i učí kriticky myslet a hodnotit okolní svět podle rodinného vzoru. Toto vše je jistě praktickou pravdou, ale Novak z ní vynáší i induktivní obecný soud. Rozmařilost v osobním životě se projeví i veřejně. Když žijí nad poměry jednotlivci, bude nad poměry žít i stát. Politik by kupříkladu měl být hodnocen veřejně za svůj

¹⁵³ Sekta byla založena v roce 1955, v době svého největšího rozmachu měla přes dvacet tisíc členů.

¹⁵⁴ Davidiáni byly odnoží Adventistů sedmého dne, ovšem plně vedeni Davidem Koreshem, ten sektu postavil na své osobě a prostřednictvím ní obchodoval se zbraněmi. 19. dubna 1993 po několikátýdenním obléhání jejich sídla na samostatném statku FBI provedla úder, při kterém zemřelo 76 členů sekty a 6 agentů ATF (Úřad pro alkohol, tabák, zbraně a výbušniny). Událost je známá jako takzvaný *Waco Masakr*.

soukromý život, protože ten je odrazem jeho vlády ve smyslu, jak doma, tak i navenek. Ideálem je proto pro Novaka buržoazní¹⁵⁵ rodina jako základ státu, jde o tu rodinu, která si na základě výše řečeného váží více kritického úsudku než citového života svých dětí.

Můžeme zakončit tuto pasáž shrnutím několika důležitých bodů. Demokratický kapitalismus jako společenský rámec stojí na třech oddělených pilířích: morálně kulturním, politickém pilíři a ekonomickém systému. Ekonomickým systémem se pro tento případ myslí kapitalismus, politickým demokracie. Vůdčím z pilířů je politika, která proniká do ekonomické i morálně kulturní oblasti, interakce je i opačná, ale ne již tak silná. V demokratickém kapitalismu se politika a ekonomie vzájemně ovlivňují, ale koexistují bez vážnějších rozporů. Správnost toho, že se politika podvolí podnikatelským principům chování, není Novakem nijak rozporována, pokud se při tom nenaruší mechanika demokracie a svobody. Kardinálním problémem je koexistence ekonomické složky a kulturně morální části. Demokratický kapitalismus nezanikne vyčerpáním, ale útokem intelektuálů, kteří ovládnou politickou složku systému a změní ho do podoby socialismu. Až jsem jde o model společnosti převzatý od Daniela Bella a pochod intelektuálů proti kapitalismu předvídaný Josephem Schumpeterem. Novak přijímá i Schumpeterovu sociologii intelektuála:

„Intelektuálové nejsou společenskou třídou v tom smyslu, v němž tvoří společenskou třídu rolníci nebo průmysloví dělníci; pocházejí ze všech koutů společenského světa a velká část jejich aktivit spočívá ve vzájemném boji a ve vytváření čelných oddílů při obhajobě třídních zájmů, jež nejsou jejich. Přesto si rozvíjejí skupinové postoje a skupinové zájmy dostatečně silné na to, aby se velká část z nich chovala způsobem, který se obvykle spojuje s pojmem sociální třída.“¹⁵⁶

Pochod intelektuálů proti kapitalismu se uskuteční jako útok na jeho morální prázdnotu přes jeho sociální kritiku a přednese se utopický ideál lepší, morálnější společnosti, která má být prosazena přes politický systém, upravením všech jeho tří složek. Novak tady zdůrazňuje, že se hrubě mýlí ti, kteří kapitalismus považují za amorální. Podle něj podnikání a obchod vyžaduje nepostradatelné ctnosti, které kultivují člověka i samosprávné řízení celku. Kapitalismus sám zakládá zdravou morálku, bez níž se neobejde. Volání po změně je tak fakticky liché a končí totalitními systémy.

¹⁵⁵ Novak užívá slovo buržoazní před slovem rodina v textu běžně.

¹⁵⁶ Schumpeter, A. Joseph: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK 2004, s. 165.

„Je mnohem pravděpodobnější, že demokratický kapitalismus zahyne v důsledku ztráty nepostradatelných idejí a morálních principů než v důsledku slabin politických a ekonomických: morálně kulturní systém představuje jeho nejslabší článek.“¹⁵⁷

Ve společnosti a v srdcích jedinců zuří dle Michaela Novaka bitva mezi ideály demokratického kapitalismu a demokratického socialismu. Jedinou správnou cestou je ideál demokratického kapitalismu, protože socialismus považuje za ekonomicky vyvrácený a společensky zhoubný. Je proto třeba přijít s teologií ekonomiky, která by se za demokratický kapitalismus postavila.

3.1.3. Všeobecná teologie ekonomiky

Pro Novaka je oblast teologie ekonomiky vymezena vztahem realit s hospodářským dopadem – bídy, nezaměstnanosti, dělby práce, přerozdělování a jejich vlivem na náboženství. Co znamenají pro náboženství a co náboženství znamená pro ně? Taková definice zcela jistě konvenuje filozofickému pohledu na tuto věc. Novak je však křesťan, katolík, a proto by jeho závěry měly sloužit pro pochopení politickoekonomického systému teologům a dát jim náhled do této oblasti. Je to pohled z náboženského pole, do pole ekonomie. Po seznámení čtenáře s Novakovým obecnějším pohledem na propojení ekonomie, politiky a kultury, učiněným výše, tak tedy začínají přicházet konkrétní otázky. Starý dotaz, který dopadá na duši západu, jako vina za utrpení: *Kdo je vinen bídou třetího světa?* Konference latinskoamerických biskupů v Medelínu roku 1968 odpovídá na tuto otázku ve smyslu důsledku vztahu podřízenosti periferie mocnějšímu sousedovi (myšleno USA přirozeně), podřízenosti jeho vlivu, moci a kapitálu. Novak na ni kontruje historickým pohledem na vývoj severní a jižní části amerického kontinentu. Z hlediska potenciálu, přírodního bohatství a populace byly vyhlídky Latinské Ameriky kolem roku 1600 mnohem slibnější než severní části kontinentu. Přesto se obě části kontinentu během dalších století vydaly rozličnou cestou. Latinská Amerika nejenže nenaplnila svůj potenciál, ale za severním sousedem během dvou staletí prudce zaostala. Když přihlédneme k mnohem lepším startovním podmínkám, které oblasti jako Brazílie a Mexiko měly vůči USA, a k výsledku, ke kterému se dopravovaly za několik století, je zřejmé, že někde musela nastat hrubá chyba. Odpověď musí ležet v Bellově trojčlence spojitosti ekonomického, politického a morálně kulturního systému. Hlavní chyba nastala dle Novaka v posledním článku. Katolickému myšlení, dominantní duchovní síle na

¹⁵⁷ Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 175.

jižní části kontinentu, se nepodařilo pochopit tvořivý potenciál demokratického kapitalismu, podobně jako se jej nepodařilo pochopit katolické církvi v její hvězdné hodině při vzestupu Španělska do role první světové velmoci po objevení Ameriky. Sever se vrhl do neprobádané oblasti, akcentoval individualismus, materialismus a obchod. Naopak protireformační doktrína, kterou razilo Španělsko, vyháněla obchodníky z katolických zemí do protestantských a získané bohatství vynakládala do růstu státní moci (byrokracie, armády) a dogmaticky ražené církve. Obchod se vyznačoval hříchem a zapovězeným materialismem. Dokonce i plně katolické státy, které ovšem obchod nezavrhlly, se staly španělskými nepřáteli, příkladem je zde Benátská republika. Protireformační snahy udržely náboženský status quo v Evropě, ale z dlouhého hlediska znamenaly ekonomický ústup jihu před severem. Města jako Řím se nikdy během novověku nestala obchodními centry, i když k tomu měla nejlepší předpoklady. Byla totiž opřena o byrokracii a církev, která vše dusila. Michael Novak je proto vůči latinskoamerickým biskupům otevřeně kritický v tomto smyslu: „*My jsme obětí... říkají biskupové. Odmítají se přiznat k odpovědnosti za tři sta let trvající nepřátelství vůči obchodu, podnikání a průmyslu.*“¹⁵⁸ Skrývat se následně za argument centra a periferie, nebo investičního imperialismu je pro něj truismus. Mluvit o rozvinutých centrech kapitalismu, která vykořisťují své periferie, je liché. Tento marxistický slovník má zastírat socialistickou představu o řízení společnosti s kapitalistickou realitou. Centra kapitalismu nepochybně vznikají, ale nejde o nic řízeného, vznikají spontánně a jsou postavena na kosmopolitní způsobu života, rozdíl mezi nimi a periferiemi je v tom, že v nich probíhá intenzivnější ekonomická činnost, která do nich láká další a další přistěhovalce. Je to spontánní neřízený proces, který na příkladu USA v důsledku vede k posílení i periferních oblastí. Marxistická představa naopak pracuje s řízeností a záměrností tohoto procesu, vykořisťování člověka z periferie člověkem z centra. Teorie centra je tak Novakovi jen chytrým přeformulováním lidové představy, že bídu chudých způsobuje bohatství bohatých. A souběžně skvělým maskováním tohoto procesu v socialismu, kde je tento proces řízen právě oním záměrným způsobem. Vše se centralizuje do řídicího centra, kde o všech procesech přerozdělování (ekonomické aktivitě) rozhoduje malá skupina lidí. Teologie rozvoje Latinské Ameriky má proto vést přes odluku církve od státu a státu od ekonomického rozhodování. Místo povýšeného odmítání kapitalistické materiálnosti a povrchnosti je třeba ji přijmout jako realitu, namísto vznešených utopických vizí socialismu, které sice více konvenují s náboženskými představami, ale v realitě systém svádí na špatnou cestu. Kliše vznešenosti

¹⁵⁸ Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 261.

cílů socialismu a přizemnosti kapitalismu musí být odbouráno, podobně jako to v mládí udělal při svém intelektuálním zrání Reinhold Niebuhr – teologií realismu.¹⁵⁹ Niebuhr v podstatě prodělal vývoj jako většina západních intelektuálů. Je to cesta z rozčarování liberální společností a jejího racionalismu, která nejprve vede k Marxovi a následně k socialismu. Kritické prozkoumání této politiky a její slučitelnosti s realitou, jež nastane po zapáleném začátku pro socialistickou věc, vede přes studenou sprchu k dalšímu rozčarování, tentokrát z Marxe a demokratického socialismu. To nakonec člověka přivádí zpátky na začátek s tím, aby se více do hloubky zabýval kapitalismem a demokracií. Ty mají své mouchy, ale fungují nejlépe. Tento vývoj je jistým předobrazem vývoje neokonzervativců v 80. letech. Podle Novaka to má být cesta praktické moudrosti, teologie realismu. Mezi řádky je tu zachycen i jeho vlastní osud a intelektuální zrání. Tím dochází k odbourání klišé zvanému odpor k povrchnosti kapitalismu.

Na příkladu otázky vztahu zemí třetího světa a vyspělých zemí západu jsme se pokusili čtenáři ukázat, jak Novak chápe funkci teologicko-ekonomického vysvětlování. Za nazření pomyslné ekonomické pravdy (i společenské) je tu brána kapitalistická společnost opřená o demokracii a svobodnou kulturně-náboženskou společnost. Je proto nyní na čase podívat se do ohniska, o které Novak svoji víru v demokratický kapitalismus opírá.

3.1.4. Teologie demokratického kapitalismu

Podle Michaela Novaka existuje šest teologických doktrín, přes které je možné propojit ideály demokratického kapitalismu a Písma. Analogie mají být mízou křesťanského učení přesto, že se zdá být poněkud nepatřičné hledat podobnosti mezi vírou a politickoekonomickými systémy. On sám byl vychován v duchu hledání přítomnosti Boha ve všech věcech a projevech lidské činnosti, proto i v politické a ekonomické rovině se tak musí zrcadlit Boží přítomnost a záměr.

1. Trojice Trojice v křesťanství vyjadřuje víru v jediného Boha, který má ovšem pluralistickou povahu. Ježíš sám sebe prohlásil za Syna božího, který je sjednocen se svým Otcem a Duchem svatým, Duch svatý vyjadřuje lásku, a bude Otcem též poslán na zemi. Je to tedy Otec – Syn – a Duch svatý. Trojedinost tu znamená, že Boha nelze spatřit, ani plně pochopit, Bůh je pluralistický a přitom pouze jediný. Dle Novaka se tak Bůh dá nejlépe manifestovat prostřednictvím lidské komunity, v které vládne láska, ač nedokonalá. Opakem zde má být výklad přes aristotelovské *Nous*, též *Nús*, ve kterém se může Bůh vyjadřovat jako

¹⁵⁹ Niebuhr v mládí inklinoval k marxismu. Za Socialistickou stranu kandidoval do kongresu města New York.

samotářské do sebe uzavřené individuum.¹⁶⁰ Bůh tedy má být nalezen pouze ve společenství, Novak tady dělá slovní rozpojení významů a slovo komunita a společenství používá pro demokratický kapitalismus a slovo kolektiv pro socialismus. Smysl je v tom, že i socialismus se snaží budovat společenství, ovšem tím způsobem, že si vynucuje svá opatření a usměřňuje kolektiv direktivně, v praxi tak působí jako kolektiv lidí vedený k vytčenému cíli nežli jako komunita dobrovolně sdružených lidí. Pokud se mají jedinci v životě nějak uplatnit, potřebují k tomu komunitu, ty jim zprostředkovávají nabytí zkušeností a nezbytnou pomoc na cestě životem. Má jít o ideál pospolitosti, ve kterém se projevuje Boží přítomnost skrze lásku. Lze uvažovat o těchto komunitách jako o institucích (školy, asociace, odbory, sportovní organizace), ale to je již spíše státní nahrazující podoba. Novak tu víceméně uvažuje o dobrovolně vzniklých a dobrovolně udržovaných organizacích, které spontánně vznikají a spontánně zanikají. Liberál Fukuyamovského stříhu by mu zde vmetl do tváře, že organizace, o kterých mluví, jsou plodem lidské sebestředné touhy, až skrze ni sekundárně tvoří dobro a pomáhají ostatním jako vedlejší efekt. Někdo založí fotbalový klub, protože chce sám hrát fotbal, ti, co se k němu přidají, mají výhodu, že s ním mohou hrát a že je vede. Dobrovolně vzniklá komunita je na počátku produkt sobecké lidské touhy jednotlivce. Tak jak ale čteme Novakův text, jeho postoj je idealistický. Metafora boží lásky přenesená do blahodárného působení komunit a svatá Trojice jako obraz pluralismu ve společnosti.

2. *Inkarnace* Inkarnace vyjadřuje vtělení Boha do člověka. Bůh na sebe bere lidskou podobu a přijímá jeho úděl s tím nejhorším, co obnáší, posměchem, nenávistí a smrtí. Dle Novaka v tom má být obsažena naděje, což je poněkud hodně kroucený výklad evangelia. Bůh na sebe vzal podobu člověka – vyslal svého syna Ježíše Krista, nechal ho tvořit zázraky a nakonec přihlížel jeho ponížení a ukřižování. Neučinil nic pro jeho záchranu. To nás má učit realismu a nedůvěřovat utopickým slibům. Křesťanská naděje je tak konzervativní vůči jakékoliv formě utopismu, ale ve vztahu k cynismu je progresivní, nevyznačuje se pasivitou při přijetí lidského údělu. Ideál pro demokratický kapitalismus se má skrývat právě v naději, která se ovšem nevyznačuje utopismem. Hlasatel vznešeného ideálu má ve svém srdci často skryto zlo, a proto je stále nutné stát nohama na zemi. Tento utopický realismus se dobře doplňuje s prototypem člověka, který je v demokratickém kapitalismu brán jako ten, komu má systém

¹⁶⁰ S tímto slovem ve skutečnosti pracuje už Platon. V odborném slovníku se termín vyjadřuje též jako *Noumenon*. Výrazem je myšlena věc, která nemá vztah k čemukoliv skutečnému. Kant tím označoval čistý pojem bez předmětu, kterému věčně nic neodpovídá; pojem je sice myslitelný, ale ve své skutečné povaze nedosažitelný (věc o sobě). Blíže Blecha Ivan a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, s. 292.

sloužit, to je: drobný obchodník, samostatně pracující člověk, vlastní půdy, živnostník. Novak to dává do další analogie s Kristem, jako tesařem. Pokud Kristus kázal, vždy měl vycházet z praktické moudrosti obyčejně žijícího člověka. Demokratický kapitalismus je systém vystavěný pro hříšníky, ovšem ne tak, aby v něm byli perzekvováni, ale aby jejich hříšnost byla v co největší míře využita pro blaho všech. Proto má být slučitelný s Kristovým poselstvím.

3. *Konkurence* Přístup k fenoménu konkurence se má podle Novakova názoru přeměnit v očích věřících lidí z negativního jevu mocenské touhy, snahy se prosadit na úkor ostatních v jev, který proměňuje egoistické lidské touhy v tvůrčí sílu, která blahodárně prospívá všem ve svých vedlejších efektech, které vytváří. Je pravdou, že náboženský život mnoho temperamentních a průbojných typů nepřitahuje, spíše pasivní povahy, obyčejné lidi, kteří hledají pokoj a mír. Přesto život je věcí volby a to z něj dělá soutěž. V Bibli je na volbu kladen velký důraz, stejně jako na svobodu, kterou musí člověk pociťovat, když se rozhoduje, to proto, aby jeho volba byla autentická. Člověk svobodně volí a za své volby bude posuzován před soudem božím. Je v tom jistě skryt paradox. Ten lze vyjádřit nějak takto: dodržování náboženských tradic a poučení – asketismu, opatrnosti, šetrnosti, hospodárnosti, může vést ke zbohatnutí a materiálnímu prosazení se. Prostě za vhodných podmínek nelze zabránit tomu, aby tyto ctnosti nepřinášely materiální užitek. Jejich protiklady, lenost, marnotratnost, necudnost, jsou záležitosti velmi drahé, těžko být marnotratný, když nemám z čeho rozdávat. Závěr zde vychází ten, že není možné vsugerovávat někomu vinu za to, že je bohatý, nebo ho trestat za to, že se bohatým stal. Otázkou ale už je, jak se jako bohatý chová a jak se svými penězi zachází. Podle Novaka tak nemůže protičinit evangelium, když se někdo snaží dosáhnout všeho, čeho je schopen, a dělá tak přes soutěž se svými bližními. Dobrým znakem pro konkurenci v demokratickém kapitalismu je také to, že cílem jejího zápasu jsou především peníze. Ty mají samy o sobě neutrální povahu, mohou být použity k dobrému i zlému. Slouží k rozšiřování moci (ale též nemusí), nebo můžou také moc zužovat a rozměňovat. Ne v každém systému tomu tak ovšem je. Novak říká, že například v socialismu vidíme, že se konkurence zužuje víceméně na boj o moc samu, neutrální zprostředkovatel jako peníze zůstává přítomen, ale už nehraje tak velkou roli. Mocenské postavení uvnitř systému člověku zaručí dům a komfort lépe nežli peníze. A hra o moc je hrou s nulovým součtem, když někdo moc získává, jiný o ni přichází. „Právě z toho důvodu jsou dějiny socialismu tak bohaté na záhadná zmizení, emigrační vlny a soudní procesy.“¹⁶¹ Když je moc sdílena více lidmi, její

¹⁶¹ Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992, s. 326.

velikost a síla se rozpouští, to ovšem o penězích neplatí. Peníze lze zmnožit tak, aby z toho měli prospěch všichni lidé napříč společnostmi. Když je někdo získává, nemusí to nutně znamenat, že někdo jiný peníze ztrácí. Na druhou stranu platí, že peníze mají svoji hodnotu pouze v rámci určitého systému, ve kterém je dodržována a respektována jejich hodnota, selsky řečeno, věříte v garanci, že si za ně v budoucnu něco koupíte.¹⁶² Peníze samy o sobě jsou jen symbol, jehož podstata je zdánlivě materiální. Jestli tedy mám být národ vystaven soudu božím, ať je souzen za to, jak se svým bohatstvím nakládá, a ne za to, že je má, říká Novak. Je v tom skryta i apologetika USA vůči třetímu světu.

4. Prvotní hřích Tady se Novak vrací k opakovanému tématu, které již zaznělo. Demokratický kapitalismus je společensko-ekonomický systém, který se snaží počítat s tím, že lidé jsou hříšní, a tuto hříšnost následně použít pro blaho všech. Zlo nezpůsobuje systém a nemůže být odstraněno jeho přebudování nebo restrikcemi. Kořenem zla je člověk, uvědoměním si tohoto elementárního faktu končí veškerá utopie a představy, že se jednou někde podaří vychovat či že se někde zrodí morální a hodné lidské bytosti. Zlo a touha po moci jsou tu latentně, a systém proto musí být budován, aby je co nejvíce fragmentoval, a brání tak nastolení tyranie. Lidé jako Solženicyn můžou být v šoku, když se ocitnou na západě a vidí kvetoucí průmysl s pornografií a erotické salony. Takové jednání je možné represivně potlačit, ale souběžně s tím je omezena ekonomická svoboda. Chování samo se pouze vytlačí do šedé zóny, mimo zrak veřejnosti, jako tomu bylo v SSSR. Jestli se proti takovému jednání má vystupovat, má jít o protest ze strany kulturně morální oblasti, ne o represii ze strany státu. To nás přivádí k páté analogii.

5. Rozdělení říší Dejte císaři, co je císařovo, a co je Boží, dejte Bohu, píše Matouš ve svém evangeliu. Svobodná ekonomika nikdy nemůže být ekonomikou křesťanskou, stejně jako nemůže mít žádný jiný přívěsek. Ekonomická svoboda znamená respekt k pluralismu a otevřené možnosti podnikání v nejrůznějších směrech pro všechny. I Novak sám si uvědomuje, že křesťanství je v této oblasti natolik rigidní, že se nemůže stát světonázorem. Křesťanská ekonomika je taková ekonomika, která je již podřízena křesťanským hodnotám, a

¹⁶² Otázkou po tomto druhu víry či řečněme důvěry se extenzivně zabýval nositel Nobelovy ceny za ekonomii George Akerlof společně s Robertem Schillerem v knize *Živočišné pudy*. Víra v systém (v peníze a tak dále), jak o ní mluví i Novak, je možná v současnosti ekonomikou podceněnou oblastí. Je těžké říci, jestli ekonomie dokáže v delší době přežít bez rozsáhlé aplikace sociální psychologie ve svém poli zájmu. Srov. Akerlof, A. G., Schiller, R. J.: *Živočišné pudy. Jak lidská psychologie řídí ekonomiky*. Praha: Dokořán a Argo 2010, s. 26–35.

v tom případě už není svobodná v tom smyslu, v jakém je to vyžadováno.¹⁶³ Demokratický kapitalismus musí dělat rozdíly mezi ekonomickou, politickou a občanskou oblastí, kdyby je nedělal, zvlčel by v politiku jednoho názoru. Bez tohoto rozlišení by ani nebylo možno usměrňovat lidskou náklonnost ke zlu, protože právě tím, že jsou tyto oblasti rozděleny, je obtížné celý systém ovládnout. Jedna oblast má dohlížet na druhou, ne si ji podrobovat.

6. *Caritas* je výraz, kterým se označuje sebeobětující láska. Je to poslední z křesťanských analogií, které Novak demokratickému kapitalismu přiznává. Novak se tady profiluje jako čistý idealista, když mluví o *caritas* jako čisté lásce, která nemůže být vykládána jako sobecký zájem. Milovat někoho znamená chtít pro něj dobro, ne iluzi dobra, ale dobro jako realitu. Člověk ve vztahu k milovanému musí rozpoznat, co je pro něj dobré a co se pro něj musí udělat. Otázka proto nezní: Co chci já? Nebo: Co chce osoba, kterou miluji? Ale: Co je dobré pro osobu, kterou miluji? Je to realistický uvědomělý pohled na druhého, nejbližší podobný pohledu rodiče na dítě. Cílem politicko-ekonomického systému demokratického kapitalismu by mělo být, aby ho prozařovala *caritas*. Bez tohoto ideálu se kolektiv mění pouze ve včelí úl nebo stádo dobytka. *Caritas* má být pojítkem mezi ideálem autonomie (respektuji vše, co je pro druhého dobré, jakožto i pro mě) a současně i ideálem pospolitosti.

Tím končí Novakova teologie kapitalismu, snaha o dokazování nerozporupnosti mezi demokratickým kapitalismem a Písmem měla být jejím cílem. I nekritický čtenář se základní znalostí Bible musí vidět, že místy je jeho argumentace lámaná přes koleno. Jinými slovy řečeno, je mnohonásobně snazší kapitalismus přes Bibli odsuzovat než obhajovat. Citáty k užití proti kapitalismu a hodnotám moderní společnosti by se daly najít v Písmu na mnoha stranách. Akcentujme ale to obecné, co z Novakova přístupu vyvěrá. Novakův náboženský pohled na demokratický kapitalismus je střízlivý a historicky poučený. Mluví se sice o ideálech demokratického kapitalismu, ale tyto ideály nejsou nijak utopické či odtržené od reality. Oněch šest demokratických ideálů, které vyjmenovává, lze praktickým pohledem srovnat s praxí fungování systému a neutopicky se snažit o přiblížení k nim. Naivitu zaměněnou za idealismus v Novakově pohledu hodnotit nebudeme. Zavřeme tuto kapitolu tím, že Novak svou knihu *Duch demokratického kapitalismu* končí s přesvědčením, že

¹⁶³ Z pohledu řeči je to patrné na tom, co F. A. Hayek označoval jako lasiččí slova, výrazy, které přidáním adjektiva ztratí svůj smysl (řízený trh, lidová demokracie, či křesťanská ekonomika, brána jako ekonomika svobodná). Přidáním přívlastku se z obsahu vysaje smysl tak, jako když lasička vysaje obsah vejce. Zůstane jen skořápka. Tento postřeh uvádí ve své práci Loewenstein. K tomu viz Loewenstein, Bedřich. *Pěle-Měle. 500 glos ze zápisníku*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 67. Vpuštění psychologie do ekonomie by mohlo znamenat rychlou smrt ekonomie v té podobě, v jaké ji doposud známe.

demokratický kapitalismus může být obhájen pomocí Písma. Jednu takovou apologetiku provádí svou prací a svým přesvědčením on sám.

3.1.5. Přednost podnikání – ekonomické předpoklady demokracie

Novakova druhá ekonomicky významná práce vyšla v USA v roce 1990, svého českého překladu se dočkala v roce 1998 jako *Filozofie svobody*.¹⁶⁴ Je psaná s jiným nádechem nežli *Duch demokratického kapitalismus* – už jen z toho důvodu, že byla publikována ve hvězdné hodině USA, po pádu komunismu ve východní Evropě, což bylo mimo jiné interpretováno jako následek Reaganovy neokonzervativní politiky, směru, kterého byl Novak součástí. Obsahově je kniha rozvedením své předchůdkyně, k výrazné změně Novakových názorových pozic, tak jak jsme je představili čtenáři výše, nedochází. Upozorníme proto čtenáře na několik vývojových nuancí a rozvedeme dvě témata, která dříve nezazněla: přednost podnikání pro blaho společnosti a ekonomické předpoklady pro existenci demokracie. Novak také v knize už jasně označil názorový proud, ke kterému se jeho filozofie nejvíce blíží. Je to whigovství, téma, kterým jsme se zabývali paralelně s touto prací a čtenáře jsme již v textu upozornili na příslušný zdroj. V knize je jasně dáno, že whigovský realismus se dá brát jako obsahové synonymum ke katolickému realismu, což je pozice, ze které se Novak snaží sám myslet. Whigy¹⁶⁵ samotné je možno charakterizovat několika příklady: pro whigy je typické, že odmítají abstraktní utopie a racionalismus a dávají před nimi přednost praktické moudrosti, která se ve středověku nazývala prozíravostí. Whigovskou tradici dále charakterizuje opatrný optimismus, který vychází z reflexe lidské zkušenosti ve světle prvotního hříchu – whigové předpokládají, že každá lidská bytost je hřešící, a proto by žádnému člověku neměla být svěřena absolutní moc. Věří v lidský pokrok, ale ne přehnaným způsobem, jsou vizionáři. Předkové pro ně byli stejně moudří, jako jsou oni sami, a proto je potřeba studovat a učit se z historie, jako mít úctu k tradicím, v kterých se skrývá děděná moudrost. Pokrok je pro ně pomalý posun vpřed, který je důsledkem reakce člověka na znalost svojí historie, osobní i společenské. Nevěří, že lidská přirozenost se mění (nyní, ani příchodem dalších generací; děti dorůstají do svých rodičů), ale přisuzují jí schopnost učit se. Proto je třeba budovat instituce (nikoliv společnost), které zaručí důstojné svobodné lidské soužití a povedou svobodné lidi k toleranci na základě minulých zkušeností. Obávají se ideologie, kterou pokládají za formu racionalismu neopřehnaného o zkušenost. Volba víry je pro ně základní lidskou svobodou.

¹⁶⁴ Originální anglický název je *Hemisphere of Liberty*.

¹⁶⁵ Politický směr, který se vyprofiloval jako opozice vůči stuartovské dynastii v Anglii v 17. století. Whigové sami sebe nepovažovali za konzervativce a prezentovali se jako dědicové tradice odporu aristokracie vůči silnému panovníkovi. Whigové byli přes dvě století jednou z dominantních britských politických sil. V 19. století většina jejich vlivu zeslábla, když přešli od glastonovských liberálů ke konzervativcům kvůli otázce irské autonomie.

V krátkosti můžeme označit whigy za stranu svobody, tradice a umírněného pokroku. Velmi podobným duchem se vyznačují i Novakovy knihy (katolický realismus).

Přednost podnikání v systému demokratického kapitalismu v žádném případě není nějakou vulgární předností podnikatelské aktivity před dalšími lidskými činnostmi či oblastmi zájmu. Novak postupuje ve whigovském způsobu myšlení a aplikuje whigovskou teorii morálky na oblast podnikání. Je nutné se proto podívat, co přesně je Novakem jako lidské podnikání myšleno. Brát morálku jako povinnost, odpovědnost či břímě je příliš kantovské, píše Novak. Whigové mají v oblasti morálky spíše nejbližší k antickým Řekům. Morálka je praxí se stále zvětšující se schopností činu, a patří proto spíše do oblasti krásna a radosti.

„Co tedy whigové míní morálitou? Mají na mysli užívání základních lidských schopností, a to až na hranici jejich využitelnosti (která je téměř nekonečná). Mají na mysli plný rozvoj schopností lidí. Mají na mysli krásu a radost velkých a velkodušných činů a věrnost detailům (Bůh je obsažen v detailech‘). Mají na mysli lidské vědomí s pozorností, vnímáním a pohotovostí na vysokém stupni – a lidskou vůli s vysokou schopností rozlišovat a volit.“¹⁶⁶

Whigové tedy mají morálku již nasátou v sobě, nevíme, proč Novak dělá čáru mezi Kantem a touto definicí, protože i zde se jedná o druh povinnosti. Morální dynamo je zde pozornost (!) a věrnost při rozlišování detailů, ta totiž dává vyniknout člověku v plné míře a skrze ni může člověk uplatnit maximum svých tvořivých dovedností. Použijeme příklad pro ilustraci. Nadějí ekonomického pokroku je mimo jiné to, že každý člověk jako osoba může během svého života vytvořit více, nežli spotřebuje – je totiž stvořen k obrazu božímu, může proto i tvořit. Když společnost zná klíč, jak vytvářet bohatství, ale přesto tak nečiní, je v zrcadle whigovské morálky nemravná a nemravná je i chudoba, která v ní v důsledku toho vzniká. Whigové se domnívají, že lidská svoboda může být rozšířena především prostřednictvím ekonomiky, nikoliv politiky, a to lidskou tvořivostí. A ekonomická činnost, jednat, podnikat je zde rovnítkem k mravnosti. Nezapomeňme, že Adam Smith¹⁶⁷ nebo David Hume uvažovali o ekonomii jako morální disciplíně, nikoliv jako matematicko-statistické úloze, jak je ekonomie mnohdy pojímána dnes. Proto hlavní otázkou při tom, jak jednat, podnikat (?), bylo hledání, jak jednat/podnikat morálně. Souhrnně tedy: bohatství se rozšiřuje skrze svobodu a svoboda je produktem morálního jednání, kruh se uzavírá. Zmiňme také, že ekonomická činnost je čistě společenská záležitost, lidé se musí spojovat a směřovat dohromady, to vše s cílem zvýšit své

¹⁶⁶ Novak, Michael: *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 60.

¹⁶⁷ Adam Smith považoval ekonomii za podoblast morální filozofie.

blaho. Proto se dle Novaka na ni dá nazírat jako na náboženskou metaforu jednoty v systému přirozené svobody, svobody jako zdroje lidské tvořivosti a podnikavosti.

Z výše zmíněného už tedy vidíme, jak důležité místo zde má právo jedince na svobodnou osobní ekonomickou iniciativu. Novak zmiňuje, že náboženské učení tuto skutečnost často přehlíželo, ba dokonce i potlačovalo. Přiznáním náboženského (metafyzického) nároku člověka na osobní iniciativní tvořivost se tak mělo dostat až od osoby papeže Jana Pavla II. skrze jeho encykliky *Laborem exercens* a *Sollicitudo rei socialis*. Papež v nich přiznal osobnímu ekonomickému podnikání status základního lidského práva v návaznosti na Knihu Genesis.

„Co je podnikání? Když je podnikání základní schopností osobnosti – obrazu Boha v nás – jeho naplnění musí být povinností. A jeho nenaplnění se tak jeví jako vina.“¹⁶⁸

Je tak úkolem katolického náboženského učení, souběžně s jeho velkým dluhem, zaměřit se na podněcování osobní tvořivosti, bádání a podnikání. Dle Novaka by církev mohla kritizovat společensko-ekonomický systém na základě toho, jak podporuje, či nepodporuje osobní svobodné podnikání. Podnikání a tvořivost jsou ctnosti a je třeba jim dát maximální náboženskou oporu. Tímto prizmatem se tak kupříkladu demokratická revoluce, která probíhala ve východní Evropě, musí posuzovat jako revoluce mravní, pokud mravní není, není revolucí vůbec. Znovu upozorněme čtenáře, že Novak tu nechápe slovo podnikání v pejorativním smyslu, jak je často vnímáno veřejností – obraz nenasytného individualistického podnikatele, ale chápe pod ním pozitivní stránky osobní svobodné tvořivosti a důvtipu, zahrnující nejen ekonomickou kalkulaci výnosu a nákladu, ale též morální standardy tohoto chování. A jeho morální standardy jsou jasné a odpovídají katolickému učení. Poznamenejme, že jeho kniha je psaná v roce 1990, a proto v ní není zahrnut názor na transformační proces samotný.¹⁶⁹

Zrekapitulujme nyní základní poznatky z této části Novakovy knihy, než se začneme zabývat ekonomickými předpoklady existence demokracie. Za prvé, Novak přiznává osobnímu iniciativnímu podnikání metafyzickou hodnotu, která se shoduje s křesťanským poselstvím Písma, jeho potlačování se pak dále jeví jako vina. On sám k tomuto poznatku dochází přes

¹⁶⁸ Novak, Michael: *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 65.

¹⁶⁹ Stejně jako katolické morální standardy je pro Novaka pevným základem myšlení i normativní ideál pravdy, ten je také nezbytný pro budování svobodné společnosti. Toho si ve svém textu všímá Jan Pavlík. Blíže Schwarz, Jiří (ed.): *Křesťanský filosof a ekonom Michael Novak*. Praha: Liberální institut 2002, s. 78–79.

teorii morálky whigů a považuje ho za plně slučitelný s křesťanským učením (člověk stvořen k obrazu božímu), což dokládá encyklikami vydanými Janem Pavlem II., kde je toto explicitně reflektováno. Přímou řečeno, morálně konat a podnikat je pro něj fakticky jedno a totéž, protože morální je pouze to jednání, které rozšiřuje pole lidské svobody a tím i společenské bohatství. Novak tak opravdu uvažuje jako morální filozof stříhu Adama Smithe, více nežli ekonom. Jeho pohled vychází celou dobu z individuálního konání svobodného jednotlivce, mantinely jsou zde křesťanská morálka a regulativní ideál pravdy. Podnikání má také morální náboj, ve svém zvyšování blaha celé společnosti, ne nutně materiálního, protože podnikat je rovnítkem k tomu kolektivně jednat – podnikat asociálním způsobem je dlouhodobě destruktivní. Nutnost uplatnit své tvořivé poznání ve světě praxe člověka nutí ke kultivaci sebe i druhých. V tomto smyslu se dá podnikání chápat jako umění jednat a sloužit lidem. Novak tento jev nazývá *humanismem na ekonomickém*¹⁷⁰ základě. My jsme tento jev už částečně popisovali také v kapitole, kde jsme se věnovali Benjaminu Franklinovi. Zdravé a rovné lidské vztahy jsou jedinou cestou k dlouhodobému podnikatelskému úspěchu. Nedostatek schopností, jako je komunikativnost, vstřícnost a otevřenost, nakonec plodí nepřátelství, odpor a odcizení. Člověk je tedy bytostí, jejíž lidský kapitál zahrnuje kapitál mravní a intelektuální, jinak řečeno, schopnosti lidského srdce i rukou. V ekonomické oblasti je nutná nadřazenost morálky, protože ta generuje svobodu a svoboda bohatství. Častých případů zneužívání morálky na úkor ekonomické tvořivosti si je Novak vědom, to se však nakonec vždy projeví a obrátí proti sobě samémotnému. Když se lenost maskuje za morálku nebo ničivé stránky lidské povahy za náboženské učení, zlo za dobrým štítem, v důsledku začne společnost stagnovat a její bohatství se začne rozpouštět. Naopak společnosti, které přistoupily autenticky k tomuto poznatku, se prosadí (analogicky: kapitalismus na západě vs. komunismus na východě ve 20. století). Lidé musí mít nezcizitelné právo na život, svobodu a podnikání.¹⁷¹ Je úkolem náboženské etiky, aby na tyto práva dohlížela.

Poslední téma, které chceme v rámci Novakových prací představit čtenáři, je uvažování o ekonomických předpokladech, na základě kterých se může uchytit demokracie jako politický systém. Název lehce vzbuzuje analogii k marxistickému uvažování, kde se různé společenské formy vyvíjejí a odumírají dle toho, jaká je jejich materiální základna. Novak se tématu věnuje ve své knize *Filosofie svobody* hlavně kvůli palčivému vývoji demokracií v Latinské Americe. V rámci této otázky Novak zcela realisticky připouští následující:

¹⁷⁰ K tomu viz Novak, Michael: *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 67.

¹⁷¹ Srov. *tamtéž*, s. 141.

„Chudí více než ostatní ve společnosti mají potřebu hmatatelného ekonomického pokroku. Neočekávají ráj na zemi, ale očekávají možnost stálého zlepšování. Z toho důvodu je nepravděpodobné, že by se mohla demokracie bez trvalého růstu chudých trvale udržet.“¹⁷²

Tedy demokracie potřebuje kapitalismus, aby se materiálně legitimizovala a společensky udržela. Latinská Amerika je pro Novaka tragickým případem světa, kde se ve 20. století podařilo nastolit svobodu politickou, ale většina lidí v těchto zemích postrádá svobodu ekonomickou. Demokracie je pak strhávána k socialismu nebo k totalitním režimům. Zkrátka je prakticky nepředstavitelné, že i systém s jasně daným etickým nábojem, jako je demokracie, se může udržet při životě, když materiálně stagnují nižší a střední třída společnosti. Při takových podmínkách politický systém demokracie brzy spadne z jeviště a bude nahrazen autoritativnějším přístupem. Ve 20. století bylo mnoho intelektuální snahy věnováno studiu politické svobody, lidé jako Isaiah Berlin či Raymond Aron věnovali otázkám politické svobody celý svůj život a dílo. Pramálo bylo věnováno studiu ekonomické svobody. Světlou výjimkou je příklad Hernanda de Sota, na který Novak upozorňuje. Tomu se už dostalo pozornosti, byť ne příliš dostatečné, i u nás vydáním jeho knihy *Mysterium kapitálu*, Novak zmiňuje její předchůdkyni *The Other Path*.¹⁷³ *Mysterium kapitálu* nese jasný podtitulek k tématu, kterým se kniha zabývá: *Proč kapitalismus triumfuje na západě a selhává všude jinde na světě*.

Soto provedl rozsáhlé výzkumy fungování ekonomiky v zemích třetího světa, a to nikoliv z kanceláře, ale terénním výzkumem (Egypt, Filipíny, Peru, Haiti), a došel k závěru, že všude v těchto oblastech je ekonomická svoboda individuálního podnikání silně bržděna. Převážně byrokracií a právem. Doba založení a byrokratické překážky u zakládání legální firmy v těchto zemích přesahuje reálné možnosti lidí v nich žijících. Ale tím zcela nejdůležitějším je majetko-právní chaos. Vágní vlastnické a dědické právo. Soto jde do historie a zkoumá, jak tento proces probíhal v samotných USA během kolonizační a pozdější éry. Klíčovým bylo, že během vývoje USA se postupně atomizované právní vztahy (klíčově ty majetkové) vytvořené mezi nejchudšími Američany legalizovaly v oficiálním zákonodárství. Tím vznikl systém jasně dané majetkové reprezentace, která umožnila nakládat s vlastnictvím jako s kapitálem – prodat, koupit, investovat. Byl to velice přirozený vývojový proces, protože logicky vzato

¹⁷² *Tamtéž*, s. 161.

¹⁷³ Protože Sotovu práci známe již z dřívější doby, seznámíme v textu čtenáře se základními myšlenkami knihy. Dále proto budeme odkazovat na hlavní Sotovu práci. Blíže De Soto, Hernando: *Mysterium kapitálu*. Praha: Rybka Publisher 2007.

centrální zákonodárství nikdy nebude schopno držet krok s životem a iniciativou obyčejného člověka, to je pouze socialistický sen. V USA se tak následně díky regulárnímu systému majetkových práv a vztahů podařilo vytvořit vhodné prostředí pro lidskou tvořivost, bez tendence k byrokratickému centralismu. Soto k tomu přidává, že většina zemí třetího světa má demokracii, ergo politickou svobodu, ale jejich možnosti ekonomické aktivity v běžném životě jsou mizivé. Prakticky je postup odhalený Sotem zřejmý: je nutné zmapovat autentické vlastnické vztahy mezi obyčejnými lidmi a integrovat je do oficiální legislativy, politika je tu pak jen od toho, aby na tento proces dohlédla a řešila nejnaléhavější etické problémy s ním spojené. Stejně tak musí dohlédnout na to, aby se systém příliš nezbyrokratizoval, což je pouze synonymem pro prosazování různých zájmových skupin ve společnosti na úkor celku. Novak tyto závěry kvituje. Nicméně v Sotově knize najdeme i názory, které s Novakovými závěry příliš nekonvenují, Soto si totiž podobně jako Novak pokládá otázku o vztahu kapitalismu a kulturního systému. Soto je na straně spíše lidí, jako je Fukuyama a Fareed Zakaria, než na baště Novakova idealismu. Byl to mimo jiné Zakaria, který řekl, že kultura je něco, co je formováno a transformováno politickým systémem.¹⁷⁴ Francise Fukuyamy jsme v naší práci již také citovali, abychom ukázali, že důležitost kultury a morálky (náboženství), tak jak jí vnímá Novak, se u současných myslitelů netěší přílišnému respektu. Sotův názor na vysvětlování úspěchu západu přes morálku, náboženství a kulturu je velmi tvrdý:

„Mnozí obyvatelé Západu jsou přesvědčeni, že tím, co způsobilo úspěch kapitalismu v jejich zemích, je etika práce, kterou zdědili od svých předků, nebo existenciální úzkost zplozená jejich náboženstvím – a to navzdory skutečnosti, že lidé po celém světě pracují tvrdě, když mohou, a že existenciální úzkost nebo dominantní matky nejsou pouze kalvinistickou nebo židovskou specialitou. (Nejsem úzkostlivý o nic méně než rozený kalvinista, zvláště pak o nedělních večerech, a v soutěži dominantních matek bych klidně vsadil na tu svou peruánskou proti jakékoliv matce v New Yorku.) Značná část výzkumů nezbytných k osvětlení, proč kapitalismus selhává mimo doménu Západu, je tedy poznamenána řadou neprověřených a více či méně neverifikovatelných předpokladů nazvaných ‚kultura‘, jejichž hlavním posláním je umožnit mnoha lidem žijícím v privilegovaných enklávách tohoto světa těšit se z pocitu vlastní nadřazenosti.“¹⁷⁵

¹⁷⁴ „But culture itself can be shaped and changed. Behind so many cultural attitudes, tastes, and preferences lie the political and economic forces that shaped them, even in something as intangible as wine and food.“ Blíže Zakaria, Fareed: *The Politics of Port*. Slate Magazine 1999. Článek je dostupný i on-line.

¹⁷⁵ De Soto, Hernando: *Mysterium kapitálu*. Praha: Rybka Publisher 2007, s. 192.

Michael Novak končí svou knihu *Filosofie svobody* kapitolou, která se jmenuje *Praktická stránka věci* a v které i v návaznosti na Sotovy výzkumy navrhuje doporučení pro Latinskou Ameriku a východní Evropu (před transformačním procesem), či případně pro oblasti třetího světa obecně, které konvenují s jeho vírou a názory. Jde o: uznání nezcizitelného práva na osobní ekonomickou iniciativu; umožnit lidem co nejsnadnější přístup k licencím a podnikání; legalizovat nelegální výrobu do maximální možné míry; státní průmysl a podniky zprivatizovat pokud možno do rukou lidí, kteří v nich pracují; vytvořit bankovní sektor, který bude vytvářet prostor pro půjčky na začátky podnikání; zavést administrativu na ochranu patentů a licencí pro duševní vlastnictví.

Politická svoboda záleží na svobodě ekonomické a občané budou posuzovat ekonomickou politiku vlády dle toho, jak dalece jim umožňuje uplatnit jejich talent a schopnosti při svobodném podnikání. Tak Novak končí své uvažování. Během textu jsme se snažili demonstrovat, jak idealistické jeho myšlení je vůči autorům, kteří zkoumají stejná témata. To, že je idealistické, ovšem neznamená, že by mělo stát v nějakém zásadním rozporu vůči názorům těchto autorů, lidé, jako je Fukuyama, Zakaria, nebo De Soto, se od Novaka liší především promíchaností důležitosti společenských hodnot na nám již známé škále: politika, kultura, ekonomika.¹⁷⁶ Cíl je u autorů obdobný, obhajoba kapitalismu na demokratické politické ploše. To, že Novak akcentuje předřazenost morálky a kultury před politikou a ekonomikou, nebo snad to, že morálně jednat a podnikat ztotožňuje přes názory whigů s křesťanským učením, nás nemůže nijak zaskočit. Koneckonců zabýváme se vztahem ekonomického myšlení a religiozity a zde máme křesťana, který se zabývá ekonomickými otázkami. Bylo by poněkud scestné, kdyby svou víru zasadil za materialistické uvažování a vystupoval tak nekompromisně vůči kultuře, jako to dělají zmínění autoři, které jistě za náboženské myslitele na rozdíl od Novaka považovat nelze.

¹⁷⁶ K těmto jménům by bylo možné přičíst i Richarda Pipesa, muže, který také někdy bývá zahrnut do okruhu neokonzervativců jako Novak. Pipes učinil podobný výzkum jako De Soto, ale ne prakticky, nýbrž pouze v intelektuální rovině. Výsledkem toho je jeho kniha *Vlastnictví a svoboda* z roku 1999. Podle nás jde o doběhnutí k jednomu cíli z mnoha směrů, Pipes shledává, že klíčovým pilířem západních společností a demokracie jsou nedotknutelná vlastnická práva jednotlivců, ta sice negarantují sama o sobě svobodu a občanská práva, ale jsou nejlepší obranou hrází proto svévoli a tyranii. Pipes také ve své práci uvažuje o skloubení vlastnických práv a sociálního systému, výsledkem je dle něj oslabení vlastnictví ve prospěch přerozdělování. „*Oslabování vlastnických práv nástroji, jako jsou přerozdělování bohatství kvůli sociální péči či zasahování do smluvních práv ve prospěch „občanských“, má na svobodu v nejvyspělejších demokratických zemích neblahý dopad. A to navzdory tomu, že nenásilné hromadění bohatství a dodržování demokratických postupů budí dojem, že je všechno v pořádku.*“ Viz Pipes, Richard: *Vlastnictví a svoboda*. Praha: Argo 2008, s. 280.

3.1.6. Závěr

Závěrem této části chceme čtenáři zrekapitulovat hlavní témata a principy, která se u Novaka objevují.

Při četbě Novakových textů se dají snadno vystopovat klíčové zdroje, na které navazují, sám Novak je víceméně ani nezastírá, je to především trojlístek jmen Daniel Bell, Joseph Schumpeter a Reinhold Niebuhr. Tak je tomu zejména v jeho hlavní knize *Duch demokratického kapitalismu*. Od Bella přejímá jeho chápání společnosti jako tří vzájemně protichůdných systémů. Přičemž každá z tří oblastí se řídí jiným rytmem: politika rovností, kultura seberealizací a ekonomika efektivností; proto dochází k celospolečenskému rozporu. Největší napětí je mezi kulturou a ekonomikou – kapitalismem (*Kulturní rozpory kapitalismu*). Na rozdíl od neokonzervativce Bella, který o sobě mluvil jako o společenském konzervativci, ekonomickém socialistovi a politickém liberálovi – Bellova osobitá interpretace neokonzervativismu; o Novakovi jako neokonzervativci takto zcela přesně mluvit ovšem nelze. Ve světě existuje boj mezi demokratickým kapitalismem a demokratickým socialismem, což je interpretace knihy *Duch demokratického kapitalismu* situace před rokem 1989. Novak jasně socialismus odmítá jako ekonomicky vyvrácenou teorii a přiklání se na stranu demokratického kapitalismu. Sociální rovina se do jeho myšlení vnáší přes křesťanskou morálku a Písmo. Morálně-kulturní systém je pro něj poněkud idealisticky nadřazen nad politikou a ekonomikou, ale děje se tak s plným uvědoměním toho, že svoboda a demokracie je umožněna až díky ekonomické výkonnosti kapitalismu. V tomto směru má Novak zcela jasno. Pro utopismus či revoluční společenské zlomy v jeho myšlení není místo. Společnost demokratického kapitalismu představuje společenský ideál, který nejlépe reflektuje lidskou přirozenost. V demokratickém kapitalismu se také může společnost měnit k lepšímu obrazu – evolučním způsobem přes demokratický proces. V rámci Schumpeterova myšlení Novak rozvíjí uvažování o hypotetickém konci kapitalistické společnosti a přejímá jeho sociologii intelektuálů. V tomto pohledu kapitalismu hrozí největší nebezpečí ze strany kulturní fronty a intelektuálů, kteří se podobně jako třída obchodníků, která vytlačila feudály a založila kapitalistickou společnost, nyní pokusí vytlačit právě třídu obchodníků, a tím založí novou společnost socialistického ražení, která se vyprofiluje na nedostacích kapitalismu. A protože Novak ve společnosti demokratického kapitalismu ‚věří‘ jako v ideální, doposud jediný vzniklý optimální společenský systém, považuje za potřebné, aby se i na straně intelektuálů a kultury (náboženství nevyjímaje) vytvořila dostatečná apologetika demokracie a kapitalismu, která by tendenci tento systém rozvrátit bránila. To vrcholí jeho *teologií*

demokratického kapitalismu, ve které se snaží nacházet analogie mezi demokratickým kapitalismem a Písmem. Reinholda Niebuhra zase chápe jako ilustrativní příklad myšlenkového vývoje intelektuála a předobraz neokonzervativizmu, přijímá jeho teologii realismu, ve které klade důraz na praktické pozorování života jednotlivců.

V knize *Filosofie svobody* z roku 1990 se Novakův pohled již mění především díky společenské situaci a pádu komunistického bloku. Zápas mezi socialistickou a demokratickou společností není tak akcentován, a spíše se řeší problematika šíření kapitalismu do jiných částí světa než USA. Také se prohlubuje intelektuální obhajoba demokratického kapitalismu a Novak zpřesňuje své názorové ukotvení v návaznosti na whigy a Rakouskou ekonomickou školu. V textu se také často objevuje důležitost předřazení kultury a morálky před materialistickou stránku společnosti (nábožensko-idealistický pohled), to jsme v textu konfrontovali s názory Fukuyamy, Zakarii a De Sota, předních intelektuálů současnosti, abychom čtenáři lépe umožnili pochopit Novakův osobní postoj. Jinak řečeno, Novakovým pohledem se sociální kapitál nutný pro společenskou kohezi nemůže plně generovat přes egoistický zájem a jeho tvorba je propojena s jasně daným kulturním fenoménem: křesťanským a židovským náboženstvím s jejich morálním základem. Pro čtenáře jsme citovali reakci De Sota na totožné téma, na kterého Novak ve své knize sám odkazuje také. Obecně lze tvrdit, že tak jak Novak jako náboženský myslitel o ekonomii a jejím vývoji uvažuje, v podstatě souzní s pohledem na ekonomii jako morálně filozofickou oblast, podobně jak byla ekonomie pojímána na svém začátku svými zakladateli. Podnikání je zde rovnítkem k morálnímu jednání.

3.2. Etika hospodářství Arthura Richa

Na následujících stranách se chceme věnovat Arthuru Richovi (1910–1992) a jeho snaze začít dialog mezi teologií a ekonomikou. Rich byl protestantským teologem žijícím ve Švýcarsku působícím na vysoké škole St. Gallena v Zürichu, kde získal i doktorát. Richova hlavní práce, dvoudílná *Etika hospodářství*, první díl 1984, druhý 1989/1990, se zásluhou velkého překladatelského kolektivu dočkala kompletního českého překladu v nakladatelství Oikoymenh.¹⁷⁷ V předmluvě k českému vydání nás prof. Jakub Trojan varuje, že nejde o snadné čtení, pro teologa příliš ekonomické, pro ekonoma příliš teologické, zahájení interdisciplinárního rozhovoru mezi dvěma vědními oblastmi, které jsou na sebe zvyklé štěkat více než spolu mluvit. Evangelický teolog, který se snaží přijít s hospodářskou etikou pro moderní dobu, to je výchozí. To, že Rich k tomuto úkolu přistoupil vážně, svědčí už jen to, že celý první díl se dá číst jako metodologický. Rich uvádí čtenáře do svého myšlení a ukazuje, co a jak ho k čemu vede a z čeho vychází. Proto než je možné přistoupit k jeho závěrům, je nutno prokousat se jeho metodičností

I.

3.2.1. Metodologie Richova přístupu

Autor zkoumá různé pojímání etiky a etické systémy a dělá závěr, ve kterém dochází k přesvědčení, že hospodářská etika musí být pojímána jako pododíl etiky sociální. Koneckonců veškerá etika se nakonec dá chápat jako etika sociální, protože jde vždy o vztah já či my k někomu či něčemu. To, že se hospodářská etika musí pojímat relativně samostatně (pododíl etiky sociální), je nutností komplexnosti ekonomických vztahů, které by zjednodušujícím pohledem na problém mohly utrpět, členění na dobro a zlo zcela jistě prakticky neuspěje. Etika hospodářství se tak autorovi rýsuje jako nejobtížnější a nejdůležitější oblast sociální etiky, ale přesto jde pořád jen o poddruh etiky sociální, to znamená:

„U etiky hospodářství nemáme co činit s dalším samostatným aspektem odpovědnosti.“¹⁷⁸

Vybudovat hospodářskou etiku je tedy rovno aplikaci sociálně etických principů na základní problémy hospodářství. Tudíž co Rich pojímá jako sociálně etické principy a co myslí

¹⁷⁷ Oba díly byly přeloženy různými autory, první Karlem Flossem, Václavem Freiem, Aloisem Rozehnalem a Václavem Žilinským, druhý z dílů přeložil Břetislav Horyna. V Oikoymenh vyšly oba díly souběžně v roce 1994.

¹⁷⁸ Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 63.

sociální etikou? Sociální etiku chápe jako teorii a praxi *odpovědného* soužití (existenci) člověka ve vztahu k ostatním lidem a ke svému prostředí, pokud ovšem tento vztah není bezprostřední, ale je zprostředkován skrze nějakou společenskou instituci. V případě hospodářství můžeme hovořit o institucích, jako je trh, pracovní úřad či obchodní zákonodárství (soudnictví), etc. Sociální etika tak na rozdíl od etiky kupříkladu individuální je reprezentována celospolečenskými institucemi, ve kterých se zakotvují její hlavní principy. Tím prvořadně problematickým zůstává druhé téma, jak pojmout sociálně etické principy či etické normy vůbec. Rich této otázce věnuje v knize samostatnou pasáž, ve které provádí exkurs do různých druhů pojmání etiky (přirozeně-právní, kritický racionalismus, etc.), a jeho rozjímání přináší metodologické důsledky pro další postup.

Existují nějaké lidské hodnoty, které by se daly brát jako natolik objektivní, aby se z nich mohly vyvozovat pevné etické závěry? Z hlediska objektivní vědecké racionality něco takové určit by bylo nesmyslné, protože takový způsob odůvodnění musí vždy stát na racionalizované jistotě přesvědčení nebo zkušenosti. Pokud si racionalita nebo empiricky získaná zkušenost chce činit nárok na objektivní platnost, která bere lidskou přirozenost jako nezpochybnitelný fakt, musí se uchýlit k dogmatismu. Etika ovšem podle Richa v sobě nemůže dogmatismus nést, protože by nevystupovala důvěryhodně, kdyby si svou platnost na lidech vynucovala. Proti této racionalizaci (tomuto typu zdůvodňování) bojoval Popper se svým kritickým racionalismem. Kritický racionalismus nepřipouští ani stín dogmatiky a všechna svá tvrzení staví jako hypotézy, které mohou být vyvráceny. Etické soudy nevyjímaje. To činí v důsledku jakýkoliv pokus o etiku relativním. Zkrátka takový racionální pesimismus nemůže být dobrou odpovědí na racionální dogmatismus, píše Rich. Podle něj je optimem mezi těmito dvěma přístupy normativně sociální uvažování Gerharda Weissera.¹⁷⁹ Pro Weissera má utváření norem pro základní společenskou a hospodářskou politiku charakter vyznání, při kterém se počítá se závazností. Tyto normy mají dále charakter pohyblivé jistoty, jsou otevřeny reflexi a na základě zjištěné skutečnosti mohou být změněny. Samy o sobě nemají objektivní platnost, platné jsou pouze subjektivně, pokud se jimi řídí celá skupina, pak alespoň zdánlivě směřují k univerzální platnosti. Mají se prosazovat jako jisté díky své svědecké hodnotě, ne svojí dogmatikou. Z výše uvedeného je jasné, že Rich akcentuje souhru mezi empirickou sociální vědou a normativní sociální etikou. Etické maximy musí být stále

¹⁷⁹ Richův krajan a současník. Gerhard Weisser (1898–1989), protestant, vysokoškolský pedagog, společensko-vědní zaměření.

prověřovány přes společenskou a ekonomickou praxi a skrze ni musí docházet i k jejich změně.

Metodologicky to pro hospodářskou etiku znamená: (a) východiskem pro posuzování chování jsou *kritéria*, která vychází ze subjektivních jistot, které můžeme nazvat přesvědčením. Základem pro přesvědčení není nic jiného nežli bezprostřední lidská zkušenost, přesvědčení artikuluje kritérium. Kritéria tudíž nelze vědecky posoudit ani odsoudit, nezískají se verifikací reality ani kritickým uvažováním o realitě. Vědecky nejpochybnější je vyložit karty na stůl a říci, ke kterému etickému kritériu se hlásíme, protože jsme si jím jisti. (b) Musí se neustále bojovat proto zdogmatizování těchto subjektivních jistot. Například při verbalizaci takové životní zkušenosti. Svému okolí se musí neustále prokazovat argumentačně a hermeneuticky se vyjasňovat. (c) Tato kritéria odpovídající lidské zkušenosti (*lidskosti* – Richovo slovo) jsou nejvyšším principem sociální etiky. Z těchto principů se ovšem nedají dedukovat odpovědi na konkrétní otázky, podobně jako když Spinoza vystavěl svou etiku na axiomatickém principu. Konkrétní návod pro lidské jednání se získá přes fundovanou společenskou a hospodářskou analýzu, výstup této analýzy se pak rozčlení na jednání v souladu a proti souladu s těmito kritérii. Jednání v souladu s kritérii lze brát jako etickou směrnici, co dělat. (d) Nyní popsany vznik etické směrnice Rich obecně označuje jako „*maximy*“, řekněme jinak – poučky jednání. Maximy je nutné jasně rozlišit od kritérií. Kritéria mají pro Richa preskriptivní povahu, vytyčují horizont, který je možné posunout zkušeností v budoucnu, ale v daný okamžik na podkladě aktuální zkušenosti za něj není možné zajít. Vražda je neetická a přes to dále nejede vlak. Maximy jsou normami, které jsou také preskriptivní, protože musí být v souladu s kritérii, ale jsou již také explikativní, protože jsou již konkrétně vztaženy k poznatkům sociálních věd. Maximy jsou tudíž už jen hypotézami, protože staví na falzifikovatelných poznacích sociálních věd. Maxima je již něco praktického, kritérium je odrazem vyšší jistoty – lidství. Rich zdůrazňuje, že toto rozlišování je třeba mít při četbě jeho knihy na paměti.

3.2.2. Kritéria – lidská zkušenostní jistota

Pro Richa, jako věřícího evangelíka, se obrazně lidská zkušenost, která zakládá etiku, projevuje skrze humanitu (lidství) vzešlé ze zkušenosti víry, naděje a lásky. U křesťanů je tato humanita navázána na jistotu zmrtvýchvstání a osobu Krista, který budí důvěru a naději tam, kde je jich nedostatek. Neznamená to, že by ale křesťanství mělo nějaký monopol na humanitu vzešlou z víry, naděje a lásky. V důsledku totiž má jít o univerzální humanitu lidskosti přístupnou každému člověku, ať vyznává kterékoliv náboženství. Charakter této humanity je nutno určit jak jinak nežli teologicky. Kdo se proto bojí teologického uvažování,

má padesátistránkovou kapitolu vynechat, píše Rich. My se teologického myšlení nebojíme, a proto ukážeme čtenáři Richův postup. Rich zkoumá přístupy Karla Bartha a Emila Brunnera z hlediska jejich souladu s jeho závěry o sociální etice a sociální vědě, především ve věci jistoty lidské zkušenosti, která má mít charakter univerzálně přístupného vyznání. Nakonec mu nejvíce v souladu připadá existenciálně-eschatologické východisko, někdy také označované jako *nová cesta*, jeden ze směrů evangelické teologie druhé poloviny dvacátého století. Jako na jednoho z nejznámějších představitelů tohoto směru můžeme ukázat na Rudolfa Bultmanna, na kterého v textu i sám Rich odkazuje.¹⁸⁰ Jeho humanita získává naději a jistotu z eschatologického očekávání, které slibuje, že úsilí o dobro a spravedlnost bude odměněno, i když realita existence zla ve světě toto přesvědčení zdánlivě odhaluje jako iluzorní. Když se křesťanská etika odpoutá od této eschatologické souvislosti, ztrácí svoji motivační sílu. Stane se pouze systémem norem, které mají zakotvení v biblicko-etické tradici a pro které hovoří racionální důvody. Z racionality však podle Richa dostatečnou motivační sílu získat nemůže, protože rozumnost ještě není dostatečným důvodem pro humánní jednání, a to ještě ve světě, který se stal nerozumným. Centrálním v křesťanské etice proto musí být humanita (lidství) opřena o eschatologické poselství.

*„Z toho všeho je jasné, že eschatologická dimenze humanity z víry, naděje a lásky má ve svém jádře existenciální charakter. Zahrnuje určitý způsob lidské existence, totiž existenci jako odpovědný život v zaslíbení a nároku Božího království.“*¹⁸¹

Eschatologická existence má být přijata bez teologie dějin a pozdněžidovské apokalyptiky, z které bezesporu vycházejí eschatologické výpovědi v Novém zákoně. Nemá mít v sobě ani obsaženou žádnou konkrétní dogmatiku, typu: snahy uskutečnit Boží království v čase předposledním, rozumějme na zemi v budoucnosti. Bůh má být obsažen v příchodu svého království jako společensko-kritický potenciál. Stanovit dokonalost či Boží království jako politický cíl je nesmysl, křesťanská existence musí podle Richa vydržet společenské bytí v jeho nedokonalosti, ale zároveň tlačí na zlepšení řádu věcí a potírání zla. Zkrátka tlačí na zlepšení práva, které povede k lidštějším poměrům. Právo jako věc relativní a v čase se měnící je tak skloubeno s absolutním, boží láskou, energií, jakožto i vírou v Boží království a

¹⁸⁰ Bultmann (1884–1976) byl blízkým přítelem Heideggera, což naznačuje jeho náklonnost k existenciální filozofii; o tu se i jeho práce snaží v souvislosti s Písmem, Novým zákonem především. Bultmann se snažil reinterpretovat Biblií pohledem existenciální filozofie. Jeho metoda je známa též jako demytologizace biblického textu, což není ničím jiným nežli novým hermeneutickým výkladem Písma. Blíže Bultmann, Rudolf: *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikoymenth 1995, .s. 33–43.

¹⁸¹ Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenth 2004, s. 120.

smysluplnost lidského snažení, tak jak je vyložena v Novém zákoně. Souhrnně, novozákonní poselství v sobě nese absolutní prvek vyznání v podobě *víry, naděje a lásky*. V praktické rovině má proto jít o skloubení absolutního a relativního, absolutního do té míry, do jaké se orientuje podle humanity vyšlé z víry, naděje a lásky; a relativní, protože neusuzuje abstraktně, nýbrž v poměrech obyčejného života.

To vede autora ke stanovisku, že sociálně-etická argumentace má tři roviny. Za první rovinu lidské základní zkušenosti v události křesťanské víry, která určuje, co je lidské (humánní). Tato rovina má charakter vyznání a odpovídá doufající lásce, která je racionálně neodůvodnitelná. Za druhé rovinu principiálních kritérií, která se orientují na absolutní, ale zároveň artikuluje to, co je humánní i bez toho, aby bylo nutné přihlížet k absolutnímu. Řekněme, artikuluje první rovinu, osobní křesťanskou zkušenost (humanity z víry, naděje a lásky). I tato rovina je dle autora racionálně neodůvodnitelná. A za třetí rovinu norem, které jsou praktické, kritizovatelné a víceméně představují relativní element – zákony. Jsou to tudíž směrnice jednání, které je možné eticky a věcně odůvodnit (maximy). Nejde je ovšem vyvodit z kritérií samotných. První dvě roviny jsou tudíž teologické, odkazující k víře, třetí rovina je rozumová.

3.2.3. Etická kritéria a jejich vztah ke spravedlnosti

Tato pasáž tedy pojednává o tom, co Rich chápe jako druhou rovinu svojí sociálně-etické argumentace, rovinou třetí, maximami, se budeme zabývat následně v další pasáži. Rich předkládá sedm kritérií, která tak, jak jsme je pročetli, mají kořen v novozákonní tradici, ale mohou být vyložena i bez odvolání k Novému zákonu. To, že je sedm kritérií, neznamená, že by mělo jít o uzavřený počet, je to pouze základ, který se může rozšířit v návaznosti na působení doufající lásky v dějinném světě, jinak řečeno, křesťanské zkušenosti v budoucnu. Protože se patrně jedná o klíčový element v celé Richově etice, představíme a okomentujeme tato kritéria čtenáři, tak jak jdou v řadě.

Kritérium stvořenosti

Toto kritérium označuje základní prvek biblické víry, a tím není nic jiného nežli víra v existenci základu mimo existenci samu. Ryze transcendentní základ člověka, který odkazuje na stvořitele mimo něj. Člověk věří, že jeho existence nemá základ sama v sobě, netrvá sebe samou, ale je stvořena Bohem, který sám v sobě trvá, neboť je věčný. Jde o ontologickou diferenci mezi: člověk je člověk, Bůh je Bůh. Člověk byl stvořen Bohem k božímu obrazu. Člověk je také jediným živým tvorem, kterému jedinému se Bůh zjevuje a volá ho

k odpovědnosti za své dílo. Dílem božím je svět a tvorstvo, přičemž tato ontologická diference nezakládá člověku nějaké výjimečné místo mezi ostatními tvory. Dalším znakem této biblické víry je také moment personální korespondence, vztah Boha a člověka je podobný vztahu otce a dítěte. Bůh není nějakou monokratickou entitou (abstraktním monoteismem), která vše determinuje, ale je vyjadřován lidsky naukou o Trojici, Otci, Synu a Duchu svatém. Člověk má svou vlastní svobodu, a tím také svou odpovědnost.¹⁸²

Kritérium stvořenosti tak sestává ze dvou momentů – ontologické diference a personální korespondence. Obě musí být brány společně, protože obě vedou do dvou rozdílných extrémů. Například vyznání Karla Marxe, který odmítl v Boha uvěřit, protože v rámci humanistické argumentace by taková bytost zatemňovala, či přímo negovala bytí člověka. Byla by pánem nad člověkem a přírodou. Marx na sebe prozrazuje, že myslí v absolutních kategoriích ontologické diference, v té se Bůh chápe jako vše determinující element, který odebírá svobodu volby všemu, co je pod ním. Jinak řečeno, Marx nebral v potaz moment personální korespondence, tuto polohu lze označit jako *absolutní humanismus*. Druhý extrém vůči absolutnímu humanismu je *prométheovský humanismus*, který v rámci personální korespondence předává veškerou odpovědnost za stvoření člověku a neguje Boha. Průkopníkem tohoto extrému byl svojí filozofií Friedrich Nietzsche. Tato pozice vede k vyprázdnění a nihilismu, což prorokoval už samotný Nietzsche.¹⁸³ Snad ani není náhodou, že právě pozice těchto dvou myslitelů z 19. století sloužily ve 20. století jako ideologická zástěrka pro totalitní ideologie, protože každá operovala s jiným extrémem božského. Pokud se ale obě složky spojí, prokážou skutečnou humanitu vzešlou z víry, tak jak je odražena v Novém zákoně. Člověk si má být vědom, že jeho existence nemá základ v něm samém, ale zároveň s tím nemá mít ke svému stvořiteli vztah loutky s pocitem bezmocnosti, protože Bůh k němu promlouvá jako otec a nabádá ho k odpovědnosti za jeho svobodné činy, které mají vést k rozvíjení jeho díla, stvoření (to je boží vůle).

Kritérium kritického odstupu

Toto kritérium se dá analogicky vyložit na kritériích předchozích. Spojení slov „dobré a zlé“ může mít v hebrejštině význam *všechno* či disponovat se vším a značí stav, kdy člověk není omezován ani božským, ani lidským Ty. Je to člověk, který nevěří a sám sebe považuje za

¹⁸² Berďajev dokonce nepovažoval křesťanství za monoteistické náboženství (na rozdíl od islámu), ale za náboženství trinitární.

¹⁸³ K tomu konkrétně Nietzscheho aforismy: „*Jak je to s naším veselím.*“ „*V jakém smyslu jsme i my ještě zbožní.*“ Nietzsche, Friedrich: *Radostná věda*. Praha: Aurora 2001, s.185–187.

vládce svého okolí i svého osudu, uzpůsobuje své okolí svým potřebám a svým představám. Je zdrojem biblického zla, které se v křesťanské dogmatice stále opakuje a je známo jako dědičný hřích. Takový postoj se neztotožňuje s kritériem kritického odstupu, které značí křesťanskou zkušenost víry a které odkazuje k naději v budoucnosti v Božím království. Křesťané si nedělají žádné iluze o skutečnosti dějinného světa, ale přitom jej přijímají. Jejich kritický odstup spočívá v tom, že vědí, že žádná struktura v tomto světě si nemůže činit nárok na absolutní platnost. Žádný dějinně vypracovaný koncept si nemůže činit nárok na věčnou trvalost, tedy ani liberální, ani socialistická hospodářská koncepce není definitivní. Když se to začne tvrdit, začne se stavět systém nad člověka. Křesťan má dle Richa vše poměřovat s kritickým odstupem a nadějí Božího království.

Kritérium relativní recepce

Toto kritérium vyjadřuje křesťanské relativní přijetí světa. Vysvětlíme si ho na příkladu státu, stát je světská relativní událost. Ke státu proto není nutné mít poslušnost, kterou je křesťan zavázán k Bohu, ale jen loajální podřízení. Není nutné stát odmítnout, protože je nedokonalý, je pouze nutné poměřovat ho relativními hodnotami, protože nikdy nemůže obstát před nároky absolutního. Tak například raní křesťané mohli kritizovat římskou říši a bojovali proti jejímu totalitnímu vystupování v postavě Nerona, ale na druhou stranu ji přijímali, pokud Řím užíval svou sílu k potírání toho, co oni sami považovali za zlo. Toto kritérium tedy vyjadřuje jistou ambivalenci křesťana ke světu. Dalším příkladem, který Rich uvádí, je pohled na *vlastnictví*. Vlastnictví podle něj nemůže před novozákonní interpretací uspět již vůbec. Protože láska nechce vlastnit nic. Vlastnictví je ryze věcí světskou a relativní. Při použití kritéria relativní recepce ale může být vlastnictví jako institut společenský přijato, pokud je ve službách člověku, a ne člověk ve službě vlastnictví. Prakticky se tím myslí zhruba to, když například rozptýlené vlastnictví brání před nástupem kolektivní moci, která chce vlastnictví koncentrovat. Křesťané, kteří berou vážně toto kritérium, musí proto vést dvojí zápas, první proti totalitárnímu vyvyšování relativního před absolutním (majetku před duchovnem, zabsolutnění soukromého vlastnictví) a za druhé zápas s nihilismem, který vše světské odmítá jako relativní a opíjí se utopismem. Absolutní kritika je nutná zas tam, kde se relativní vydává za absolutní. Kde se věc světská vydává za konečný princip. Nepřizpůsobujte se tomuto věku, říká svatý Pavel, nestáňte se konformisty a mějte neustále na paměti Boží království v konečném čase, ale také neodmítejte světské, protože i to je výtvozem Boha. Snad tak by se dal nejlépe popsat vztah relativní recepce – relativního přijetí, jak ho má Rich na mysli při své interpretaci novozákonního textu.

Kritérium relationality

Toto kritérium má podle Richa vyjadřovat přiměřenou aplikaci etických hodnot, jak se s nimi setkáváme v horizontu obecné lidské zkušenosti. Popravdě při čtení Richova textu se snažíme hledat nuanci mezi tímto kritériem a kritériem relativní recepce, protože při četbě textu před sebou vidíme stejný princip. Opět kritérium zdůrazňuje, že veškeré etické hodnoty a morální soudy vzešlé v tomto světě jsou nedokonalé poměřením s absolutním soudem božím. Ale přitom je nutná jejich akceptace, protože v předposledním čase (pozemské současnosti) se můžeme k ideálu pouze přibližovat, ne ho chtít nastolit. Nutná je přítomnost realistického smyslu pro řešení složitých otázek lidského života směrem k humánnějšímu utváření poměrů a nesklouzávat při tom k rychlým a radikálním řešením. Rich také píše, že kritérium relationality není správně pochopeno, když si pod ním někdo představuje smiřování nesmiřitelného, nemá také prý co dělat s etickou polovičatostí. Když je na místě hněv, musí být dán najevo hněv, ovšem místo tvrdé konfrontace by měl být zakončen mírným potrestáním, protože není cílem protivníka zničit, ale obrátit na správnou cestu. Není tudíž diktován nenávistí, ale imperativem lásky. Ergo, hněv a nenávist jsou v optice relationality eticky zcela rozdílné postoje.¹⁸⁴

Kritérium lidské sounáležitosti

Člověk může dosáhnout humanity z víry, naděje a lásky pouze v sounáležitosti s ostatními lidmi. Není ostrovem sám pro sebe. Vztah k ostatním lidem navazuje na náš konec u kritéria předchozího, k bližním není možné cítit nenávist, ale lásku. Je třeba je přivést na pravou cestu, ale motivem k tomu nemůže být nic jiného než imperativ lásky k bližnímu. Slovy Karla Bartha, člověk se stane člověkem až tím, že žije s jinými lidmi, nemůže naplnit svou humanitu tím, že žije o samotě. Podle Bible je povolán k soužití s Ty druhého pohlaví. Jeho humanita musí mít dialogický charakter s jeho bližními, i Ježíš stoloval s celníky a hříšníky. Nejde o žádné propadnutí kolektivismu, který popírá osobní dimenzi člověka. Jak extrém kolektivismu, tak extrém egoismu popírají princip komunity, o kterou má jít v novozákonním textu především, píše Rich. Jsou proto hrobaři humanity. Opět snad můžeme říci, že před sebou máme kritérium, které se snaží najít rovnováhu mezi dvěma póly, jako jsme tomu byli svědky v minulých příkladech. Ne že by se takové řeči neposlouchaly pěkně – vyvažování extrémů a pravý pohled vedený láskou. Člověka ale musí děsit při pohledu do dějin, kolikrát se taková pěkná slova zvrhávají. Těžko spočítat, kolik lidí se přihlásilo do křížových výprav,

¹⁸⁴ Srov. Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 176.

vedených imperativem lásky obrátit své bližní na pravou cestu. Jak se mírný trest v praxi života mění ve vraždění.

Kritérium spolustvořenosti

Rich zde zdůrazňuje sounáležitost člověka s ostatními živými tvory, která je velmi často pošlapávána představou lidské nadřazenosti nad ostatním živým. Představa Starého zákona, která se přenáší i do Nového, je podle něj zcela jasnou ukázkou stvořenosti bytí jako rovnocenného celku Bohem, o nadřazenosti člověka není nikde zmínka. Člověk sdílí bezpodmínečnou odkázanost na stvořitele (ve Starém zákoně na Jahveho) stejně jako ji sdílejí i ostatní tvorové. Ukazuje se tak jak spolu-tvor, který je zasazen do celku bytí (stvoření). Rich tu cituje i Starý zákon, slova Kazatele:

„Řekl jsem si v srdci: To se stane kvůli synům lidským, aby je Bůh tříbil, aby nahlédli, že je to s nimi jako se zvířaty. Vždyť úděl synů lidských a úděl zvířat je stejný: Jedni jako druzí umírají, jejich duch je stejný, člověk nemá žádnou přednost před zvířaty, neboť všechno pomíjí.“¹⁸⁵

Jediná výjimka, kterou člověk nad ostatními tvory v bibli získává, je jeho postavení v zahradě Edenu, kde je Hospodinem pověřen k tomu, aby ji obdělával a střežil. Má tak víceméně funkci aktivního tvůrce a souběžně opatrovníka božího díla: *homo faber* a *homo conservator*. V mladší kněžské správě se ovšem také píše, že stvoření člověka k obrazu Boha má vést k podrobení zvířat a jeho vládě nad světem. Rich píše, že v moderním výkladu Písma je taková interpretace neudržitelná a v historii má za následek mnoho zlého, stojí patrně i na prvopočátku ekologické krize, kterou podle Richa současný svět zakouší. Boží vláda podle něj nemůže být nikdy *proti*, ale *pro*. Člověk má být odpovědným reprezentantem Boha, a ne se pasovat na jeho místo. V současném stavu světa se zdá, že *homo conservator* byl silně potlačen a naopak se silně prosadil *homo faber*. Svázanosti s přírodou se nelze zbavit technokratickým aktem síly, příroda by se proto neměla obětovat gigantismu hospodářského maximalismu.

¹⁸⁵ Kazatel: 3, 18. *Bible. Ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2004, s. 703. Výklad Bible ovšem vždy byl dějinnou a tendenční záležitostí, nejinak je to i s postojem, který Rich prezentuje jako moderní. Co je dnes možné nazvat moderním, za sto let může být vyloženo a snad i přeloženo jinak. Část z knihy Kazatel, kterou Rich zmiňuje, se kupříkladu v prvním překladu Bible do češtiny (staročeštiny) dostala jako: „*Řekl jsem také v srdci svém o způsobu synů lidských, že jim vysvětlil to Bůh, aby viděli, že jsou podobni hovědům.*“ *Bibli Svata. Podle vydání kralického z let 1579–1593*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1954, s. 588.

„Spolustvořenost jako kritérium toho, co je lidské, znamená dvojí: vevázanost člověka do celku stvoření a jeho úkol v odpovědnosti před Bohem užívat stvoření ve prospěch života a s úctou je opatrovat. Jestliže se stvoření v této komplexitě nerespektuje, pak je, jak dnes vidíme a prožíváme, hluboce ohrožen stav stvořené přírody, která nám ještě zbývá, a kvalita, která je na ni vázána.“¹⁸⁶

Kritérium participace

Toto kritérium odkazuje k budování společenských institucí s nutností participace všech lidí tak, aby nikdo v obci nemusel trpět nedostatkem. Rich také zdůrazňuje, že toto kritérium nemá tak velkou oporu v Novém zákoně, jako kritéria předchozí, protože se de facto jedná o společensko-budovatelskou tezi, téma, kterým se raně chiliastičtí křesťané příliš nezabývali. Vždy když se změníš reálná participace lidí na správě věcí, vždy když se zmenší pole jejich reálných možností, znamená to, že se moc a možnosti přesouvají do rukou nějaké privilegovanější skupiny lidí – byrokratů, politiků, expertů. Je jednou ze základních zkušeností současného světa, dle Richa, že zmenšení reálných možností participace lidí znamená korozi humanity. Místem, kde je aplikace kritéria participace nejobtížnější, je oblast ekologická. Člověk považuje přírodu a spolutvorstvo za svého dlužníka a často se ubírá cestou jejich vykořisťování, děje se to především proto, že příroda nedokáže artikulovat svůj zájem a silově se před člověkem obhájit. My víme z předchozí pasáže, že Rich uvažuje o člověku jako o ochránci přírody, a proto volá po radikálním obratu v této věci. Antropocentricky orientovaný *homo faber* má být zatlačen do pozadí institucemi, které budou chránit boží dílo. Rich tak dává sedmému, poslednímu kritériu silný ekologický apel na člověka.

Ukážeme nyní na základní témata, která se v Richových etických kritériích neustále opakují. Prvořadě jde o odvolávání na novozákonní text, který je podkladem většiny motivů v nich obsažených. Základní směrnicí je Kristova všeobsahující láska a víra v budoucnost v Božím království, tímto prizmatem potom autor všechno pozemské poměřuje jako relativní a časové. Žádná společenská spravedlnost nebo společenská struktura tedy nemůže být brána jako nadčasová, nebo dokonalá. Pozemská spravedlnost neobstojí při srovnání s božím soudem. Láska a víra musí zachovávat kritický odstup vůči společenské spravedlnosti. Nicméně toto vše nemá u věřícího vést k anarchistické negaci existující společnosti. Realitu je zapotřebí

¹⁸⁶ Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 179.

přijmout a snažit se o její optimalizaci směrem k nedosažitelnému cíli, humanismu popsanému v Novém zákoně. Hlavním mechanismem většiny Richových kritérií je proto vyrovnávací princip – hledání cesty pro věřícího, jak adekvátně přijímat existující svět. Vede ovšem také k závažným závěrům, jako je například odmítnutí ekonomického myšlení přes kritérium spolustvořenosti. Rich totiž chápe člověka postaveného naroveň ostatním živým tvorům stvořených Bohem, a tak ve svém uvažování silně zdůrazňuje ekologické uvažování. Ukážeme si to na tezi, že smyslem hospodářství je maximalizovat společenský produkt. Taková teze může být hájena jak kapitalistickou snahou o maximalizaci zisku, tak socialistickou ekonomikou, která chce maximalizovat blahobyt celé společnosti. V obou případech to Rich považuje za příznání se k politice vykořisťování přírody.

„Takové vykořisťování je nevyhnutelné, organizuje-li společnost své hospodářství podle principů ekonomismu, jak je tomu právě u ekonomiky blahobytu. ‚Ekonomismus‘ posuzuje všechny formy společenského života výlučně z hlediska racionální vědeckosti a materiální produktivity a tak předem vylučuje preskriptivní etická hlediska jako věčně nepřiměřená.“¹⁸⁷

Proto Rich ekonomismus zavrhuje jako nepřijatelný a odporující etickému poselství Nového zákona. Principem ekonomismu myslí patrně racionální a pozitivistický způsob myšlení. Pro naše zkoumání je to první silný závěr ohledně ekonomie, který jsme v Richově etice našli.

3.2.4. Sociálně etické maximy

Etické maximy představují třetí rovinu Richovy etické argumentace, jsou ryze preskriptivní povahy a jejich účelem je dát v rovině empiricky získaných zkušeností praktický návod, co je a co není etické dle kritérií, která jsme představili výše. Dojde se na ně tím, že se s ohledem na popsaná kritéria tážeme, co je přiměřeně lidské a co je nárokem absolutního. V praktickém světě by tak mělo jít o nalezení kompromisu mezi kritérii a konkrétním návodem, který je realizovatelný v běžném životě či hospodářském a společenském uspořádání. Maximy tudíž musí obstát jak před nadracionálními nároky absolutního, tak také nároky realizovatelného fakticky. Rich zdůrazňuje, že maximy jsou použitelné v sociální etice pouze tehdy, když se oba momenty podaří spojit. Tedy opět jde o hledání vyváženosti. V důsledku praktičnosti je také jasné, že tentokrát už si tvůrce maxim nevystačí pouze s Novým zákonem či celou Biblií, ale musí sáhnout k rozboru hospodářské a sociální situace. Tím dochází i k formulování problémů, na které se formulují odpovědi s přihlédnutím ke kritériím a rozboru situace. Co se

¹⁸⁷ Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 202.

týká jejich platnosti, tu Rich označuje za relativní jakožto patřící k řádu tohoto světa a varuje před zaměňováním slova relativní s relativismus, pravidla jsou relativní, a jejich závaznost v předposledním čase je tudíž plně zavazující. Jako o relativních se má přemýšlet i o již existujících biblických maximách, koneckonců Bible obsahuje mnoho návodů chování, které přesahují do roviny hospodářství. Biblické maximy jsou relativní, a proto pokud se ukáže, že jsou již prakticky neaplikovatelné, ustoupí se od nich. Zůstanou pouze jako historické artefakty, které kdysi určovaly cestu k lepšímu lidství. Nahradí je maxima nová, použijme slovo moderní, vzešlá z nových společenských pořádků. Biblické maximy zestárly, ale specifickým způsobem, v absolutním jsou pořád platné, protože humanita, která je sestavila, absolutní pro Richa je.

„To specifické v humanitě víry s její etikou spočívá nakonec v tom, že není pouhou etikou, není pouhou reflexí o tom, co být má a co klade požadavky zde a nyní, nýbrž je darovaným bytím, které má svůj původ v tom, co přichází, zkrátka není pouhým imperativem, který jen vyžaduje, nýbrž indikativem, který dává a již nyní přenáší do budoucnosti Božího království, jež teprve přichází.“¹⁸⁸

Nyní jsme tedy teoreticky zmapovali Richovu etiku a je čas přistoupit k praktické aplikaci. Začneme tím, co má být prvním krokem při vytváření maxim, rozbořem společenskou situaci a kladením si otázek. Jak tedy vypadá Richův rozbor hospodářství a na jaké otázky chce hledat řešení pomocí svých maxim?

II.

3.2.5. Smysl hospodářství – základní problémy

Doposud jsme se zabývali metodologií a kořeny Richova přístupu, Richova práce sama je tak členěna a celá první kniha z roku 1984 – tedy první z dvojice knih – může být vnímána jako metodologická příručka. Bylo by proto velmi polovičaté spokojit se s tím, že definujeme věcnou přiměřenost lidství přes etická kritéria vzešlá z Písma a zastavíme se u jejich praktické aplikace. Uvidíme, do jaké míry konkrétnosti nás proto přivede druhá z jeho knih. Začneme tím, že si pojmenujeme to, co Rich určil smyslem existence hospodářství. Hospodářství a s ním související instituce jsou lidským výtvorem, a proto nelze určovat jejich smysl z jejich vlastního bytí, i kdyby byl jakkoliv silně racionálně zdůvodněn, ale z toho, co jej vytváří,

¹⁸⁸ Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004, s. 222.

z člověka. To už je zřejmá odluka od kupříkladu krajně liberálních teorií spontánního řádu. Hospodářství jako instituce musí být poměřováno kritérii lidské přiměřenosti, což, připomeňme, pro Richa znamená i silný ekologický prvek. Rich totiž na jednu stranu antropocentrismus potírá, když dává ontologické rovnítko mezi člověka a přírodu, na druhé straně ale přiznává člověku dostatečnou svébytnost, když mu naloží plnou odpovědnost za fungování hospodářského mechanismu. V jednom smyslu to, co je přiměřené člověku, tudíž znamená i to, co je přiměřené současně i přírodě. Souhrnně, hledat smysl hospodářství je pro něj možné pouze v mravním světě a on nabízí svoji teologickou nauku jako podklad. Nový zákon zde dává představu doufající lásky jako absolutního požadavku. S tím se neshoduje ani liberální, ani sociální pojetí hospodářství (individualismus versus sociální povinnost). Eticky by tak svou smysluplnost mělo hospodářství prokazovat, když se bude ubírat směrem k nepodmíněným hodnotám, nespokojí se se současným stavem a strukturami a bude se ubírat k větší spravedlnosti ve smyslu humanity (lidskosti) z víry, naděje a lásky. Takový hospodářský řád se dá potom pro něj akceptovat i křesťanským pohledem, který nám představil.

Za nejvýznačnější projev hospodářství 19. a 20. století Rich považuje proces průmyslové racionalizace, snad jde i o nejzávažnější faktor, který do pracovního života člověka v těchto dvou stoletích zasáhl, právě proto o něj opírá většinu své kritiky. Proces racionalizace vede k dělbě práce, která je orientována na kapitálový, rozuměj, strojový charakter výroby, což vede k likvidaci práce orientované na výrobek, kterou se vyznačují řemesla a drobné živnosti. Drobná praktická lidská tvořivost a dělnost se vytrácí a je nahrazována výrobním faktorem kapitálu. Kdo chce v naší době začít podnikat, potřebuje nejdříve velký kapitál na rozjetí výroby. To vede k další obří změně ve výrobě, štěpení vlastníků výrobních prostředků a výrobců. Kdo vlastní kapitál, nemusí být ten, kdo ho užívá k výrobě. Toto ohromné štěpení výrobního procesu vedlo v 19. století ke vzniku tříd, tak jak jej popsali víceméně Marx a Engels. Dále to vedlo ke vzniku manažerského mezistupně mezi pracujícím a vlastníkem, neboť vlastník, který by zároveň i řídil svoji výrobu, se stal výjimkou, tím se osamostatnil i podnikatelský výkon samotný od kapitálu. Racionalizace tak fakticky vytvořila tři složky, pracujícího, řídicího a vlastnického člověka. Dalším rysem racionalizace je vytlačování lidské práce strojovou, kapitál stále více a více nahrazuje výrobní faktor práce. Technická výroba představuje špičku racionalizačního procesu, trend vytlačování lidské práce strojovou bude narůstat, až se dostane do momentu, že na trhu budou vyžadováni pouze vysoce specializovaní lidé nebo lidé vyučení, jejichž práce ještě nebyla strojově nahrazena. Více a

více lidí se bude tlačit do sektoru služeb (práce člověka pro člověka), ale ten díky své nízké produktivitě bude bez dotací sotva schopen takové množství pracovníků pojmout. To musí dle Richa nutně vést k obřímu rozevírání nůžek, společnost se roztrhne na lidi pracující a lidi bez práce. Cynickým slovníkem na ty, kteří v procesu průmyslové racionalizace vyhráli, a ty, kteří v něm prohráli. Sotva lze hádat, jak tento tlak bude zvládat politická složka společnosti – bavíme se pouze o hospodářství, ale historické reminiscence jsou nabíledni. Ale ani charakter práce samotné nezůstane stejný, stane se abstraktní a zmenší se při ní lidský kontakt. Hlavním partnerem pracujícího je stroj nebo počítač. Ztrácí se smyslový vztah k pracovnímu dění i k výsledku práce. Průmysl a racionalizace tedy daly vzniknout materiálnímu blahobytu, ale jejich odvrácenou tvář už svět poznává v plné nahotě. Nejenom chlebem živ je člověk a konzum těžce dokáže kompenzovat duchovní propad člověka. Moderní doba lidem hodně dává, ale také jim mnoho odnímá. Ve společnosti chybí optika humánních, ekologických a dalších hodnot, které jsou obtížně kvantifikovatelné jako duchovní fenomény. Ovšem i kritika tohoto střihu má svoje meze. Nejenom chlebem živ je člověk, ale v moderním věku člověk chleba má, veškerá kulturní kritika se pak děje až na pozadí materiálního rozvoje společnosti, který není takovou samozřejmostí, jak si mnoho lidí často myslí. Člověk si zvykne na to, co již má, a bere to jako nezměnitelnou věc, snadné je rychle zapomenout, že jistota přítomnosti mohla být v minulosti draze vybojována předešlými generacemi, které jí nedisponovaly a musely se o ni rvát. I Rich uznává, že jakkoliv je současný stav společnosti věčně kritizovatelný, nesmí se na toto zapomenout. Byla to racionalizace výroby a vzestup průmyslu, který člověka dovedl k materiálnímu blahobytu. Podle etiky Písma se musí dobré ponechat a zlému nastavit mantinely.

„Materiální stránka je základní komponentou lidské existence. To je skutečnost, kterou musí brát v úvahu právě hospodářská etika, která se v první řadě orientuje podle toho, co je lidsky přiměřené. Co je lidsky přiměřené tak, jak to vyžaduje humanita z víry, naděje a lásky.“¹⁸⁹

Hlavní problém se tak jistě bude točit okolo tří zásadních otázek, které si ekonomie pokládá od legendárního vydání učebnice ekonomie P. A. Samuelsona: Co a kolik vyrábět? Jak vyrábět? A za třetí: Pro koho vyrábět?¹⁹⁰ Ačkoliv mají tyto otázky ekonomický základ, dají se

¹⁸⁹ Rich, Arthur: *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové hospodářství*. Praha: Oikoymenth 1994, s. 119.

¹⁹⁰ Samuelson je brán jako představitel ekonomie blahobytu. Je v pořadí druhým nositelem Nobelovy ceny za ekonomii (1970). Blíže Syruček, Pavel a kol. *Hospodářské dějiny a ekonomické teorie*. Slaný: Melandirum 2007, s. 481.

všechny do jedné eticky tematizovat. Jistě se obhájí kupříkladu výroba čokoliv, co je nutné pro zachování života, ale pokud začne být statek pouze určen k lidskému blahobytu, zdůvodnění jeho výroby začne být subjektivní záležitost. Určité kvantum lidí ho poptává na základě své subjektivní tužby, ale dle Richa je možné objektivně konstatovat, že ho ke svému životu nepotřebují (rozumějme k zachování svého holého života), v ekonomii se takový statek nazývá luxusním. Dále také žijeme v době, kdy je velice těžké tvrdit, že nabídka je generována poptávkou, moderní marketing nás spíše učí, že nabídka by si svou poptávku měla sama stimulovat, a v praxi je tomu jinak. Mnoho oněch pomyslných subjektivních preferencí je generováno zcela uměle přes reklamu ve znamení *To musím mít, nebo nejsem „in“*. Otázka, jak se má vyrábět, je zase bezesporu záležitostí efektivnosti výroby, ta je určována racionalitou a směřuje k maximálnímu výkonu, práce, půda a kapitál se namixují v takovém poměru, aby se vyrobilo maximum s minimálními náklady. Ale co se konkrétně skrývá za suchými pojmy: práce, půda a kapitál? Práce je člověk, půda je příroda a její zdroje. Přírodní zdroje jsou absolutně omezené, proto je například nesmyslné uvažovat, že by mělo být vyráběno vše, co je poptáváno, nebo vše, co vyrobit dokážeme. U člověka je tomu jinak. Neměl by být redukován na prostředek plnění hospodářských účelů a jeho osobnostní kapitál není nevyčerpatelný taktéž, jeho psychologie má své limity. Jeho produktivita též není věčná a během života se vyčerpá, od jistého věku je pracovně nepoužitelný. To, jestli se má zabezpečit člověk, který již nemá dost sil, aby se dokázal zabezpečit sám, ale potřebuje pomoc kolektivu, je otázkou etickou par excellence a tato etika se promítá do tvorby politiky. V ekonomickém prostoru ovládaném silami nabídky a poptávky by pro ni bylo těžké najít lidsky příhodné řešení. Než přistoupíme k etickým maximám, ukážeme čtenáři ještě jeden případ kritického pohledu na společnost, jako vzor si vybereme kritérium spolustvořenosti, které již bylo čtenáři představeno v předešlé kapitole. Tato volba je záměrná, kritérium totiž nese značný ekologický náboj, jak bylo poznamenáno, dochází v něm k ontologickému vyrovnání člověka a přírody jako dvou stejných božích výtvorů. Je to Richův přístup ke čtení Písma; rozmnožte se a podmaňte si zemi je zatlačeno už jednou citovanými verši kazatele z evangelia. V rámci lidské přiměřenosti to vede k této formuli:

„Co je nepřiměřené životnímu prostředí, nemůže být natrvalo ani lidsky přiměřené.“¹⁹¹

Zdůvodnění tohoto kritéria není u Richa pouze teologické, vzešlé z Písma, ale i utilitaristické. Páni závisí na svých služebnících, pokud se člověk považuje za pána přírody a nastaví vůči ní

¹⁹¹ Rich, Arthur: *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové hospodářství*. Praha: Oikoymenth 1994, s. 149.

vykořisťovatelský vztah, podlamuje větev sám sobě. Na druhou stranu, samozřejmě že i lidská činnost spadá do této reciprocity uvnitř stvoření a fungovat tak, aby lidská práce nepoškozovala přírodu, znamená fakticky nedělat vůbec nic. Každým svým krokem a činem člověk něco poškodí nebo přebuduje. Rich přichází s třemi vývody, jejichž realizaci považuje v této oblasti za nutnost.

Za prvé je podle něj nutná stabilizace obyvatelstva ve smyslu počtu. Na pokrytí celého počtu obyvatelstva planety přiměřenou kvalitou života by bylo nutné nepřiměřeně zatížit životní zdroje:

„Krátce, šlo by o nepřiměřenou zátěž přírodní základny za účelem přežití jediného a historicky ještě velmi mladého rodu – člověka. Po celá staletí lidé bezmyšlenkovitě a loupeživým způsobem vyčerpávali neobnovitelné zdroje a lehce se smířovali s katastrofálními důsledky pro stvořený svět. Často tak činili nesprávně s omylným odvoláním na 1. knihu Mojžíšovu, 1,28. Podle první biblické zprávy o stvoření sice člověku náleží zvláštní postavení ve stvořeném světě, ale není to postavení autokratického vládce, který by mohl světem suverénně nakládat. Je to postavení zodpovědného zástupce Božího, jehož rolí je sloužit stvoření a pečovat o ně.“¹⁹²

Bez stabilizace porodnosti, zvláště v rozvojových zemích, nemůže hospodářství dále plnit svůj základní účel, zajistit člověku lidsky přiměřený život. Rich proto navrhuje vědomé omezení porodnosti, aby se dle něj v rámci kritéria spolustvořenosti vyvážily složky člověk a příroda.

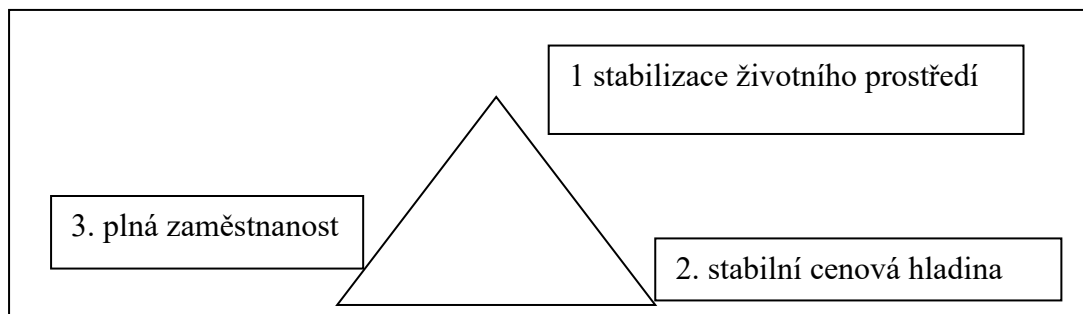
Za druhé stabilizace nároků. Obyvatelstvo vyspělého světa se má spokojit se současným stavem své úrovně blahobytu a nesnažit se ji zbytečně zvyšovat, protože se tím proviňuje na spolustvořenosti a přispívá na nerovnoměrné rozdělení bohatství ve světě. Blahobyt se má podřizovat ekologické únosnosti. Rich přitom upozorňuje, že snížením materiálních výsad vyspělého světa (jeho blahobytu) se nemusí nutně snížit jeho životní úroveň. Je známo, že životní úroveň se neodvíjí od bohatství a materiální spotřeby společnosti. Pokud někdo žije na prasečí farmě, je materiálně bohatý a o potravu se nemusí bát, ale je sporné, zdali je jeho životní úroveň stejně vysoká jako člověka, který žije na samotě u lesa v dobrém životním

¹⁹² *Tamtéž*, s. 150. Odkaz v textu na biblickou citaci je zde: „*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.*“ *Bible. Ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2004, s. 4.

prostředí, a protože chová pouze jednu krávu, není sice bohatý, ale na uživení mu to přiměřeně stačí.¹⁹³

Za třetí je to stabilizace životního prostředí. To s sebou nese předpoklad ekologického hospodářství, to zahrnuje výše zmíněné premisy: minimalizaci přírůstků obyvatelstva a materiálních nároků ve vyspělých regionech, a kvalitativní hospodářský růst. Kvalitativní hospodářský růst pro něj znamená pokračování investičního procesu, který ovšem rozpojuje růst společenského produktu a zvyšování spotřeby surovin a energií. Aby tak nedošlo ke zničení ekologické základny, musí se hospodářství přeorientovat na kvalitativní růst, řešení je to radikální a Rich ho zdůvodňuje tím, že kritériu spolustvořenosti odporuje politika, kterou můžeme sledovat i v současnosti, totiž že škody na přírodě jsou řešeny až ex post. Typický příklad, vybrané daně za prodané časopisy, při jejichž výrobě se zničila část výroby, jsou použity na revitalizaci přírody tím, že se za ně postaví přírodní park, nebo začne obnovovat zničený les. Těchto příkladů by se dalo uvést mnoho, poselstvím je v nich to, že člověk s přírodou zachází jako se sobě podřízenou hračkou, kterou rozbíjí a zase spravuje. Nutným se proto zdá předefinovat cíle hospodářské politiky, což Rich dělá tím, že takzvaný magický hospodářský trojúhelník nahrazuje novým.¹⁹⁴

Graf 4: Magický trojúhelník cílů hospodářské politiky – Richova verze¹⁹⁵



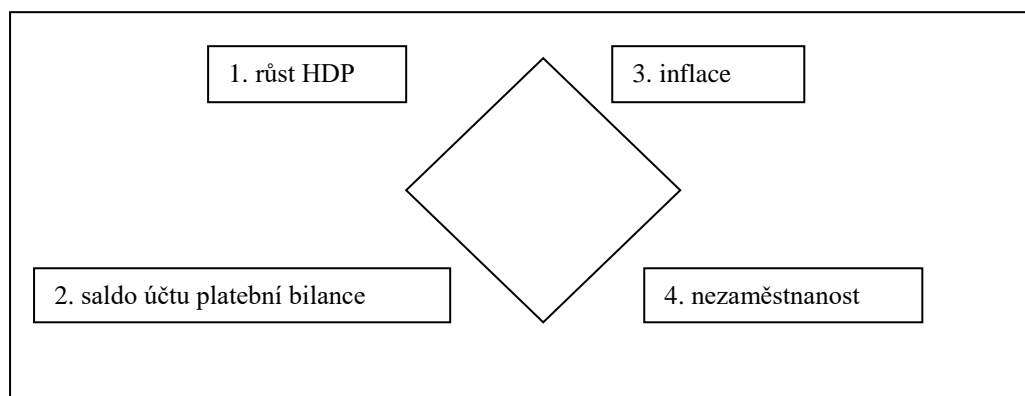
¹⁹³ Zde je dobré promluvit o tom, jak může být pojímána (definovaná) chudoba či bohatství, když je odpojíme od materiálních měřítek (růst majetku vs. pokles majetku). Inspirativní je Baumanova úvaha: „Ve spotřební společnosti, stejně jako v kterékoli jiné, představuje chudoba v zásadě stav sociální. Abel-Smith a Townsend uvádějí, že stav chudoby je určován stupněm ‚společenské výkonnosti‘ (respektive nevykonnosti). V chudobě žije ten, kdo se nemůže zapojit do sociálního chování považovaného za odpovídající pro ‚normálního‘ člena společnosti. David Donnison tuto myšlenku dále rozpracoval a definoval chudobu jako ‚životní úroveň‘, která člověka vylučuje z komunity, v níž žije.“ Bauman, Zygmunt: *Svoboda*. Praha: Argo 2001, s. 103.

¹⁹⁴ Hospodářský trojúhelník je fakticky pouze pedagogická pomůcka, která se používá při výuce hospodářské politiky. Vyjadřuje cíle hospodářské politiky, které jsou samy vůči sobě v rozporu, ale je nutné je udržovat v harmonické rovnováze. V modernější verzi se používá i takzvaný magický čtyřúhelník. Blíže Kliková, Christiana, Kotlán, Igor: *Hospodářská politika: teorie a praxe*. Ostrava: SOKRATES 2006, s. 107.

¹⁹⁵ Zdroj: autor. Volně převzato z Rich, Arthur: *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové hospodářství*. Praha: Oikoymenth 1994, s. 153.

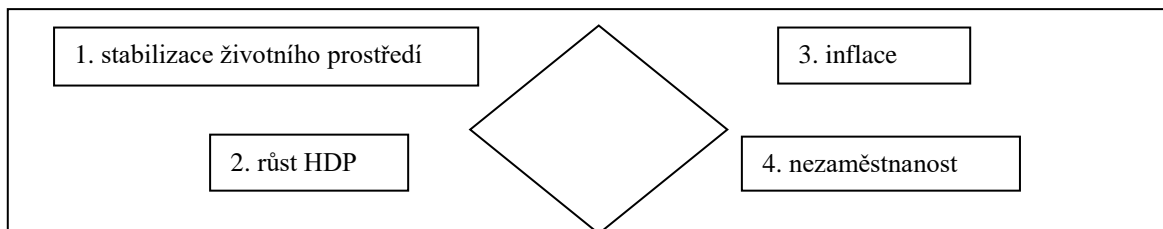
V současnosti se ale již v učebnicích hospodářské politiky objevuje magický čtyřúhelník, ne trojúhelník.

Graf 5: Běžný magický čtyřúhelník hospodářské politiky¹⁹⁶



Rich hospodářský růst nezavrhuje, protože bez něj by se hospodářství dostalo do krize a stálo by na místě, investice jsou nutné – zaznívá totiž i ekologický názor, že spásu je třeba hledat v hospodářství s nulovým růstem. Proto kdybychom Richův trojúhelník upravili do nové podoby čtyřúhelníku, vypadal by takto:

Graf 6: Nově upravený magický čtyřúhelník podle Richa¹⁹⁷



Saldo účtu platební bilance jsme vypustili, protože to je jediné ze čtyř témat v magickém čtyřúhelníku, které Rich ve své knize neřeší. Jednotlivá čísla přiřazená k hospodářským cílům jsou pouze orientační a nijak nepředřazují nezaměstnanost před inflaci nebo stabilizaci životního prostředí před růst HDP (i když Rich píše, že stabilizace životního prostředí je v rámci jeho etiky primárním úkolem hospodářství), to je záležitost makroekonomické politiky, která se formuje politicky. Magický se trojúhelník či čtyřúhelník nazývá proto, že cíle jsou poměrně všechny důležité, ale přitom si vzájemně odporují, nejde jich dosáhnout naráz. Ekonomie zná velmi dobře rozpor kupříkladu mezi nezaměstnaností a inflací, vyjádřený

¹⁹⁶ Zdroj: *autor*. Volně převzato z Kliková, Christiana, Kotlán, Igor: *Hospodářská politika: teorie a praxe*. Ostrava: SOKRATES 2006, s. 107.

¹⁹⁷ Zdroj: *autor*.

takzvanou Phillipsovou křivkou, která inflaci a nezaměstnanost znázorňuje jako dva cíle hospodářské politiky, které jsou ve vzájemném rozporu.¹⁹⁸

3.2.6. Konkrétní podoba Richových etických maxim

Existují dva základní ekonomické systémy, plánovací – centrálně řízený a svobodný, samostatně jednajících jednotek. Ani jeden z nich není možné vnímat absolutně, a pokud je tak někdo vnímat začne, promění se v libertariánskou nebo socialistickou ideologii, která si začne podřizovat vše ostatní jako poslední platná hodnota. Obojí je nutné přes výklad Písma přijímat pouze relativně, svoboda ani řízení nemohou být v praxi harmonizovány bez konfliktů, tyto konflikty doprovází vina. Ovšem relativizace obou těchto systémů má dle Richa i faktický základ. Ve svobodně řízené ekonomice se brzy začnou vytvářet úspěšná ekonomická centra, v kterých se bude hromadit bohatství, a dojde k likvidaci konkurence z těchto center, trh se zmonopolizuje (oligopolizuje), nastane makroekonomický kolaps trhu ve prospěch několika firem. V socialistickém řízení se zase rychle projeví neefektivnost a neschopnost řídit lidské jednání a výrobu. Neefektivnost vede ke stagnaci a skutečné zájmy lidí se nebudou prolínat s představami řídicího centra, vznikne černá ekonomika nezávislá na státě. Systém se rozloží přes mikroekonomii, jednání jednotlivců. Rich se dostává před volbu, který ze systémů zvolit jako podklad, na kterém by se jeho etika hospodářství realizovala. Systémy sloučit vzájemně nejde, je možné pouze A, či B, a to pak následně pomocí jeho etiky modifikovat. Volí svobodnou liberální ekonomiku, protože historie ukázala, že centrálně řízené socialistické systémy jsou nereformovatelné a fakticky nezměnitelné, reformy vedou vždy k překonání systému (skoku do ekonomiky svobodné), nebo restaurování starých pořádků politickou silou. K tomu ještě socialistický systém k absolutizaci svých principů tíhne mnohem více než svobodná ekonomika, je totiž řízen centrálně, což víceméně znamená synonymum pro *politicky*, o ideologii se tak musí opírat přednostně. V ekonomice svobodné má trh konstitutivní funkci, a pokud se přiřadí plánování, jde pouze o druhotný regulativ, který usměrňuje. Běžná tržní ekonomika je také lépe myslitelná při globálním plánování (usměrňování) tržních aktivit, kde vlády usměrňují a domácnosti s podnikatelskými subjekty v jednotlivých zemích tvoří. To vše vede Richa k tomu, aby si zvolil tržní systém jako vhodný k modifikaci přes jeho etiku.

„Jestliže však centrální hospodářství není na rozdíl od tržního systému relativizovatelné, musí volba hospodářského systému nutně vyznít ve prospěch tržního hospodářství.“¹⁹⁹

¹⁹⁸ Čím nižší inflace, tím více nezaměstnanosti, a naopak, čím větší inflace, tím více nezaměstnanost klesá. Phillipsova křivka je v ekonomii i odmítána, škola racionálního očekávání ji zpochybňuje zcela.

Když tak padla volba na tržní hospodářství, Rich určuje oblasti, ve kterých by mělo dojít ke změnám a regulacím tržního procesu (regulativy).

- a) minimalizace konjunkturálních a strukturálních nestabilit, zejména v zájmu ochrany před nezaměstnaností;
- b) hospodářský růst přizpůsobit ekologickým měřítkům (kvalitativní růst);
- c) udržování inflace na nejnižší možné míře, aby se zachovala kupní síla obyvatelstva a stabilita cen, což vede zároveň ke stabilnímu podnikatelskému prostředí;
- d) efektivní výroba a distribuce spotřebitelských statků v humánních podmínkách při ekologicky únosném využívání přírody;
- e) vybudování sociální sítě k zajištění nákladů všech sociálních skupin;
- f) účast pracujících na vlastnictví výrobního kapitálu a na rozhodovacích pravomocích v podnicích a závodech;
- g) účast pracujících na ziscích i ztrátách svých podniků, aby se jejich rozhodování neomezilo pouze na ziskové zájmy.

Pro cíle a), b) a c) je nutné použít hospodářské makroplánování. Výstupem mají být indikativní, oznamovací regulativy, nikoliv imperativy:

„Při tom všem nesmí národohospodářské makroplánování ve svých vůči trhu podpůrných rolích zasahovat do výrobních a investičních činností podniků na mikroekonomické úrovni. Za tu nesou plnou odpovědnost podniky samé.“²⁰⁰

Pro cíle určené pod písmeny f) a g) je zase nutná reforma kapitalistických struktur vlastnictví. Oddělení vlastníků kapitálu od pracujících, protože to vede ke konfliktní situaci mezi ziskovým a sociálním zájmem. Oba jsou v protikladu, proto má být kapitál rozdělen participativně. Tím se má rozložit zisk, stejně jako odpovědnost. Shrnuto, kapitalistická podoba tržního hospodářství není pro Richa přijatelná.

Jako existující systém se Richově představě nejvíce blíží sociálně tržní hospodářství v SRN. Ale i to Rich kritizuje za strukturální nedostatky, za ty považuje deregulační tendence, které

¹⁹⁹ Rich, Arthur: *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové hospodářství*. Praha: Oikoymenth 1994, s. 238.

²⁰⁰ *Tamtéž*, s. 314.

zvýhodňují kapitál, ty prý v SRN pozoruje.²⁰¹ Sporné je také pro něj makroplánování, které v SRN probíhá, impulsem pro změnu můžou být Richovy maximy.

Změny a regulativy Rich navrhuje také na globální úrovni, globalizace podle něj učinila globální spolupráci nevyhnutelnou, princip laissez-faire vede na globální úrovni k obdobným výsledkům jako na národní. Silné státy hospodářsky tlačí chudé a využívají k tomu své silovější postavení na světové scéně. Situace ve třetích zemích je dle něj podmíněna konfrontační strukturou vztahů, které vyplývají z kapitalismu. Nutné je skončit se znevýhodňováním chudších zemí a umožnit jim rovnocenný přístup na světové trhy, to se má udělat i za cenu dotací, určování cen surovin nebo úlevami z půjček, které jim poskytla Světová banka a MMF. Samotné rozvojové země pak mají dostávat peníze pouze pokud, pokud půjdou Richově vizi naproti. Celý popis nám trochu připomíná rodiče, který má vést v dobré víře dítě za ručičku správným směrem. Škoda, že se Rich nedožil vydání knihy *Břímě bílého muže* od W. Easterlyho, protože v podstatě tato idea, kterou Rich ve své knize z roku 1990 popisuje, se celé desetiletí před koncem milénia realizovala. Easterly je ekonom, který pracoval jako poradce Světové banky pro pomoc třetímu světu, a jeho kniha je pomníkem toho, jak se dobré, ale ve vzduchu se vznášející ideje v praxi s lehkostí mění v hmatatelné zlo a obrací se ve svůj opak. Jeho zkušenosti vypovídají, že jednání mezi vládami, nebo vytváření koordinačních struktur selhává do morku kosti, když pomoc, tak jediné konkrétnímu člověku. Jestli někam dobrosrdečná pomoc západu třetímu světu dospěla, pak sem: „*Bohatí mají trhy, chudí byrokraty.*“²⁰² Maximami o nutnosti koordinace na globální úrovni Rich svoji knihu končí.

²⁰¹ Míneha jsou 90. léta 20. století.

²⁰² Easterly, William: *Břímě bílého muže. Proč pomoc západu třetímu světu selhává?* Praha: Academia 2010, s. 173.

3.2.7. Závěr

Závěrem, co nám tedy Rich celou svou etikou představil? Richova etika je třístupňová, na prvním místě je křesťanské vyznání Božího království a zkušenost doufající lásky, to formuje humanitu z víry, naděje a lásky, která se objevuje v druhé rovině pomocí takzvaných kritérií opřených o Bibli, tato kritéria udávají lidskou přiměřenost vůči relativnímu světu. Ve třetí rovině máme maximy jako praktická doporučení, která prochází sítím kritérií, ale nemusí se na ně přitom odvolávat. Alfa a omega je Bible, především Nový zákon a v něm formulovaná lidská zkušenost, právě tu se Rich snaží přenést do etiky, která by se dala aplikovat v realitě 20. století (maximy). Fakticky se v reálnu celé etické představě nejvíce přibližuje sociálně tržní hospodářství. V jeho názorech bychom ale jistě našli postoje, se kterými by lidé jako Walter Eucken či Ludwig Erhard mohli jen těžko souhlasit.²⁰³ Nějaká platforma pro propojení ale existuje, Eucken jako přední ordoliberal rolí náboženství nepodceňoval, ale určitě o ní uvažoval jako o roli podřízené politickému mechanismu a stavu vědění. Rich ale uvažuje z absolutní pozice Písma, lépe řečeno z pozice svého výkladu Písma. Bibli je možné ovšem interpretovat i jinak, v takovém případě se ale Richova etika ihned rozpadne. Dále se jeho maximy vyznačují značnou mírou vágnosti, například zde: minimalizace konjunkturálních a strukturálních nestabilit, zejména v zájmu ochrany před nezaměstnaností. A hned další tvrzení (doporučení): udržování inflace na nejnižší optimální úrovni. Už jsme čtenáře jednou upozornili, že tyto cíle v rámci hospodářské politiky jdou proti sobě, ale hlavně, jde o tak obecná tvrzení, s kterými se téměř nedá nesouhlasit, je to jen zopakování dvou ze základních cílů běžné hospodářské politiky. Zajímavý je také jeho návrh na rozklad kapitálového vlastnictví podniků mezi jejich zaměstnance, je velmi těžké tvrdit, zdali je taková věc prakticky realizovatelná, spíše ne. Lidé nakonec budou sledovat své bezprostřední zájmy (zvýšení mezd) a podnik se stane nekonkurenceschopný a neovladatelný. Když v něm bude mít každý obdobný podíl vlastnictví, jediné možné řízení bude ve formě nějaké vnitropodnikové demokracie, ale to bude na dynamických trzích jen těžko úspěšná forma řízení. Dalším rysem celé etiky je akcent na ekologické cíle, což pro Richa vychází z ontologického rovnítka mezi člověkem a přírodou, která je doložitelná i Biblí (dle jeho interpretace). Demonstruje to novým magickým trojúhelníkem pro hospodářskou politiku a navrhuje přitom přechod na kvalitativní růst, růst, který není založen na zvyšování spotřeby surovin a energií. Takže je patrně docílen zlepšováním technologií a novými vynálezy. Také

²⁰³ Zarazil nás třeba Richův jasný závěr o nutnosti řídit porodnost ve třetím světě, aby se zabránilo dalšímu přelidňování. Nejznámějším případem kontroly porodnosti v současnosti je samozřejmě Čína, a těžko tvrdit, jestli komunistická realita řízení porodnosti může nějak konvenovat s Richovou *přiměřenou lidskostí*. Rich to doporučuje v rámci kritéria spolustvořenosti, tedy proto, aby se zabránilo ničení přírody.

jsme přesvědčeni, že některé z jeho maxim jsou zkrátka příliš idealistické a připomínají salonně intelektuální úhel pohledu, k tomu ať čtenář nahlédne do námi zmiňované vynikající knihy Williama Easterlyho o pomoci třetímu světu.

3.3. Hans Küng a étos pro hospodářskou politiku

Hans Küng (1928) je ve Švýcarsku narozeným teologem a výrazným představitelem současného ekumenismu. Jeho vyznání je katolické, ale názorovým zařazením uvnitř církve představuje liberální proud současného katolictví. Mezi roky 1948–1955 studoval na Papežské univerzitě v Římě. Od roku 1966 byl profesorem univerzity v Tübingenu. V roce 1980 mu byla Janem Pavlem II. odebrána kanonická misie, která umožňuje oficiálně vyučovat katolickou teologii, pro jeho rozpory s Vatikánem. Jeho knihy pokrývají kompletní názorové spektrum, od otázek epistemologie, zahraniční politiky až k psychologii. V České republice jsou jeho knihy velmi oblíbené a mají bohatou čtenářskou obec, většina jeho titulů byla do češtiny i přeložena. Tématu, které zajímá nás, se Küng dotýká ve své knize *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Küng v knize uvažuje o politice, globalizaci a světovém společenství, a volně přitom přechází do druhé části knihy, kterou celou věnuje světovému hospodářství, konceptům hospodářských politik a podnikání, dvěma slovy – ekonomickému myšlení. Küngova práce má přitom několik charakteristik, dle jeho názoru se moderní společnost nemůže udržet pohromadě pomocí fundamentalismu, moralismu ani vše přijímajícího pluralismu, ale jedině pomocí zavazujícího étosu, který v minulosti zaštiťovalo náboženství a jeho nositelem byla víra a konsenzus ve společné hodnoty. S rozkladem náboženství a nástupem sekularismu se ve 20. století tento étos rozpustil víceméně do politické oblasti, socialismu a kapitalismu; jenže počátkem 21. století Küng shledává oba pro něj „pseudonáboženské“ politické koncepty – liberalismus a socialismus za již nedostačující. Oba se během 20. století vyčerpaly a ukázaly své odvrácené tváře. Ovšem ani návrat ke křesťanské vizi v původní podobě není optimální, doba křesťanskému učení podle Künga příliš odběhla a Vatikán pro většinu lidí reprezentuje duch anti-modernosti. V případě evropského kontinentu by jednou takovou možnou cestou mohla být idea Evropy, jako reprezentantka duchovního sjednocení kontinentu z historické zkušenosti. Koneckonců byly to etické a impulsy, které po 2. světové válce přes veškerou různorodost a divergentní zájmy prosadily jednotu. Prvořadě mezi Německem a Francií na podkladě hrůz z válečných zkušeností. Hledání étosu je tudíž pro Künga hledáním alternativy a zavazujícího etického konsenzu pro moderní dobu, podobně jako tomu bylo na prvopočátku evropské integrace. Přičemž jeho pojetí étosu má být komplementární se světovými náboženstvími díky humanismu, který nese, nemusí tak ustrnout pouze v západní sféře. Ačkoliv striktní definici étosu v jeho knize nenajdeme, je zcela zřejmé, že se jedná o eticky závazná pravidla na podkladě humanismu, která dávají sjednocující vizi pro budoucnost.

„Dnes jde každopádně i pro křesťany o to, kráčet neochvějně třetí cestou: mezi sekularizovaně-technokratickou ideologií Evropy, která je nekřesťanská, a předmoderně-hierarchickou ideologií, která je nedemokratická.“²⁰⁴

Konkrétněji bude možné hovořit po prozkoumání jeho úvah.

3.3.1. Globalizace

Dle definice OECD²⁰⁵ je globalizace proces, který vede ke stále větší a větší propojenosti národních trhů. Tok služeb, zboží a kapitálu je stále intenzivnější a intenzivnější, doprovázen je přitom současně globalizací technologií.auta, která se včera vyráběla v Německu a ne nikde jinde na světě, může zítra zavést do výroby Čína. Jako obecnina je globalizace výsledkem vývoje evropské moderny, její kořeny sahají někam k počátkům 16. století do éry objevování nových obchodních cest, přes industrializaci 18. století, ale fakticky má o ní smysl hovořit až v 19. století, ve kterém došlo k liberalizaci zahraniční politiky, v první řadě hlásané Velkou Británií. Ve 20. století jev globalizace neustal, ale prodělal několik turbulentních výkyvů. Dvě světové války, snahy o izolacionismus v USA i SSSR, rozdělení světa do dvou neprostopných bloků, až k obrovské akceleraci globalizace po pádu SSSR s masivním rozmachem technologií a cestování. Koncem 20. století globalizace nabrala až takových obrátek, že se mnozí začali strachovat o rozpuštění národních států v moři nadnárodního sjednocení a multikulturalismu. Pokusit se globalizaci zastavit připomíná situaci člověka, který se postaví před rozjetý vlak. Nejde to. Růst technologií tento vlak pouze zrychluje. Pozitiva globalizace jsou přitom patrná, nikdy v lidských dějinách se nepodařilo povznést tak velké množství lidí na vyšší životní úroveň v tak rychlé době. Latinská Amerika a Asie, i když stále nejsou na úrovni USA nebo Evropy, k těmto západním oblastem udělaly velký krok. V procesu vývoje je ale vždy něco za něco, a i globalizace s sebou nese nemalé problémy. Je to tedy jev, který je nejen nevyhnutelný, ale nesporně i ambivalentní, vytvářející nové problémy, a tím i výzvy. Všechno ztrácí národní vazbu a jednotlivé státy samy o sobě přestávají být pány svého osudu, to dělá těžší život nejen všem dikátorům, kteří se snaží co nejvíce držet svou zemi v izolaci, ale i běžným demokraciím, které mohou přamálo ovlivnit globální ekonomické pohyby a mohou jen pasivně přihlížet, jak globální kapitál přes noc přitéká a zase odtéká, jejich národní podniky krachují, protože se v zemi nevyplatí vyrábět a výroba se stěhuje ze země do země za nejnižšími náklady na lusknutí prstů manažerů velkých

²⁰⁴ Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 175.

²⁰⁵ *Organisation for Economic Co-operation and Development*. Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj.

koncernů. Jednání států k těmto podnikům pak někdy připomíná až podlézání, když se za daňové úlevy a další různé výhody firmy vábí do země. Pohled na globalizaci je přitom možné rozříznout do dvou proudů. Jeden, reprezentovaný liberálními ekonomy, apeluje na jednotlivce, aby brali globalizaci jako výzvu pro ně samotné a přizpůsobovali se novým podmínkám a světové konkurenci. Chyba je dle nich v mentalitě lidí, kteří se nechtějí přizpůsobit rostoucím požadavkům na jejich výkonnost. Za druhé je tu pohled novinářsko-filozofický, který o globalizaci hovoří jako o vítězství ekonomického způsobu myšlení, které samo sebe chytá do pastí, když ničí demokracii a blahobyt států, které daly impuls pro globalizační rozmach samotný. Absurdní je již samo o sobě to, že hlavní konkurentem západu na globálním trhu je stát, který je komunistický – Čínská lidově demokratická republika, ta zcela jistě nesdílí pohled západních ekonomů, ale spíše uvažuje o ekonomii jako o hře s nulovým součtem – tedy my bohatneme a oni chudnou, výmluvný je v tomto směru čínský pohled na plagiátorství a licenční ujednání. Cílem čínského socialismu je učinit Čínu silnou a bohatou, jak prohlásil jeden z nejvyšších čínských představitelů; a za silného se člověk může považovat jen tehdy, když svou sílu poměřuje proti někomu slabšímu. Silový způsob uvažování je zde zřejmý.²⁰⁶ Zkrátka zintenzivnění konkurence je vážný problém, který může vést k nepředvídatelným politickým a hospodářským důsledkům. Küng se přiklání k tomuto pohledu a budoucnost globalizace a její vývoj považuje za nevypočitatelný. Jak nám ukazuje praxe, finanční krize přicházejí jako blesky z čistého nebe a jejich dopad je globální. Přesto ale, že se globalizace zdá až jakýmsi nadlidským fenoménem, který vše válčuje, přesto vše je to lidský produkt. Lokomotiva globalizace se proto musí dát řídit, jde jen o to, vložit vůli a najít správný koncept. Když již největší finanční spekulant historie George Sores mluví o tom, že by se měly globální finanční trhy regulovat, je nutné to brát jako bernou minci.²⁰⁷ Jestli v globalizačním konceptu zvítězí honba po zisku a pohled na intenzivní konkurenci jako na blahodárny jev, musíme se připravit na tvrdé sociální konflikty a krize.

„Nelze totiž předjímat, že by společnost jako celek bez odporu přijala úpadek do liberalismu 19. století a do čistého kapitalismu. Je známo, že hospodářské napětí může způsobit společenské štěpení, a to zase politické konflikty.“²⁰⁸

²⁰⁶ Srov. Steingart, Gabor: *Globální válka o blahobyt. Nové rozdělení světových finančních trhů*. Praha: Knižní klub 2008, s. 109.

²⁰⁷ Viz Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 205.

²⁰⁸ *Tamtéž*, s. 205. Určitě jde o logický vývod, ale dá se mu kontrovat, Greenspan ve svých pamětech varuje před jakýmikoliv politickými zásahy do globalizace, i těmi nadnárodně koordinovanými. Ubránit se pokušení regulovat finanční trhy pro něj představuje velikou výzvu, lidé mají strach z globální konkurence, která ničí podniky v jejich rodných zemích, ale tito lidé dle Greenspana nevidí kreativní destrukci, která se za tím skrývá a

Eufemistický slovník kapitalismu přitom začíná docházet, jak vtipně Küng poznamenává, v 50. letech 20. století, když vás vyhazovali z práce, řekli vám prostě: Jste propuštěn! Dnes: Nevešel jste se do racionalizace podniku. V důsledku minimalizace nákladů (potažmo zvyšování zisku) musíme vaše místo transformovat. Anglické výrazivo, které se šíří po globálním světě jako chřipka (manažer, downsizing, outsourcing, marketing) představuje nakonec vždy tutéž starou bídu.

Globalizace stanovuje dle Künga nutnost přemýšlet o nezbytném globálním etickém minimu, které budou muset dodržovat všechny zainteresované skupiny. Zájmové organizace, politici, podniky a jejich vedení, zaměstnanci. Také z výše uvedeného pro něj vyplývá, že globalizaci je nutné řídit, ale který model hospodářství zvolit?

3.3.2. Hospodářství pro globální ekonomiku

Hans Küng zkoumá dva hospodářské koncepty, čistě tržní hospodářství a sociálně tržní hospodářství; socialismus jako takový pro ekonomickou oblast považuje za historicky vyvrácený. Proto také konečná otázka pro něj zní, jakéže to tržní hospodářství se má prosadit. První zacílení kritiky, přes kterou se chce dobrat k odpovědi, vede na čistě liberální pozice, které na sebe poukazují známým heslem *trh bez přívlastků*. Pozice zastávaná Hayekem, Misesem a Friedmanem a prakticky realizovaná regonomikou a thatcherismem v 80. letech 20. století. Také se u ní můžeme setkat s pojmenováním ultraliberální či krajně liberální. O co přesně v ní jde? Za prvé, bezpodmínečná svoboda jedince. Lidé sami nejlépe vědí, co chtějí, a stát je musí nechat sledovat svobodně jejich zájmy. Za druhé, sledování těchto zájmů se musí dít prostřednictvím svobodného trhu, řízení všech ekonomických procesů je tak přenecháno principu konkurence a ne státu. Jádrem toho je přesvědčení, že na svobodné transakci dvou jedinců mohou oba zúčastnění vydělat. Subjektivními pohledy viděno.

„Možnost koordinace prostřednictvím dobrovolné spolupráce se zakládá na základním, a přesto často popíraném tvrzení, že z ekonomické transakce mají prospěch obě strany za předpokladu, že se jedná o vzájemně dobrovolnou transakci a že obě strany jsou informovány.“²⁰⁹

Stát musí být zatlačen do rohu a jeho funkce se omezí pouze na funkce, které nelze spravovat trhem: obrana, bezpečnost a elementární sociální funkce. Vše ostatní ať je přenecháno

která povede v konečném důsledku ke světové prosperitě, když se jí namísto regulace budeme snažit pochopit a využít. A naopak ke stagnaci, když zareagujeme protekcionismem a regulacemi. Srov. Greenspan, Alan: *Věk turbulencí*. Praha: Fragment 2008, s. 379–392.

²⁰⁹ Friedman, Milton: *Kapitalismus a svoboda*. Praha: H&H 1994, s. 24.

sebeozdravné síle trhu, konkurenci. Ta zaručí trvalý hospodářský růst, rozšíří svobodu jedinců a v dlouhém období zaručí i sociální spravedlnost. Co ale Künigův étos, etické principy, nepřicházejí v kapitalismu zkrátka? Pro Milтона Friedmana jsou etické principy podřízeny maximu svobody. Lidé se nemají ptát na to, co mají udělat pro svůj stát, ani se nemají ptát, co má stát udělat pro ně, ale mají se ptát, co mohou oni sami udělat prostřednictvím státu sami pro sebe a pro svou svobodu:

„Co mohu já a moji spoluobčané udělat prostřednictvím vlády, abychom lépe dostáli našim individuálním povinnostem, abychom se mohli přiblížit našim cílům a především abychom chránili naši svobodu?‘ A k této otázce připojí další: ‚Jak můžeme zajistit, aby se vláda, kterou jsme vytvořili, nestala Frankensteinem, který zničí právě tu svobodu, k jejíž ochraně vznikla?‘ Svoboda je vzácná rostlina. Náš rozum nám říká a historie to potvrzuje, že velkou hrozbou pro svobodu představuje koncentrace moci.“²¹⁰

Pro Friedmanovu ekonomickou teorii nemá výraz obecné blaho nebo vyšší etický princip žádný význam, je to atomistické nakupení jednotlivců, které je sjednocené pouze svým závazkem ke svobodě. Künig to dokumentuje na Friedmanově provokativním článku pro New York Times z roku 1970: *„The Social Responsibility of Business Is To Increase Its Profits.“* Sociální odpovědností obchodu je zvyšování jeho zisku. Je tomu tak proto, že liberál věří, že při splnění podmínek svobody růst bohatství jedince vede i k růstu bohatství celé společnosti.

„Člověk si nestačí protírat oči: Morálka = růst zisku? Nemá tedy již nadále existovat zásadní napětí mezi profitem a morálkou, vlastním zájmem a étosem? Podle Friedmanova pojetí ne.“²¹¹

Jak tedy vlastně liberálové uvažují o morálce? Morálka je v liberalismu plně instrumentalizována. Smlouvy se dodržují, protože se to vyplatí. Proč se to vyplatí? Protože v obchodě můžete svého partnera podvést pouze dvakrát, jak se vtipně říká: poprvé a naposledy. Stejně tak je tomu při dodržování kvality výrobků, zákazník se spálí, a vícekrát již nekoupí. Důvěra snižuje náklady na informace, a proto se jí vyplatí pěstovat. Vše je logické a ‚racionální‘. Zvyšuj zisk, generuješ tím morálku, mohl by prohlásit přesvědčený zastánce liberalismu. Etika je brána jako ekonomická teorie morálky a morálka je produktem trhu. Pro přívržence liberalismu, zejména ultraliberální větve, je tak jejich ekonomické myšlení samo o

²¹⁰ Friedman, Milton: *Kapitalismus a svoboda*. Praha: H&H 1994, s. 15.

²¹¹ Künig, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 205.

sobě morálkou a je již samo sebou sociální. Pro Kunga to představuje jednoduché a ploché řešení etického problému samotného, ale také fakticky domestikaci etiky ekonomii, jinými slovy: domestikaci étosu ekonomii. Proto se ptá, kde se bere tak velké sebevědomí liberálů o jejich učení, je snad konkurence a princip profitu ze svobodné směny nějakým přirozeným zákonem, který je nepopíratelný, obdobně jako je tomu u zákonů fyzikálních?

Odpověď na tuto otázku leží v hospodářské historii. Byl nám liberální trh někým dán? Nebo je to lidský sociální vynález, ať už vědomě, či spontánně utvořený? Problémem je to, že když přijímáme tržní mechanismy jako generátory morálky, uvažujeme o nich metaeticky, metafyzicky. V takovém případě je konkurence, formování nabídky a poptávky opravdu něčím obdobným jako gravitace, z vnějšku daná danost, která determinuje. Ovšem toto je vyloženě ahistorický pohled. Trh tu byl vždy jako univerzum a čekal na objevení lidmi. Pohled, který podle Kunga odporuje historické skutečnosti. Trh je lidský výtvar a uvažování o jeho liberálních principech spadá do konkrétní historické etapy. V naší první načrtnuté variantě by byly hospodářské dějiny pouze cestou ekonomicky uvažujícího rozumu, který během staletí hledá optimální principy fungování hospodářství, až dospěje někam do období 17. století, ve kterém Adama Smith sepsal svoji práci – *Bohatství národů*, ve které jsou všechny liberální principy již univerzálně obsaženy, protože byly lidským rozumem nazřeny (fungování konkurence, zahraničního obchodu, poptávka, nabídka). Tím, že se o nich uvažuje univerzalisticky, jsou neměnné, konkurence funguje takto a takto a bude tak fungovat stále. V druhé variantě, historické, jsou hospodářské dějiny procesem proměn fungování mechanismů a principů trhu, na základě mnoha proměnných až do zformování zákonů nabídky a poptávky v 17. století, které dnes platí a zítra platit nemusí. Představme si jen starověkého patricie, žijícího v otrokářské společnosti, který by se dnešnímu liberálovi vysmál přímo do očí. Obdobně jako by se mohl vysmát principům svobodné směny člověk z budoucnosti, který již bude žít v jinak pojímané realitě. Zásadní prací v tomto směru je zcela jistě *Velká transformace* Karla Polanyiho. Polanyi historickou analýzou ve své knize určil vítězství ekonomického paradigmatu, které jde mimo jiné ruku v ruce s kapitalismem, právě do období 17. a 18. století. O co běží? Propracoval se lidský rozum v těchto obdobích konečně k oněm univerzálním principům fungování a začal je prakticky aplikovat, protože jsou nejefektivnější? Ne, dějiny novověké liberalizace hospodářství a kapitalistického výbuchu si musely vyšlapat trnitou cestu, při které hrála roli jak náhoda, tak i nutnost zlomení politické dominance, které umožnilo nastolení nového paradigmatu. Klíčové přitom měly být sociologické pohyby. Měšťanská společnost se oddělila od feudální, čímž se vytvořila

základna pozdějšího oddělení ekonomiky od státu. Zámořské objevy vytvořily velkoprostorové trhy, které danými prostředky nebylo možné ovládat ani regulovat. Vrcholem tohoto byl kapitalismus, který explodoval ve Velké Británii v 18. století. Došlo k tomu, co Polanyi označuje za velkou transformaci:

„Tržní vzorec je na druhé straně spojen s typickým motivem, s motivem výměny či směny, a je schopen vytvářet specifickou instituci, totiž trh. To je koneckonců příčinou, proč kontrola ekonomického systému prostřednictvím trhu má všeprostopující důsledky pro celou organizaci společnosti: to neznamená nic menšího, než že společnost funguje jako doplněk trhu. Místo aby ekonomika byla začleněna do sociálních vztahů, sociální vztahy jsou začleněny do ekonomického systému. Mimořádný význam tohoto ekonomického faktoru pro existenci společnosti předem vylučuje každý jiný výsledek. Jakmile je ekonomický systém organizován v oddělených institucích, založených na zvláštních motivech a propůjčujících zvláštní status, společnost je nutně utvářena tak, aby tomuto systému umožnila fungovat podle jeho zvláštních zákonů. To je smyslem známého tvrzení, že tržní ekonomika může fungovat jen v tržní společnosti.“²¹²

Velká transformace nastala vítězstvím kapitalismu v 18. století a změnou paradigmatu ve prospěch tržního hospodářství, od této doby se společnost se svými institucemi formuje primárně dle ekonomických principů. O hospodářství se už neuvažuje jako o jedné podmnožině sociálních vztahů, jako ve starověku a dříve, ale jako o množině, do které jsou začleněny ostatní sociální vztahy. Hospodářské pojmání světa se stalo dominantním a stalo se tak v západní společnosti a v konkrétní době.²¹³ Ruku v ruce s tím šel liberální výklad fungování trhu, který se tváří univerzalisticky, už jen díky tomu, že jak bylo řečeno, většina liberálních formulí je již obsažena u Adama Smithe a u dalších liberálních autorů pouze košatí nebo se zpřesňuje dle doby. Smith ale byl věřícím člověkem, jeho myšlení není sekulární a Bůh pro něj zastupuje metafyzickou roli. Transformace božské prozřetelnosti do neurčitých pojmů, které jsou vykládány sekulárně, se udál až u jeho následovníků (přirozená harmonie, spontánní samo utvářející se systém, neviditelná ruka trhu). Jak čas postupuje, stále více lidí si méně uvědomuje, že *Bohatství národů* bylo pokračovatelem Smithovy knihy *Teorie mravních*

²¹² Polanyi, Karl: *Velká transformace*. Brno: CDK 2006, s. 62.

²¹³ I David Landes připisuje výhru kapitalismu na západě především politickým a náhodným jevům, které šly souběžně s politickými tendencemi pozdního středověku. Jak silně nedoceněný je doposud kupříkladu vynález hodin – hodinek, jako měřiče času, který umožnil časové zdisciplinování a zpřesnění veškerého jednání. Tento objev sám mohl kapitalismus kopnout dopředu více než Smithovo sepsání *Bohatství a bídy národů*. Výhoda měřiče času pak dala Evropě velice rychle obrovskou výhodu oproti zbytku světa, a to jak na poli ekonomickém, tak i politickém. Landes se o tom rozepisuje ve své knize. Viz Landes, David: *Bohatství a bída národů*. Praha: Nakladatelství BB/art 2004, s. 215–216.

citů. Küng Polanyiho argumentaci přejímá a liberální uvažování pro něj je pouze dobová historická záležitost, nikoliv žádné univerzum seslané Bohem. Také ale uvažuje dostatečně realisticky, aby trh a liberální pohled na něj přijal jako většinový názor na realitu 20. století. Pokud je ale trh čistě lidský výtvar a liberální uvažování o něm taktéž, pak je čas připustit, že jsou v něm chyby a nedokonalost, stejně jako je nedokonalý člověk při svém jednání. Když tak například liberální myšlení neustále odkazuje k selhání instituce státu, není tu už od prvopočátku přítomno selhání trhu? A nemělo by se do liberálního pohledu vnést vědomí, že není možné uvažovat o člověku jako o zboží, ale že jde o živou bytost se svými limity? Stát selhává, trh selhává, a proto se i v homogenizované paradigmatické představě liberálního fungování trhu objevila alternativa k představě trhu bez přívlastků. Alternativou je pro Künga koncept sociálně tržního hospodářství.

Sociálně tržní hospodářství je Küngovi bližší hospodářský koncept, na rozdíl od čistého liberalismu, již na první pohled. Ve své knize věnuje značnou část uvedení čtenáře do jeho historie a formování v poválečném Německu, nechybí ani přímé vzpomínky na Ludwiga Erharda a jeho cestu životem. Sociálně tržní hospodářství je realističtější koncept než ultraliberalismus a jako takové se snaží překonat rozpor mezi volným trhem a sociálním napětím. Pro katolicky myslícího člověka obsahuje také jistě prvky, které mu konvenují. Má vzor, myšlenku řádu, do kterého se snaží cílit své jednání. Tímto vzorem je představa sociálně tržního hospodaření, které přijímá a aplikuje principy solidarity a subsidiarity.²¹⁴ Sociálně tržní hospodářství také neběží za představou harmonie tržních sil, ale realisticky přijímá konflikt jako společenskou a hospodářskou realitu, která se musí politickými akty korigovat do reálné hospodářské politiky. Z toho důvodu Erhard mluvil o střílení na pohyblivý terč společenského ideálu a svými odpůrci byl vysmíván jako autor hospodářského kočkopsa. Také nás ale historie učí, že tento hospodářský koncept má své slabiny. Ta hlavní je politická úplatnost. Potud, pokud byl Erhard členem Adenauerovy vlády jako ministr hospodářství, dokázal odolávat politickým útokům na líbivé rozdávání dárečků voličům ze státních peněz. Zcela pak již nezvládl své vlastní kancléřství. V roce 1965, druhém roce Erhardovy vlády, byly vyčerpány finanční rezervy SRN, známé jako „*Juliova věž*“, které Erhard předtím marku

²¹⁴ Princip solidarity vyžaduje sociální vyrovnání a tím i snahu o obecné blaho, partikulární zájmy jedinců, které jsou v liberalismu nedotknutelné, jsou zde přebíjeny snahou o pomoc jedincům dle principu subsidiarity. Princip subsidiarity říká, že to, co může jedinec vykonat z vlastní iniciativy, nemá za něj vykonávat někdo jiný, ani stát ne. Jinak: pomoc má přijít až v okamžiku, kdy si jedinec nemůže pomoci sám nebo mu nemůže pomoci rodina. Stejně tak to, co může být vykonáno na regionální úrovni, nemá být přenášeno na stát. Správní akty a politika mají být vykonávány na co nejnižší možné úrovni. Na stát se má přenášet pouze to rozhodování, které jde za rámec místních samosprávných komunit (národní obrana, bezpečnost...). Princip subsidiarity je i hlavní maximou Maastrichtské smlouvy z roku 1992.

po marce shromažďoval, a příjmy v SRN poprvé zaostaly za výdaji. Erhard z funkce odstoupil v roce 1966 a sám rezignovaně uznal, že morální apely místo praktické politiky jsou prostě k ničemu, bez tlaku a vůle nakonec není nikdo nic ochoten udělat. Kde není vůle a vliv, tam apely a odkazy na etiku nemilosrdně selžou.

„Chtít pouhou ‚morálkou‘ dosáhnout konsolidovaného rozpočtu, stabilních cen a plné zaměstnanosti je politický moralismus; žádný odstup od sociálního státu se nevyhne jisté sociální tvrdosti.“²¹⁵

Jako dílčí závěr proto uvedme, proč by se etika měla do tržního hospodářství přimotat a proč je koncept sociálně tržního hospodářství pro Künga přijatelnější. Podstata tržního hospodářství, a to i v jeho sociálně tržní formě, je konkurence, konkurence je podobně jako motor poháněna egoistickým užitekem jedinců, ten žene lidi vyrábět a prodávat více, aby na druhé straně mohli více spotřebovávat. Dokolečka uzavřená maximalizace výroby a spotřeby, zisku a prožitku. Ultraliberalismus tento problém neřeší, věří, že se vyřeší sám harmonizací zájmů jedinců v dlouhém období. Sociálně tržní hospodářství bere motor a snaží se jej politicky pomocí vůle držet, aby se příliš nerozjel. Küng v tomto schématu vidí etický problém ztráty míry, schopnosti posuzovat. Proč nebýt egoistou, když se to vyplatí, a proč by měla existovat nějaká míra, která by poměřovala, co už je moc, když o tom může rozhodnout sám trh? Snad už jen proto, že Küng odmítá ekonomický imperialismus, a protože ekologické výzvy, které v moderní době dostaly globální rozměr, neumožňují člověku strčit hlavu do písku před svojí odpovědností, které se člověk nezbaví odvoláváním na své egoistické zájmy jako cosi nedotknutelného (svoboda jedince především). Sociálně tržní hospodářství je tak pro globální ekonomiku vhodnější už jen z toho titulu, že se snaží bezbřehost simplifikačního myšlení liberalismu krotit pomocí státu. Přítomnost etiky (étosu) je nutná, protože liberalismus trhu bez přívlastků problémy etiky neřeší, ale pouze to předstírá. Küng striktně namítá: Člověk nejedná pouze podle maxim ekonomické racionality; jeho výkony nepohání pouze materiální vidina vyššího zisku a spotřeby; ne všechny lidské potřeby mohou být uspokojeny tím, co produkuje ekonomika; není ku prospěchu všech, když každý sleduje pouze svůj vlastní zájem. Všichni myslitelé společnosti a prvotní teoretikové hospodářství uvažovali o hospodářství jako součásti společnosti: Platon, Aristoteles, Tomáš Akvinský, a stejně tak i Adam Smith. Až moderní doba velkou transformací vytrhla hospodářské myšlení

²¹⁵ Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 248.

z celospolečenského kontextu a přiřkla mu primát. Proto dle Künga je teď povinností myslitelů strhnout ekonomii z oblak zpět na zem.

„Lidský život nesestavá pouze z hospodářství, to ví každý. Je však nutné, aby se i v praxi průběžně bralo vážně to, že tržní hospodářství není sebeúčel, ale musí stát ve službě potřebám lidí a nikoliv beze zbytku podřizovat člověka logice trhu. Také světový trh je tu kvůli lidem a ne naopak. A co se týká politiky, pak tržní hospodářství má rozšiřovat demokracii, ne ji nahrazovat nebo přeformovávat. Právě toto nebezpečí je v podmínkách globalizace reálnější než kdy jindy. Řečeno sociologicky: Hospodářství (a tím i trh) je pouze subsystémem společnosti, vedle něhož a s nímž existují jiné subsystémy, jako je právo, politika, věda, kultura a náboženství.“²¹⁶

Ale není to pouze etika – étos, kterému by měla být ekonomika podřizena, jde také o znovu si uvědomění faktu, že politika má silový primát nad ekonomikou stejně tak. Etika musí tudíž mustrovat jak politiku, tak i ekonomiku. Musí tomu tak být, protože forma sociálně tržního hospodářství, která přistoupí k ekonomice pouze kořistnický, jako k něčemu, co je tu pouze od toho, aby generovalo materiální blaho pro zbytek společnosti, skončí státními intervencemi, které později přerostou do byrokratické džungle řízeného hospodářství. Pořadí důležitosti proto má být: étos (humánní a sociální cíle) – politika – hospodářské řízení. Udávat směr a úkoly pro systém má étos.

Úkoly pro globální hospodářství

Poté, co se vyjasnila teoretická důležitost jednotlivých společenských rovin pro společnost a dle Künga dojde brzy i k faktickému převzetí společenského primátu politikou od ekonomiky, musí se vytyčit globální úkoly pro hospodářskou politiku samu. Politickou vůlí vedenou jeho étosem má tak dojít k několika akcím. Jednotlivě: (1) Vytvoření mezinárodního konkurenčního řádu – celosvětová konkurence je ohrožena velkými korporacemi, které likvidují malé a střední podniky. Přístup rozvojových zemí na globální trhy je pouze symbolický. (2) Obnovit vazby finančních toků na reálné hospodářské projekty. Peníze ztratily svoji neutralitu, když byly navázány na zboží a služby (v národní ekonomice) a staly se samostatnou komoditou, která se nekontrolovatelně může přelévat ze země do země podle nálady na trhu. (3) Globální sociální zajištění proti strukturálním změnám výroby. Sociální jistoty a práva mají pouze regionální charakter. (4) Vyrovnávat drastické hospodářské a

²¹⁶ Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 253.

sociální propasti mezi světovými regiony. (5) Internalizace rostoucích sociálních a ekologických nákladů. Podniky přenášejí sociální a ekologické náklady za své podnikání na národní státy nebo rozvojové země, kde své zboží a služby produkují. Když se národní státy takovému poškozování brání, například zvýšením daní, firma ze dne na noc zmizí ze země pryč a převede svou výrobu jinam. Kdyby Čína nebo Indie zavedla model liberálního hospodářství, zničilo by to surovinové zdroje. Říká se, že kdyby v Číně byl stejný poměr aut na obyvatele, jako je v USA, pak by se takový počet aut nevešel na plochu Čínské lidové republiky. Internalizace tu tak znamená zavedení mezinárodní odpovědnosti za své konání v regionální lokalitě. (6) Mezinárodní právní normy proti vyčerpání neobnovitelných zdrojů. Těchto šest bodů je výzvou Hanse Künga pro globální hospodářské řízení.

3.3.3. *Hospodářství, odpovědnost a náboženství*

Zmínka o neúčinnosti deklarácí a proklamací, doufání, že lidé budou dělat něco, k čemu nejsou nuceni, tu již byla v souvislosti s Ludwigem Erhardem. Abychom ale byli upřímní, přece jen příklady takového jednání tu jsou, i když jde pouze o kapky v moři. Založení Červeného kříže (půlměsíce) prvním nositelem Nobelovy ceny Henrym Dunantem, vznik ne příliš úspěšné Společnosti národů a následně OSN s vyhlášením Deklarace lidských práv. A ačkoliv i o úspěšnosti OSN něco pozitivního činit by se dalo úspěšně pochybovat, přesto je to alespoň něco, krok etickým směrem. Nakonec, není to chyba ve slovech, se kterými každý souhlasí, ale ztráta politické a i lidské vůle taylor slova bránit. Můžeme snad proto říci, že i v těchto deklarácích se odráží eticko-politická vůle (étos), která se zavazuje něco činit, i když to tak nakonec nečiní. Význam Charty 77 na rozložení komunismu v Československu se přeceňuje, ale jde o etický symbol, který se odvolává na obecně přijatý etický konsenzus o lidských a občanských právech na konferenci v Helsinkách, v tom byla jeho veliká síla. Všeobecně přijaté deklarace a proklamace tu jsou a jejich význam odpovídá politické vůli je dodržovat, no a ta je zkrátka u etických konsenzů nízká.²¹⁷ Lze očekávat, že když je tak nízká vůle pro dodržování lidsko-právních mezinárodních závazků, pro ty hospodářské bude míra odpovědnosti ještě nižší. Přesto Küng předkládá obrysy globálního étosu pro hospodářství, založeného na odpovědnosti, který by se měl prosazovat přes globální sociálně a ekologicky orientované tržní hospodářství, jak jsme jej ukázali v předešlé kapitole. Tento jeho étos se má opírat o etické a náboženské tradice, které v hospodářství vyjadřuje těmito premisami: Hospodářská a politická moc má sloužit člověku, musí probouzet ducha soucitu s trpícími a

²¹⁷ Nedávným takovým polovičatým řešením bylo nezasáhnutí do konfliktu v Sýrii, poté, co byly užity chemické zbraně proti civilnímu obyvatelstvu.

starat se o chudé, staré, uprchlíky a poškozené. Mocenské myšlení má být nahrazeno vzájemným respektem a ohleduplností (pluralismem). Egoismus, touha po penězích, prestiži a konzumu se má nahradit smyslem pro míru a skromnost.

Deklarace tu jsou, ale není vůle je dodržovat. Politická vůle k takovým činům potřebuje motivaci, ale kde ji vzít? Rozumem? To je past. Jak říká Jürgen Habermas: *rozum je podřízen zájmům*. Používá se nejvíce v okamžicích, kdy se hledají důvody, proč něco nedělat. Víra a náboženství, to jsou fenomény, které přichází na řadu, když je potřeba něco vykonat i za cenu oběti, ne rozum. Pro příklad uvažujme: shodneme se na něčem tak banálním, že naše děti a budoucí generace by měly mít tytéž možnosti, jako jsme měli my, ba co více, měly by se mít i o něco lépe, protože jim přece po sobě něco dobrého zanecháme. Je to čistě etické rozhodnutí směrem k budoucím generacím: ať se jim nedaří hůře než nám! Předpokládejme, že v rámci světových kultur, náboženství a politik nebude problém pro takové krédo získat globální konsenzus. Naopak, bude to velmi lehké, podepíše ho snad každý. A jeho reálné dodržování? Prachmizerné. Chytne se ho pouze několik idealistů. Étos zůstane jen na papíře, jako krásná idea. A tady je velice nutné zvážit roli náboženství v tomto procesu. Jak donutit člověka, aby se choval odpovědně směrem do budoucnosti?²¹⁸ Musí přijít náboženství a víra, které ukazují člověku míru a pevné hodnoty, dají mu vědomí vlastní časové pozice v generačním řetězci a zkrátí jeho egoismus. Náboženství motivuje a podporuje k odpovědnosti. Proto se bez něj dle Kunga hospodářství neobejde. Ono zaručí vůli k odpovědnosti, které se tak nedostává ve světě, ve kterém vládne rozum.

Etik a filozof Hans Jonas tuto otázku ukázal ve své filozofii, když se ptal po tom, jaký je důvod, aby v budoucnu existovalo lidstvo? Nebo jinak, kde se bere právo lidí na jejich budoucí existenci a existenci jejich dalších generací. Ještě komplexněji, proč má existovat život? Může lidstvo nějak racionálně zdůvodnit imperativ etiky: *přežít!*? Přesto, že Jonas má proti náboženství při vysvětlování těchto otázek skepsi, doznává se, že bez něj je na tyto otázky velice těžké odpovědět, patrně to ani není vůbec možné.²¹⁹ Světová náboženství

²¹⁸ Viděli jsme v naší pasáži o Michaelu Novakovi, že Novak určil rodinu jako jediný důvod v racionalisticko-egoistickém výkladu světa pro odpovědné jednání do budoucnosti. Bez ní nemá egoistický jedinec důvod nespotřebovat vše za svého života.

²¹⁹ Jonas si tuto otázku pokládá ve své knize *Princip odpovědnosti*, etickém díle příliš komplexním na to, aby se dalo nějak jednoduše popsat. Nejprve se snaží otázku po povinnosti být zodpovědět paralelně na náboženství, jeho úvaha přechází k pojmu hodnoty – bytí je možné přiřknout hodnotu, nicotě nikoliv, jenomže schopnost mít hodnotu je samo sebou hodnotou, a proto se hodnota musí nějak vymezit. Nakonec je tedy stejně nutné ontologický status hodnoty určit, stanovit a následně objektivně přezkoumávat, abychom neskončili u *vůle k moci*, jako náhrady za rozpadlou metafyziku (Schopenhauer), k tomu také náš příklad s Hitlerem. Srov. Jonas, Hans: *Princip odpovědnosti*. Praha: Oikoymenth 1997, s. 84–86.

takovou odpověď nabízí, jsou to odpovědi opřené o víru a jsou neracionální, ten, kdo jim ovšem věří, je motivován a odhodlán k přežití nejen sebe, ale s pohledem do budoucna i k práci určené pro vybudování dobré budoucnosti jeho dětí a další generace. Je to jasný maják, který náboženství dává filozofii, etice a lidskému životu. Hledat absolutní důvody, motivaci a odpovědnost bez náboženství připomíná pád do pokrytecké jeskyně lidského rozumu. Byl to přece Adolf Hitler sám, který na konci druhé světové války ve svém bunkru v Berlíně fantazíroval o tom, že německý národ prohrou ve válce vlastně dokázal, že nemá právo na svou vlastní existenci a je dobře, že vyhyne a bude nahrazen vitálnějšími Slovy. Jeho svět se zbořil a popřel sám sebe, protože mu udávala smysl představa rasové a silové nadřazenosti Germánů nad ostatními národy. A taková představa může být podrobena reálnému testu – válce mezi Germány a ostatními národy, a to vedlo až k tomu, že se tato představa v praxi ukázala jako lichá. Náboženské představy a příkázání nemohou být reálnému testu podrobeny, můžeme jen věřit, že je v nich obsažena dostatečně nahromaděná generační zkušenost, která umožní lidstvu dlouhodobě přežít.

3.3.4 Étos a podnikání

Na třetím davoském fóru v roce 1973 byl předložen kodex etického chování vedení podniku, obsahoval mimo jiné větu, že zisk je sice nutným, nikoli však konečným cílem každého podnikového vedení. Ekonom podnikohospodář Host Steinmann, zapálený zastánce nově nabíhající vlny učení Milтона Friedmana, tento výrok ihned napadl jako falešný a pokrytecký. Mnozí ekonomové v dobách reagonomiky podle Künga přijali přesvědčení, že morálka ztratila řídicí sílu a musí se nahradit pozitivní snovostí, ziskem a příkazy. Tím se zúčtuje s morálkou jako brzdou růstu a výkonu, železnou koulí, která se musí vláčet na noze ekonomiky. Přesto se morálka do diskuzí ve veřejném prostoru o podnikání vrátila s plnou vážností. V roce 1986 v prohlášení z Caux, a mezi roky 1988 a 1993 vypracovaným prohlášením o sjednoceném etickém kodexu pro podnikání, který syntetizuje prvky křesťanství, islámu i židovství. Nic závazného samozřejmě očekávat nemůže, ale o to v naší práci nejde. Podíváme se na to, co nás zajímá, jak se v kodexech jednotily etické hodnoty tří velkých náboženství do univerzálně platné podoby zaměřené na podnikání.

– Důstojnost člověka musí být vždy předřazena zisku; důstojnost je morálním cílem, nikoliv maximalizace zisku.

– Záruka zdravé a čestné konkurence přes význam japonského pojmu „*kyosei*“, smyslem soužití a spolupráce dvou, nebo více lidí musí být pozitivní cíl, jako je dosažení blaha pro oba, či celý kolektiv.

Stejně tak v těchto abrahamovských náboženstvích panuje shoda na klíčových etických pojmech, to je velká devíza. *Spravedlnost*: čestnost, výkon autority, dbalost práva. *Respekt*: vzájemné uznání pro druhé. *Správcovství*: člověk je pouze poručník, opatrovatel přírodních zdrojů, svět mu nepatří. *Poctivost*: prokázaná pravdivost a spolehlivost – jak mluvím, tak činím... = integrita.

Tyto odrážky vyjadřují velikou míru shody a univerzality mezi světovými náboženstvími, můžeme tak snad říci, že jsou platná celosvětově, je to odrazový můstek pro další přemýšlení, ale snad je i patrné, že tento malý etický univerzalismus stačí na jasné ukázání směru, kterým by se mělo jít. Egoismus a zvyšování zisku to evidentně není. Co se týče etických hodnot za těmito hranicemi, všichni musí dělat ústupky, a snad možná západ větší nežli zbytek světa. Typickým příkladem je konflikt západních a asijských etických hodnot obsažených v legislativě. O Singapuru je známo, že jeho právní řád bývá na západě považován za drakonický. Americká veřejnost byla mnohokrát pobouřena, když se se doslechla, že američtí turisté, kteří se provinili, sice vážnými, ale pro západní model spravedlnosti ne tak závažnými činy: poškrábání aut na ulici, opilecké rvačky, výtržnictví; byli potrestáni fyzickými tresty. Exemplárním výpraskem a tak dále. Když se z USA dostalo Singapuru etického kázání a pohoršení, odpověď pro USA byla velice trefná. Od roku 1960 vzrostl počet obyvatel USA o 41 %, souběžně s tím došlo k 560% nárůstu trestných činů! Rozvodovost vzrostla o 300 %. Počet svobodných matek o 419 %. Singapur tudíž nemá zájem nakazit se touto západní morálkou. Od roku 1984 je v singapurských školách povinnou látkou konfuciánská etika. Snad dokážeme čtenáři, že i takováto shoda na základním etickém minimu stačí pro zodpovězení palčivých globálních otázek z pole etiky. Ekonom Klaus Schwab²²⁰ varuje před lidskými náklady globalizace, které silně zatěžují sociální strukturu demokracie. Firma se objeví v zemi, postaví továrnu a zaměstná velkou pracovní sílu, vzroste zájem o automechaniky a specializované dělníky v automobilovém průmyslu. Tito lidé pět, deset roků pro společnost pracují, až se firmě naskytne možnost přesídlit továrnu do jiné země, kde je levnější pracovní síla a tamní vláda podnik ještě láká různými výhodami. Firma zavře výrobu a během noci se přemístí jinam. Veškeré náklady za nezaměstnanou pracovní sílu,

²²⁰ Zakladatel *Ekonomického světového fóra* v Davosu.

rekvalifikace a nevyužité kapacity jsou jednorázově přeneseny na společnost – ze soukromé sféry do veřejné. Co udělala firma? Prostě je tendovala za lepšími podmínkami nebo-i vyšším ziskem. Námitka přilétne ihned: jaký je rozdíl mezi dělníkem v této a tam té zemi, zde dělníka propustí, tam ho najme. Zde nezaměstnanost vzroste, tam klesne, stát si s tím musí poradit. A v důsledku budou přece levnější auta, na čemž vydělají i lidé v zemi, odkud firma odešla... a tak lze pokračovat dále. Eticky je to ale obrovský problém, firma se nechová morálně, a stejně jako nepovažovala člověka za důstojnou lidskou bytost, ale jen za pracovní nástroj v první zemi, tak se bude chovat i v zemi druhé. Univerzální etický princip, jak jsme ho ukázali, je tím popřen, zisk je předřazen před člověka. V globálních ekonomických podmínkách tomu tak je. Kde se bera právo na to, aby byl zisk předřazen v ekonomickém myšlení důstojnosti? Patrně je to zakořeněno už v ekonomickém myšlení samotném, neustálém poměřování nákladů a výnosů.

Küng dále podobně jako Rich navrhuje participaci zaměstnanců na ziscích a ztrátách firmy, z důvodů zvýšení jejich odpovědnosti za své výkony. Cesty, jak něco takové prakticky realizovat, se nám ale v jeho knize nedostává. Finanční, podobně jako politické skandály chce dlouhodobě řešit povinnou výukou etiky na školách. Zvýší se tím citlivost na hodnotové a lidské chování vedoucích představitelů. Machiavellistické chování nebude mít takovou oporu ve společenské apatii, jako to můžeme sledovat nyní, lidem je třeba nějak navrátit etickou citlivost při hodnocení jejich zaměstnavatelů a politiků, která je vyburcuje k činům a vůlí fakticky tyto činy odsoudit a dohnat k důsledkům. Etické vzdělávání je v tomto ohledu konkrétní cestou.

3.3.5. Závěr

„Tváří v tvář mnoha krizím a skandálům se člověk nemůže ubránit dojmu: Bůh, jemuž se neustále v nejrůznějších formách a podobách platí daň, je prostě velkým bohem moderny: bůh pokroku, bůh úspěchu! To znamená: místo transcendence efektivnost, místo otevřenosti vůči jiným dimenzím zisk, kariéra, prestiž a úspěch za každou cenu!“²²¹

Snad ještě nežijeme ve světě, kde se nenajde ani minimální politická vůle k tomu, aby se nebojovalo za všemi odsouhlasené etické minimum. Každý se odvolává jiným směrem, je třeba zpřísnit zákonodárství (zaměstnanec), podpořte spotřebitelskou a mediální bdělost (zaměstnavatel), neduhy řešme tvrdšími tresty, a tak dále. Náboženství dává víru, a ta zase jistotu a odhodlání při konání. V sekulárním světě ho musí nahradit sofistikovaná etika nebo drakonické zákonodárství, strach z božího pohledu musí nahradit strach z pohledu (dohledu) státu?! Možná tomu tak opravdu je, když připustíme, že náš rozum nám takovou oporu jako víra prostě dát nemůže. Sekularismus vymetá ze života vše transcendentní, transempirické, autoritativní, aby nakonec prosazoval materiálně, bezradnost a duchovní prázdnotu. Člověk se stává sám sobě mírou. A právě v tomto bodě Küng vychází z učení filozofa Hanse Jonase:

„Duchovní vakuum, které prorokoval již Nietzsche, se zaplňuje, protože člověk je neumí snášet (‘horror vacui’), náhradními hodnotami: něčím relativním, byť to byly třeba peníze, co se nyní stává na místě skutečně Absolutního něčím pseudo-absolutním, modlou.“²²²

Küng celý svůj život a celou svou práci hledá konsenzus mezi světovými náboženstvími stejně jako jejich etickými podklady. To nám předvedl i ve svém ekonomickém myšlení, když z nich nakonec vyvodil etické minimum pro podnikání, u kterého panuje shoda mezi třemi hlavními náboženstvími: křesťanstvím, islámem a židovstvím. V jeho řeči se právě taková nová etika, udávající směr a vizi, pojímá jako *étos*. Ten má být nadřazen ekonomickému myšlení i politice. Má se tedy na něm stavět hospodářství národní i globální. Jako hospodářský koncept pro něj vítězí modifikované sociálně tržní hospodářství vůči liberálnímu konceptu klasických liberálů. Modifikované o ekologickou stránku. V jeho myšlení je přítomná velká sympatie pro sociálně tržní hospodářství a Ludwiga Erharda, oproti klasickému liberalismu (Milton Friedman), který podrobuje mnohostranné kritice, obojí jsme čtenáři ukázali.

²²¹ Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 318.

²²² Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 324.

Dobré je ale také čtenáře upozornit na Künigův postoj k ekonomickému myšlení jako celku, je to historický vývojový pohled, v kterém se ekonomické myšlení stalo dominantním během 18. století díky sociologickým změnám a vytlačilo na okraj předešlý typ společenského myšlení (Polanyi – *Velká transformace*). Zlomení jeho dominance tak musí ležet v materiální a vztahové proměně dané společnosti, to se do jisté míry dle Küniga i stalo v 60. letech 20. století, když s nástupem postmoderny (intelektuální krize roku 1968) přešla západní společnost od přísné společnosti *výkonu* do kategorie společnosti *prožitku*. To pro něj ovšem jako pro věřícího křesťana není morálně ani intelektuálně uspokojující. Dominance ekonomického myšlení se musí prolomit směrem k *étosu* – Künigově nadřazené syntetizované etice.

3.4. Rio Preisner – Na cestě k Soudu. Kapitalismus a socialismus

v závěrečné fázi dějin

„Dialektika historismu:

teze – člověk je tvůrcem dějin

antiteze – dějiny představují zákonitý proces

synteze – dějiny nemají cíl ani smysl, jsou smyslem nesmyslna“²²³

Rio Preisner se narodil v roce 1925 v Mukačevu na Podkarpatské Rusi, která byla toho času součástí Československa. Roku 1939 odešel do Prahy, studoval na reálném gymnáziu a následně germanistiku na Karlově univerzitě. Zde získal doktorát v roce 1950. V letech 1951–1953 sloužil u jednotek PTP.²²⁴ Po příchodu z armády učil němčinu na Státní jazykové škole a roku 1966 byl přijat za člena překladatelské sekce Svazu českých spisovatelů. V roce 1968 odešel do exilu a působil jako řádný profesor na Pensylvánské státní univerzitě v USA. V roce 2007 zemřel tamtéž. Do českého prostředí se zapsal jako vynikající překladatel z němčiny, předně: Hermanna Brocha, Franze Werfela, Hermanna Hesseho. Jeho překlady se vyznačují i erudovanými komentáři a přiloženými interpretačními eseji k daným autorům. Všechny tři hlavní práce Hermanna Brocha²²⁵ byly Preisnerem přeloženy do češtiny a kromě *Pokušitele*, kde je autorkou doslovu Růžena Grebeníčková, obsahují Preisnerův interpretační doslov, včetně filozofického zakotvení díla. V žádném případě nejde jen o pouhé bibliografické údaje o Brochovi a jeho sumarizaci názorů, ale fakticky o samostatnou filozofickou analýzu díla.²²⁶ Už tyto prvopočátky napovídají o Preisnerově tíhnutí k filozofii a jeho konzervativním a přísně katolickém pohledu na svět (*O Bohu se nediskutuje, v Boha se věří*). Preisner tak během života z překladatelské činnosti a básnění přešel k politické a filozofické analýze společenské reality, s rozbořením komunismu a forem totalitarismu v popředí. Jeho práce *Kritika totalitarismu* (1973), *České existence* (1984) a *Až na konec Česka* (1987) jsou psány nietzscheovským fragmentárním stylem, plné hutných postřehů, které na sebe ovšem bezprostředně nemusí navazovat. Proto je k nim velmi těžké jednotně přistoupit, jeho druhá rozsáhlejší práce, dvojdílná *Americana – zpráva o velmoci* (1992) je již kompaktním dílem, a představuje prvotřídní intelektuální uvedení do amerických politických i filozofických myšlenkových proudů 20. století, včetně interpretace přínosu evropské intelektuální emigrace

²²³ Preisner, Rio: *Kritika totalitarismu*. Londýn: Rozmluvy 1984, s. 181.

²²⁴ Pomocné technické prapory (PTP), jednotky bez výzbroje určené pro nedůvěryhodné osoby a potenciální odpůrce komunistického režimu.

²²⁵ *Smrt Vergilova* (1967, Odeon); *Náměsíčníci* (1966, Mladá fronta), *Pokušitel* (1969, Československý spisovatel).

²²⁶ Srov. Preisner, Rio: *Místo interpretace*, in: Broch, Hermann: *Smrt Vergilova*. Praha: Odeon 1967, s. 408–413.

do USA. Pro člověka, který chce znát vnitřní, nikoliv vnější pohled do americké politiky ve 20. století, jde o povinnou četbu. Ve své poslední práci *O životě a smrti konzervativismu* (1999) Preisner zvolil pro knihu formu platonské rozpravy několika lidí nad tématem. Ve všech uvedených knihách se jedná vždy o erudovanou a pevně zakotvenou analýzu tématu. Ta dodává Preisnerovým textům značnou jistotu, až autoritativnost, souběžně s myšlenkovou stálostí nepodléhající času.

3.4.1. Na cestě k soudu – Několik slov k diskuzi o ekonomii (1976)

Máme tu před sebou úvahu pevně věřícího křesťana z roku 1976, bilanci o počínání kapitalismu a socialismu ve světě, který se křesťanským prizmatem viděno rozpadá – předposlední čas, v němž se ztrácí víra v Boha a stejně tak křesťanská kultura, na které západ vyrostl, se rozplývá. Je to doba soupeření dvou zel v padlém světě. Ačkoliv je úvaha z roku 1976, nemyslíme si, že by její jádro podléhalo času, či to, že by ztratila svou platnost, snad jen od té doby je křesťanské myšlení ještě více oslabeno, než bylo tehdy. Ještě více ztratilo svůj vliv na konání lidí, a proto by se nevěřícímu člověkovu dnes mohla zdát jako poplašná. Zhodnotíme to bezprostředně.

Kapitalismus i socialismus dle Preisnera směřují k soudu,²²⁷ rozdílnost mezi nimi je v rychlosti, kterou se k němu blíží. Kapitalismus pomaleji, socialismus rychleji. Důvodem, proč kapitalismus je v tomto běhu pomalejší, je jeho status quo, který drží vůči padlé realitě světa. Rozumějme, společenský systém, který kapitalismus produkuje, kopíruje padlou realitu světa, ze kterého se vytrácí víra v Boha. Díky jeho vazbě na tento svět proto produkuje nepopíratelné materiální výtoby a nabízí lidem umělé náhražky za jejich ztracenou víru. Socialismus naproti tomu žije s realitou v rozporu, je negací reálna. Přichází s protiskutečností, protidějinnou utopií, kterou lidem nabízí jako vizi. Jde mu o to, realitu přetvořit, a z člověka udělat pána dějin i svého osudu. Odmítá tudíž daného historického člověka. V rovině ekonomické přitom socialismus vede k stagnaci a chudobě, a ta se proto, aby byla snesitelnou, zamlžuje vizi ráje.

„...totální negací stvoření – žene lidstvo k Soudu mnohem ‚rychleji‘, provokuje Soud prastarým způsobem spiritualistické gnóze: negací vmetenou do tváře nebes.“²²⁸

²²⁷ Rio Preisner používá pro slovo soud velkého „S“, myšlen je soud boží, mi užijeme „s“ malého.

²²⁸ Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu (II)*. Praha: Torst 2004, s. 687.

Cesta křesťana se mezi těmito systémy podobá pochodu Izraelitů Rudým mořem. Kapitalismus po pravici, plný dravosti a nemilosrdných velkých žraloků, a socialismus na levici, hemžícími se piraňami, které na člověka útočí v hejnu. Ovšem i kapitalismus má svoji transcendingující chiméru, podobně jako má socialismus svou utopickou vizi, jde o *ideu pokroku*. V ní se realita světa imanentně vyvíjí k lepší budoucnosti. Idea pokroku tak produkuje utopii, až jako svoji zastřenou negaci – nynější svět se malými krůčky mění v lepší, nekonkrétně specifikovaný svět. Zato socialistický utopismus je ryze abstrahovaný, ale konkrétní, je představou budoucího ráje, ideálem v lidské hlavě, konkrétnem, ke kterému se musí vědomě směřovat. Obojí neguje realitu aktuálního světa, chce ji změnit. Pro křesťana ale neexistují žádné konkrétní nebo nekonkrétní pozemské utopické ráje, žádná proměna materiálního světa v cosi lepšího. Křesťanská utopická vize je vidina posmrtného života, ta ale není z tohoto světa a může jí být dosaženo až posmrtně. Je to ryze transcendentní představa nenavázaná na materiální, myšleno tento svět. Jeho vztah ke světu materiálnímu je tudíž vztahem k boží stvořenosti, světu stvořenému Bohem. Socialismus a kapitalismus pak v takovém pohledu působí jako materiální odvary křesťanské nauky. A Rio Preisner to také tak vnímá. Utopie, jakožto i chiméra pokroku jsou neuskutečnitelné v realitě, a proto oba systémy ve svém uskutečňování realitu anihilují, jeden pomaleji, jeden rychleji.

„Stojí tedy proti sobě dvě formy degradované křesťanské transcendence: praxe kapitalistická jako jediná možná podoba reálného pokroku v mezích umocňované nerovnosti, nebo utopická konkretizace rovnosti cestou stagnace na pozadí anihilace reality světa a lidské osoby.“²²⁹

Je též paradoxem, že oba systémy jsou na sebe navázané, kapitalismus svým rozvojem prohlubuje nerovnosti v materiální oblasti (Preisner ale také uvažuje o prohlubování nerovností v duchovní oblasti, ty jsou v kapitalismu ještě značnější), na které reaguje socialismus se svojí všenápravnou vizí, rovností a rájem. Jistě také ale nelze zapřít, že kapitalismus toho, co slibuje, také dosahuje, pokrok se uskutečňuje, i když vyplacen lidskou nerovností. Zde je dobré ukázat, že Rio Preisner neuvažuje o kapitalismu a socialismu historicky, ale univerzalisticky, tyto fenomény pro něj existovaly již před křesťanstvím.²³⁰ Čím se proto liší kapitalismus a socialismu podnícený křesťanstvím, zní položená otázka. Rozdíl je dle něj v tom, že právě onoho pokroku, kterého kapitalismus v 19. a 20. století dosáhl, bylo dosaženo *novověkým* kapitalismem podníceným právě křesťanstvím. Až tato směsice přinesla patrný pokrok, materiální i duchovní. Rozličnost socialismu novodobého, a

²²⁹ Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu (II)*. Praha: Torst 2004, s. 688.

²³⁰ V jeho pozdějších textech bude toto nazírání porušeno, až se tak stane, čtenáře na to upozorníme,

toho, který bychom mohli vystopovat ve starších dějinných periodách, zase spočívá v tom, že novodobý socialismus je vybaven destruktivními prostředky, které vznikly při rozvoji kapitalismu – během materiálního pokroku v 19. a 20. století. Novodobý socialismus má tudíž moderní technologické vymoženosti a destruktivní prostředky, které může použít k realizaci svého snu.

Preisner dále uvažuje o limitech a možnostech fungování kapitalismu, jeho názory jsou v tomto směru blízké liberálními klasikovi, ekonomu Ludwigu Misesovi. Kapitalismus může úspěšně fungovat jen ve své libertariánské pozici, tedy na bázi absolutně svobodného trhu. Jakýkoliv zásah do jeho spontánního fungování a mechanismů, které Preisner označuje za *mystické padlé tělo lidstva*, vede ke krizi, která přivolává další zásahy a tím i další krize..., krize se tak mění v permanentní a kapitalismus už je na skluzavce směrem k socialismu. Naproti tomu socialismus zase může fungovat pouze ve své totalitární podobě, historickým slovníkem pojmenováno: leninsko-stalinistický, maoistický systém. Když je kapitalismus již oslaben řídicími zásahy do svého mechanismu, není schopen samovolně zabránit své transformaci v socialismu. Paradoxem přitom je, že právě krizová, socialismem narušená tvář kapitalismu vyvolává dojem možnosti osvobozujícího zásahu – socialistického východiska z krize. Lidé tak sami volají po státních intervencích a státem řízené ekonomice, aby už nemuseli trpět. Namísto aby nemoc byla léčena odbyrokratizováním a snížením moci státu, je voláno po jejím zvýšení. Zvolený lék urychluje konec. Vše je postaveno na hlavu.

„Svoboda tržního hospodářství, narušená determinujícími intervencemi státu, odborů, stran etc., se začne hodnotit jako nesvoboda, a všechny další parasocialistické zásahy se na pozadí takto narušené svobody tržního hospodářství začnou jevit jako zásahy osvobozující. V tom tkví svod tzv. třetího řešení, jež ve skutečnosti představuje pouhou hospodářskou iluzi (či iluzi hospodářství) vyvolanou opojným tranzitivním pohybem od kapitalismu k totalitárnímu socialismu. Tato iluze je dítětem permanentní krize ve své podstatě narušeného a narušovaného kapitalismu, tedy skomírajícího kapitalismu.“²³¹

Celý proces je pro Preisnera jednosměrným lístkem, z totalitního socialismu nevede osvobozující cesta zpět ke kapitalismu, svobodě, která by se mohla jevit jako spásné východisko v realitě padlého světa. Totalitní socialismus se pro něj totiž vyznačuje schopností vymazat lidskou paměť a zrušit zdravou orientaci v realitě světa, to lidem neumožňuje najít správné východisko ze své situace, když jsou postaveni před svobodnou volbu. Cílová stanice

²³¹ Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu (II)*. Praha: Torst 2004, s. 689.

je totalitní socialismus, jediné východisko, které zůstalo po pádu křesťanské kultury. Proces tohoto vývoje od křesťanství, přes kapitalistické k socialistickému východisku je Preisnerovi rovno zániku západní kultury a civilizace vůbec, neboť pro něj není v dohlednu nová, nadějnější kultura. Vzdělanec v druhé polovině 20. století se proto nachází v obdobné situaci jako svatý Augustin při pádu římské říše na prahu středověku. Jiná je situace pouze v tom, že rychlost změny nebude tak patrná – kvalitativní propad starého, s valícím se novým barbarským. Středověk ale také nabídl možnost integrace starého a nového právě v křesťanství. Nová situace něco takového ale nenabízí.

„Proti tomu lze namítnout: což se dnes neozývá plno pokrokových lidí, kteří naopak poukazují na ono nové, poznávají je a pomalu se v něm zabydlují? Jak je pak možno mluvit o nevidění východiska? Odpovídám: k znakům zániku západní kultury patří právě ztráta schopnosti rozlišovat, a tudíž neschopnost vidět jakýkoliv podstatný rozdíl mezi zanikajícím starým a neznámým novým, ba více: snový, iluzivní dojem plynulého, bezbolestného přechodu ze smrti starého do života v zcela jiném, ba ještě hůř: dojem jistoty permanentního vzestupu, pokroku, metanoie starého v nové provázený euforií radostného, nedočkavě vstřícného očekávání.“²³²

Pokud nás čeká nový středověk, bude to středověk bílého oslepujícího světla, ve kterém bude vše prozářeno vizí neodvratného pokroku a změny, ta smete vše, co se jí postaví do cesty. Kapitalismus a socialismus jsou tedy dva směry, kterými je možné v padlém světě jít, směr pokrokovosti a totality. Přičemž prvé se v čase přelévá do druhého.

3.4.2. Křesťanství a kapitalismus

V předchozí části jsme zdůraznili stáří textu, rok 1976. Nyní provedeme posun do 90. let 20. století – doba psaní prvního dílu *Americany*, v které je pasáž věnovaná dilematu křesťanské kultury a kapitalismu. Rio Preisner ve svém studiu textů klasických liberálů udělal pokrok, a proto v ní můžeme najít již složitější historické a vývojové zařazení kapitalismu než misesovské: kapitalismus (liberalismus) vs. socialismus, nic mezi tím.²³³ Konstatování, že kapitalismus může existovat pouze ve své libertariánské podobě, se nám zde rozpustí pro představu demokratického kapitalismu a uvažování o jeho možné syntéze s křesťanstvím.

²³² Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu (II)*. Praha: Torst 2004, s. 690.

²³³ Mises ve své slavné knize *Socialismus* rozlišuje několik druhů socialismu (mimořádně i křesťanský) a pseudosocialistického chování, ty ale všechny evolučně směřují k socialistické totalitě a centrálnímu plánování, zotročení člověka. Je to buď svoboda, kapitalismus a liberalismus, nebo totalita, nesvoboda a socialismus. Koketerie mezi těmito dvěma póly vede do socialismu. „*There is no third alternative.*“ Mises, Ludwig: *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*. New Haven: Yale University Press 1962, s. 514. Mises je v tomto neoblomný.

Vrcholné období kapitalismu a křesťanské kultury se dle Preisnera ke škodě nekryjí.²³⁴ Křesťanství podle jeho mínění kulminovalo v obdobích merkantilismu.²³⁵ Zatímco kapitalismus doznal vrcholu v 19. století.²³⁶ Ekonomická teorie svobodného trhu se tak prosadila až v okamžiku, kdy již fenomén křesťanství byl na ústupu před modernou, kterou v tu dobu začala progresivně ovládat gnostická kultura socialismu. V tomto světle se musí též nazít Weberův postřeh o napojení kapitalismu na protestantské náboženství se svým puritánským étosem. Pro Preisnera jako přesvědčeného katolíka totiž protestantské formy křesťanství (kalvinismus, luteránství) představují především produkt duchovní – náboženské krize. Jsou to formy zkulturněného, zcivilizovaného křesťanství, které si vytkly za cíl budovat „*království boží*“ již zde na zemi, protože se zklamali v katolické nauce. Nesou proto v sobě skepsi k transcendenci, která odlišuje „*Zjevení*“ a kulturu, svět byl stvořen Bohem, a tak je také k němu nutno přistupovat, pečovatelsky, konzervativně, nikoliv ho přebudovávat. Království božího může být dosaženo pouze v posmrtném životě. U protestantských hnutí se tento odstup vytrácí. Jejich apel je na zde a nyní. To nesporně přispívá k rozšiřování materiálních statků, pracovitosti a hojnosti, ale také je zde latentní přítomnost nebezpečí absolutizace konkrétní utopie spojené se snahou o její uskutečnění ve světě (opětovně zde a nyní s výhledem do budoucnosti). Konkretizace takové utopie se pak děje negováním reality daného světa, pro křesťana Bohem stvořeného světa, o který je třeba pečovat, ne jej přebudovávat. Snaha o ztotožnění křesťanské vize s kulturou a nynějším světem jeví se tak jako stav krizový, který se odcizuje původní křesťanské transcendenci.

V USA se při budování společnosti a kapitalismu značně uplatnil protestantský směr kalvinismus. Kalvinismus byl znám tím, že útočil na stát a katolickou církev souběžně, dále militantním aktivismem a pojetím člověka jako zástupce Boha na zemi, odtud také nedotknutelnost osobní svobody na pozadí hříšnosti jakožto univerzální lidské vlastnosti. Směr jeho aktivit je tudíž trojí: útok na stát, útok na katolickou církev, útok na kontemplaci s odmítnutím přítomnosti Boha ve světě a v dějinách. Stát i církev jsou lidské výtvořiny, řízené lidmi, z rovnice univerzální hříšnosti proto vyplývá jejich hříšnost *an sich*. Kalvinismus se proto sám ujal nutnosti spravovat hříšný svět opuštěný Bohem, což v praxi vedlo k politicko-

²³⁴ Tady se narušuje Preisnerova univerzalistická představa kapitalismu a socialismu, v následující úvaze se pak rozpadne zcela a kapitalismus bude označen za produkt krize křesťanské kultury, víceméně v intencích Webera.

²³⁵ Merkantilismus je ekonomická teorie vzniklá na přelomu 16. a 17. století. Vychází z několika jednoduchých zásad: bohatství země se poměřuje množstvím drahých kovů v zemi; bohatství se vytváří zejména zahraničním obchodem; cílem zahraničního obchodu státu je aktivní platební bilance – vyvézt více zboží a inkasovat za něj více zlata než zlata zaplaceného za zboží do země přivezené; k tomuto účelu je pro něj běžné užití cel a protekcí domácích výrobců.

²³⁶ Jako druhý vrchol může být brán pád komunistického bloku – 90. léta 20. století.

náboženským správním hybridům a eskamotážím.²³⁷ Také odňal těmto institucím veškerou transcendenci, svou legitimitu založil na predestinaci svého učení, které Bůh určil jako jediné vyvolené. Také je jistě dobrým Preisnerovým postřehem, že v kalvinismu, na rozdíl od luteránství, nebyla vzata za bernou minci zásada *bona fide*. Možnost spasení se skrze víru. To je pro Preisnera předzvěst budoucí sekularizované uvědomělosti, která si razí cestu vědomím své nadřazenosti nad ostatním myšlením.²³⁸ V reálném světě tak již víra nemohla fungovat jako ospravedlnění lidského konání, byla proto nahrazena étosem práce, pokud možno úspěšné, úspěšné, protože požehnané. Hlavní rozpor ale jistě leží, jak bylo již naznačeno, ve vztahu státu a církve. Luteránství neodmítalo znovusjednocení reformované církve a státu, kalvinismus ano. Kalvinismus odmítal jakýkoliv jiný stát nežli stát založený na jeho vlastním učení. V plné nahotě to ukázala Cromwellova revoluce se snahou vybudovat obdobu království božího už zde na zemi, cílem už nebyla reformace, ale přestavba, vznik nové totalitní jednoty, ve které není možné rozlišovat mezi pravým a levým, ale pouze vyvoleným a nevyvoleným. Zčásti se tento systém podařilo uskutečnit v Kalvínově Ženevě a zčásti v Anglii. Po krachu těchto systémů přišel třetí pokus na americkém kontinentě, v roce 1620 byla puritány poblíž amerického přístavu Plymouth založena komunita s kolektivním hospodařením a socialistickými prvky správy, ta ale zkrachovala, když mladí puritáni odmítli pracovat pro starší generace a zaopatřovat je. Kolektivní hospodaření nefungovalo a po rozdělení půdy mezi jednotlivce výnosy rychle vzrostly.²³⁹ Po faktickém ztroskotání kalvinismu v praktickém světě z něj tak zůstaly pouze apely na subjekt a jeho nedotknutelná práva, jakožto práva subjektu zastupujícího Boha na zemi. K tomu nedůvěra ve stát a organizace. Útok kalvinismu se tak nyní soustředil na tradiční formu státu jakožto hříšné privilegované organizace, proti které stojí člověk se svými přirozenými lidskými právy a svobodou individuálního konání, to zejména pro oblast ekonomickou. Nebyli to ale pouze kalvinisté a puritáni, kteří se v Americe vylodili, ale stejně tak Židé, různí pionýři a

²³⁷ Kalvín vytvořil politický model, ve kterém se moc duchovní a světská slily v jedno, označovaný též jako laický presbyteriát; právní i magistrátně-policejní výkony byly prováděny církevními orgány. O tomto modelu se rozepisuje Martin Wernisch in: Herold, V., Müller, I., Havlíček, A.: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*. Praha: Oikymen 2011, s. 442–446. Ale trefně ho vystihuje i Malia, a to v duchu Preisnerových závěrů: „V následujících patnácti letech úspěšně transformoval republiku do modelu reformované komunity, která byla ve skutečnosti teokracií. Když v roce 1564 zemřel, byla tato modelová komunita centrem skutečné kalvínské internacionály.“ Malia, Martin: *Lokomotivy dějin. Revoluce a utváření moderního světa*. Brno: CDK 2009, s. 134.

²³⁸ Neff zmiňuje, jak Kalvín zakládá novou, protestantskou inkvizici a dává upálit své náboženské odpůrce jako kacíře. Vlastně tak použil stejné zbraně, jako katolictví užívalo pro boj s protestantstvím. O jakékoliv svobodě myšlení, proklamovaném renesancí, nemůže být ani řeč. Srov. Neff, Vladimír: *Filosofický slovník pro samouky neboli Antigorgias*. Praha: Mladá fronta 1993, s. 329.

²³⁹ Viz Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 295.

dobrodruzi z mnoha jiných národů. To si stejně tak vynutilo toleranci a nutnost plurality otevřené společnosti – o žádném budování božího království na zemi podle představ jedné skupiny v tak rozdílné pluralitě názorů nemohla být proto řeč. A v tomto prostoru má své kořeny myšlení klasického liberalismu a nástup kapitalismu. Lidská práva a svoboda podnikání pojímané jako totalitní nepřekročitelné kategorie, přičemž boj o tyto hodnoty se nezvrhl ve společenskou totalitu pouze proto, že zůstaly polarizovány hříšností státu a církve. Hluboko v jádru tohoto celého myšlení ovšem také dle Preisnera stále zůstává představa vybudování nového státu – království božího na zemi, které vyžaduje odumření starého státu a církví. Na jejich místo by měla být nastolena nová totalitní jednota, jak ilustrovaly prapůvodní pokusy v Anglii (Cromwell) a ve Švýcarsku (Kalvín).

„Tím také zdaleka nechci tvrdit, že klasický liberalismus například Davida Huma a Adama Smithe je vybudován na jakési dialektické lsti. Chci pouze říci, že byl možný až po odumření, po odmocnění chiliastického ducha kalvinismu, tedy na půdě agnosticizmu a ateismu. Překonána musela být kategorie hříšnosti se svou všudypřítomnou negací. Namísto ní nastoupil agnostický kompromis, uznání podmínek a vymezení, ustavičně ovšem rozebíraných a interpretovaných. – Nicméně hospodářská teorie klasického liberalismu má své kořeny spirituální, jakkoliv odumřelé.“²⁴⁰

Rio Preisner dále vysvětluje kalvínský étos práce jako dvojí zapomnění: zapomnění Krista stvořitele a Krista vykupitele. Práce nahrazuje původní transcendentní princip stvoření světa Bohem (ex nihilo) i budoucí vykoupení člověka – nyní přes práci a budování (božího království). Přičemž práci se rozumí prométheovsky, činorodě. Svět je odevzdán Bohem do rukou jeho vyvolených k libovolnému přebudování. Křesťanství se ztotožňuje s kulturou a civilizací. Tato prométheovská práce ovšem v sobě má obsahovat rozpor, který spočívá v tom, že přistupuje k světu (i člověku) jako k něčemu bezvýhradně odevzdanému lidské vůli; to, skloubené s dogmatem o univerzální lidské hříšnosti a špatnosti, implikuje nicotnost světa a člověka. Nynější svět si proto v tomto smyslu zasluhuje být přestavěn (vulgárně: znicotněn) a člověk převychován podle vzorů nejsilnějších lidských vůlí. Přírodní a technické vědy, tak silně nakopnuté ve svém bádání vpřed právě rozvojem kapitalismu, v sobě tento rozpor nesou. K realitě přistupují jako k matematickému a biologickému experimentu a neberou zřetel k „nicotné“ existenci. Tak jak bylo zapomenuto na Kristovo vykupitelské a stvořitelské dílo, je zapomenuta i křesťanská etika. Nebo lépe řečeno, je brána jako překonaná. Křesťanství je

²⁴⁰ Viz Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 293.

plně ztotožněno s civilizací, cokoliv se děje, je, cokoliv člověk podniká, je boží vůlí, či jinak: boží konání a suma lidských jednání je jedno a totéž. Bůh do svých plánů mysteriálně zakalkuloval lidskou podnikavost a svobodný trh tak, aby ve společné interakci šely k jeho obrazu. Aniž by to bylo vyřčeno nahlas, transcendence se proměnila v imanenci a křesťanské učení se ztotožnilo s padlým světem pod hávem nových ideologií. Jeho fanatická snaha přebudovávat je držena na uzdě pouze pluralitou nového světa – kdyby se v Severní Americe vylodili pouze kalvinisté, vznikl by tam totalitní stát podobný tomu, který Jan Kalvín budoval v Ženevě, totalitní systém mezi církví a státem, hybrid.²⁴¹ Celkový Preisnerův závěr o vzniku kapitalismu skrze křesťanství shrneme jeho vlastními slovy:

„Abych to shrnul: Vznik široce rozvinutého kapitalismu s promyšlenou teorií svobodného trhu – tedy nikoli kapitalismu vůbec – lze vysvětlit snad nejlépe jako plod krize křesťanské kultury. Tato krize vedla ke ztrátě schopnosti sentire cum Ecclesia, k ztrátě, jež pak zase vyplynula z vyhasínajícího vědomí transcendence. Hovoří se tedy o sekularizaci. Tři hlavní proudy reformace: luteránství, kalvinství a sekty třetí reformace přispívají každý svým dílem k tomuto ztotožnění křesťanství s jeho kulturou a civilizací.“²⁴²

Je proto možné říci, že kapitalismus si z protestanství vzal to nejlepší – podezřívavost vůči státu a jeho institucím, zejména co se zneužívání moci týče, a v kontrastu vůči státu ještě – nutnost silného občanství, suverenity jedince s vědomím jeho svobody zajištěné právy.

3.4.3. Pokřesťanštění kapitalismu

Snad jsme dostatečně ukázali, že pro Preisnera je kapitalismus produktem krize křesťanské kultury prvotně, s následným vznikem přes reformační hnutí, jako jejich derivát (kalvinismus je myšlen především). Až potud Preisner prohluboval Weberovu úvahu o propojenosti

²⁴¹ Abychom dali hlas i jiné autoritě, zde je úhel pohledu Hannah Arendtové na vazby mezi křesťanstvím a americkou revolucí: „*To, že v revolucích přišly ke slovu nové, sekulární a ke světu obrácené aspirace novověku, nedosvědčuje nic jasněji než tato všudypřítomná touha po trvalosti, po perpetual state, který by zůstal bezpečným příbytkem i pro ‚potomstvo‘, jak osadníci neúnavně opakovali. Bylo by značným omylem směřovat tyto naděje s pozdější buržoazní touhou zabezpečit budoucnost svých dětí a vnoučat. Stála za nimi hluboká touha vybudovat na zemi Věčné město a přesvědčení, že ‚řádně uspořádané společenství může být nesmrtelné stejně jako stát sám‘. Toto přesvědčení bylo tak ne-křesťanské, tak od základu cizí náboženskému duchu celého období, které dělí konec starověku od novověku, že srovnatelné názory, vyjádřené s obdobným důrazem, najdeme až u Cicerona.*“ Arendtová, Hannah: *O revoluci*. Praha: Oikoymenth 2011, s. 227–229. Arendtová tedy přeskočila středověk s Preisnerovým křesťanstvím a určila charakter amerického zakladatelského étosu odkazem až k Cicerovi. Co víc, charakterizovala ho jako sekulární. Na jiném místě její knihy najdeme další výrazný odkaz ke křesťanství a jím předaným hodnotám do novověku, mluví se v něm o dobrovolné neparticipaci na politickém životě společnosti: „*Toto vyloučení sebe sama nejen že nelze pokládat za diskriminační, ve skutečnosti by dalo obsah jedné z nejdůležitějších negativních svobod, jichž požíváme od pádu starověkého světa, totiž svobodě od politiky, kterou Řím ani Athény neznaly a která je politicky možná nejdůležitější součástí našeho křesťanského dědictví.*“ *Tamtéž*, s. 277. Rozdílnost v míře obdivu ke starověké kultuře je mezi oběma autory zjevná.

²⁴² Viz Preisner, *Rio: Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 295. „*Sentire cum Ecclesia*“ – „*Cítit s církví.*“ Výrok užívaný Ignácem z Loyoly.

kapitalismu a protestantství pohledem katolíka. Další část jeho uvažování směřuje k možnosti pokřtít kapitalismus, konkrétně, pokřtít ho v jeho formě klasicko-liberální (Hayek, Mises), protože ta díky svému agnosticizmu a ateismu odolává tomu, co Preisner v kapitalismu identifikoval jako zhoubné a přenesené též z reformačních hnutí do jeho jádra, tím je snaha o budování pomyslného království božího na zemi ve prospěch lépe poznané pravdy a vyvolenosti. To je v Preisnerově slovníku rovno ztotožnění křesťanství a kultury, vymizení transcendence, transcendentní mění se v imanentní. Deismus, agnosticizmus a ateismus v této metamorfóze, kdy se transcendence stává imanentní a naopak, plní pouhý přechodový efekt, v jehož finále se navrátí Bůh, transcendence nabude znovu své plnohodnotnosti. Vrcholem ztotožnění křesťanství a kultury je pro Preisnera *anti-teismus* (to je znak, podle kterého poznáme jeden z pólů – transcendence a kultura versus imanentní kultura), tedy demonstrativní odmítnutí Boha a všeho metafyzického, hraničící v tomto ohledu s fanatismem. Bůh je v imanentní totalitě obce, tudíž v té, v které se transcendentní prolne s reálným, úhlavním nepřítelem. Nikoliv pro svou transcendentnost, ale především proto, že je nepředvídatelným elementem v představě obce podle racionálních plánů jejích vůdců. Vystihuje to i známý vtíp, který koloval po Československu před rokem 1989. Hlavní nepřítel socialismu? Jaro, léto, podzim, zima. Totalitní sjednocení transcendence a obce nesnese nic, co by se vymykalo, co by bylo těkavé a neřízené. Z jiného pohledu: něco, co je mimo člověka a jeho poznání, a něco, co zakládá svět jako stvořený.

*„Klasický liberalismus je ze všech vývojových forem rozpadu křesťanské kultury a civilizace nejvíc vzdálen anti-teismu právě proto, že je také – díky neutralizujícímu agnosticizmu – nejvíc vzdálen všemožným svodům socialistických utopí s jejich programy sebetranscendence obce v ‚božský‘ řád dokonalosti.“*²⁴³

Masy přistěhovalců, které utíkaly do Ameriky, aby tam dovršily reformaci, se ale, jak víme, ke křesťanství nepropracovaly. Většina z nich místo vztahu k Bohu, k pomyslnému *Ty* vstoupila do vztahu k *Onomu*, reprezentovanému americkou ústavou. To je ale racionalistický konstrukt, který stojí na písku mnoha různých forem interpretace. Proto se tato ústava může lehce stát, s nárůstem státní moci a centralizačních tendencí, kamenem svárů, který se obrátí sám proti sobě. Místo tohoto racionalistického, právní konstrukt má nastoupit křesťanství (katolictví) se svou etikou a hodnotami, které má vrátit lidem jejich víru ve stvořenost a Boha, tedy nastane pokřesťanstění kapitalismu. Fakticky jde o dovršení vývojového procesu, ve

²⁴³ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 296.

kterém prvně kapitalismus vyrostl na rozpadajícím se křesťanství, aby ho pak sám přijal a byl díky němu zachráněn před pastí socialismu, kam svým vývojem směřuje. To je v obrysech Preisnerova představa historického vývoje. Preisner také při svém uvažování ukazuje, že mezi hospodářským systémem a kulturou je pro něj jasná dvojkolejnost. Zamítá proto marxismus s jeho teorií hospodářské nadstavby, stejně jako i úvahy současných liberálů, řekněme s Fukuyamou v čele. Faktem proto má být už jen to, že kapitalismus se po celou dobu své existence pohybuje s kulturou, v níž se rozvíjí v kontradikci. Motáme se opět kolem tématu, na které jsme v naší práci již narazili, soužití kapitalismu s kulturou, a snad až trochu čertovsky vůči Preisnerovi chtělo by se nám připojit slůvko „jeho“ kulturou (kapitalistickou). Pro něj tato kultura představuje odnož proti-skutečností, a tudíž i realitu negující element, zkratkovitě je levičácká a upíná se k idealistickým vizím ráje. A tímto prizmatem pak kapitalismus bije a žije z jeho kritiky, neustálým předváděním jeho nedostatků vůči idealistické nespelnitelné vizi. Snad je v tom možné najít prapůvodní kořen protestantských emigrantů, emigrantů s duší plnou nenávisti vůči pozdně feudálnímu světu, která s sebou nesla i zavrnutí židovské a křesťanské kultury. Pro přiblížení bude dobré ukázat Preisnerův osobní vhléd do vztahu kultury a ekonomiky. To, že období kapitalismu a křesťanství se ke škodě nekryjí, už zmíněno bylo, celkový nástin vývoje těchto dvou fenoménů je pro něj pak zhruba tento: archaické kultury sféru kultury a ekonomiky nerozlišovaly, tyto jevy pro ně byly nedílné součásti jednoho. Náboženského (mytického), společenského a hospodářského komplexu. Jakákoliv svoboda v oblasti hospodářství by vše narušila (mocenskou strukturu především).²⁴⁴ Tato jednota vazeb se demonstrovala v institutu otroctví. Otroctví nebylo překonáno ani pokrokovější antickou *polis*, jak praví vtip, Řekové uvažovali o svobodě a demokracii, obklopeni otroky. Stát, náboženství a hospodářství bylo jedním, všechny celky tvořily jednotu. Platonova ideální obec není ničím jiným než totalitním systémem, ze kterého se musí vyloučit vše těkavé, včetně básníků, aby se dosáhlo jednoty.²⁴⁵ Tato vazba nebyla

²⁴⁴ Když přihlídneme k nedávné práci Zdeňka Justoň *Ekonomie přírodních národů*. Interpretace jednoty archaické společnosti je tu dána především obrovskou závislostí lidí na přírodě (přírodní národ – archaická společnost), a k tomu nutno připočít i vysoké příbuzenské propojení společnosti, které ovlivňovalo i cíle jejího vedení (politika). Viz Justoň, Zdeněk: *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin 2012, s. 14–15. Preisner užívá metaforu archaická, tak jak jsme ji pochopili, jako regres, který se vyznačuje propojením politiky a hospodářství, což vede k materiální stagnaci (i duchovní v jeho očích). Klíčový okamžik je pro něj tudíž odstřížení hospodářství a státu. To je jakýsi pomyslný středobod, od kterého se směřuje k společenskému progresu, nebo regresu.

²⁴⁵ Je zajímavé, že Jan Patočka staví výklad Platonových dialogů *Euthyfrón* a *Laches* jako řešení konfliktu Tragického mýtu a dialektiky v řecké *polis*. Srov. Patočka, Jan: *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. Praha: Oikoymenth 2012, s. 101–105. Obdobná konstrukce, jakou máme u Ria Preisnera, s jistými odlišnostmi, u obou jde o sympatie k Sokratovi, k jeho snaze otvírat lidem oči směrem k tušené pravdě proti náboženskému diktátu obce. Ke zmíněným rozdílům, prof. Patočka nepoužívá slovo dialektika s negativním nábojem, jak jsme tomu navyklí u Preisnera. Srov. Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 726.

narušena ani v pozdějším Římě. K rozseknutí státu a hospodářství, řečeno jinak, ke konci institutu otroctví došlo až při nástupu křesťanství.²⁴⁶

„Teprve zásahem křesťanství byla rozrušena tato kosmologická vazba a s ní narušena také instituce otroctví jako podmínka vši ekonomie. Myslím tu na zmíněný už příkrý dualismus moci císařské a moci papežské, který se v židovsko-křesťanské kultuře Západu vždy znovu obnovuje. Teprve tento dualismus umožnil proces pozvolného osvobození ekonomie z tenat státní moci. Není proto divu, že rozvoj raného kapitalismu – německých podnikatelských rodin, severoitalských měst atd. – byl opatrně podporován mocí papežskou, jež těžila z nebyvalých možností, které jí svobodný trh skýtal v jejím zápase se státem.“²⁴⁷

Křesťanství a kapitalismus se tak nekryjí, jestliže křesťanství kulminovalo od 15. století po baroko, pak je to éra řízených, státních hospodářství, v kterých se teprve začal formovat předobraz svobodné ekonomiky kapitalismu. V okamžiku jeho propuknutí, při velké průmyslové revoluci, bylo křesťanství již na ústupu před doktrínami osvícenské dialektiky poznané nutnosti – opětovné snahy o sjednocení státu s jeho kulturou, podřízení hospodářství zájmu politickému. Kapitalismus tedy dostal do vínku kulturu, která je vůči němu v rozporu. Vývoj se dovršil a kyvadlo jako by bylo na cestě zpět k archaickému ztotožnění hospodářství a státu, korunovanému moderním derivátem otroctví starověkého. Levice má tak v tomto běhu navrch před všemi zastánci svobodného trhu, protože se zdá, že její ideologie dosahuje souhry s kulturním rámcem společnosti. To se rovná v Preisnerově očích obnově otroctví pod patronátem nových kosmogonických vizí, tentokrát snad více racionalizovaných, nikoliv ovšem méně zhoubných. Optimem pro kapitalismus je tak křesťanství, protože to jasně rozsekává království boží (transcendenci) a reálný svět (imanenci), což je pro svobodu zásadní nutnost.

Uvedený příklad s vyloučením básníků z Platonova ideálního státu je obsažen v dialogu *Ión*.

²⁴⁶ Přímo na mysl se zde vkrádá jeden velký argument, který Preisner ve své práci nepoužil, totiž americká občanská válka se svým bojem za zrušení otroctví (mimo jiné) v jižních částech země. Je prokázáno, že institut otroctví totiž nebyl zrušen z ekonomických příčin, jak se někdy „pohádkově“ vykládá: otrocká práce je méně produktivní nežli dobrovolně motivovaná práce svobodná, proto se v dlouhém období nevyplatí (je nákladná). Zrušení otroctví v USA byl akt politický, motivovaný morálně. Což dokazují studie ekonoma Roberta Fogela, nositele Nobelovy ceny za ekonomii z roku 1993. U nás se tímto tématem zabýval František Svoboda: „Robert W. Fogel, nositel Nobelovy ceny za ekonomii za rok 1993, prokázal s pomocí značného množství statisticky zpracovaných údajů, že ekonomický systém amerického Jihu představoval navzdory svému neetickému základu tržně konformní a efektivní řešení, Otrokářství tak nezaniklo v důsledku ekonomické neefektivnosti, ale v důsledku politického rozhodnutí.“ Svoboda, František: *Machiavelli contra Samuelson a jiné texty k dějinám veřejné ekonomie*. Brno: Masarykova univerzita 2009, s. 99.

²⁴⁷ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 298.

„Vnitřní dilema svobodného trhu tkví právě v tom, že jeho rozmach je ve znamení zániku křesťanské kultury, jediné, která jeho slepé produkci hmotných statků a technologie mohla propůjčit hlubinný zrak transcendentního étosu, schopnost rozlišovat mezi cestami správnými i nebezpečně bludnými; ale zároveň je také ve znamení vzestupu moderny, která je mu sice nepřátelská, leč zákeřně na něm parazituje. Tak se slepá, zbloudilá tržní ekonomie okcidentu stala nakonec živitelkou kultury, jejímž cílem je tuto ekonomii zničit.“²⁴⁸

Ovšem mluvit o pokřesťanštění kapitalismu je velmi ideologické, jedná se vlastně o propůjčení metafyzického patronátu jednomu způsobu hospodaření a jednomu způsobu ekonomického myšlení, a to klasickému liberalismu, v důsledku jeho libertariánské podobě, jak z Preisnerových výroků vyplynulo. Při křtu se člověk přijímá do rodiny církve jako nezaměnitelná osoba. Jak může něco takového proběhnout na společenské úrovni? Kapitalismus je z povahy pluralitní systém a snaha o jeho monopolizaci křesťanským myšlením byla striktně odmítnuta, třeba i takovým Michaellem Novakem, jehož jsme už v naší práci rozebrali. Pokřtít kapitalismus se rovná souboji s mnoha proudy (ne-katolickými), které jsou v něm obsaženy. Zvláště když jeho většina vykazuje sklony k názorům ateismu, deismu či agnosticismu, je taková představa prakticky myšlená poměrně groteskní. Na druhou stranu jsou tyto názorové proudy dosti pasivní, Hayek sám sebe označil za ateistu, ale věrný rodinné tradici byl nepraktikujícím katolíkem. A také bezesporu je snaha pokřtít kapitalismus lehčí nežli se snažit pokřtít socialismus, který v Preisnerově světě tenduje k anti-teismu, a to k aktivnímu anti-teismu.²⁴⁹ Přesto se fakticky pro Preisnera děje spíše opak, namísto dialogu mezi křesťanstvím a kapitalismem probíhá koketerie mezi křesťanstvím a různými socialismy, aniž bychom to komentovali,²⁵⁰ ukážeme čtenáři historický důvod tohoto svodu. Má jít o reminiscenci na raně středověkou křesťanskou praxi, kdy se jednomu mnichovi, kterému se poštěstilo dostat až k vládci země a přesvědčit jej o přijetí křesťanství, podařilo vlastně jedním zásahem pokřtít celou zem, protože ta vladaře následovala. Vlastně je v tom tedy skrytý názor, že strhnout totalitu pro svou věc je mnohonásobně snazší než strhnout pluralitní systém, protože v totalitní společnosti stačí o správnosti své věci přesvědčit pouze několik lidí. Naopak vzdálenost mezi církví a pluralitní společností kapitalismu zdá se být nepřekonatelná, a snad už i jen proto, že církev pluralitní společností není, ale naopak je sama čistě hierarchická a její organizace stojí na direktivním řízení. Reálně tak opravdu za pokřtění

²⁴⁸ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmocích (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 299.

²⁴⁹ Když se zde zastavíme a podíváme se do Jižní Ameriky, kde lze mluvit o symbióze křesťanství a socialismu, v rámci toho, jak Preisner uvažuje, je to čistá mesaliance, která skončí totalitou, co požere křesťanskou ideu ve prospěch své utopie.

²⁵⁰ Kupříkladu v dnešní době církev vystupují spíše v opozici vůči levicovým stranám.

kapitalismu může být považována pouze snaha o pronikání lidí, kteří vyznávají křesťanskou morálku a víru, do vysokých postavení ve firmách a společnostech. Přičemž tito lidé si musí uvědomovat nutnost existence kapitalistického pluralismu pro ně samé a nesklouznout k vábivému kritizování kapitalistické praxe takzvané zleva, jejich kritika musí být podmíněna pouze křesťanskou morálkou. Takový uvědomělý křesťan si musí být dle Preisnera vědom několika věcí, které se týkají vztahu jeho víry a kapitalismu.

Princip kapitalistického pluralismu je nutné zachovat a bránit, pokud si v sobě zachovává čtyři principy, které ho drží pohromadě a dodávají mu ten typ humanismu, který převyšuje svojí hodnotou všechny sociální systémy, které se v historii objevily. *První princip* je ontologický, je to požadavek kladného vztahu k realitě jsoucen, uznání a respekt ke každé jednotlivině jako k něčemu stvořenému. Člověk se ocitá ve světě, který byl stvořen, a není jeho pánem. *Druhý princip* je hodnotový z poznatku existence mnohosti jsoucen a jejich kontingence, nahodilosti. Kontingence vyjadřuje to, že při vzniku, zanikání a změně jednotlivých jsoucen neexistuje nějaký železný zákon dějin, budoucnost nelze předvídat ani nelze rozpoznat plný význam stvořených věcí (poznat boží záměr). Proto by se člověk měl ke stvořené realitě chovat jako zahradník a nesnažit se ji bez nutnosti přebudovávat ve svůj vlastní ráj. *Třetí princip* je rozlišující, jednotlivá jsoucná jsou rozdílná a odlišná, tato rozdílnost se pro křesťana odvozuje z vazby mezi mnohostí jsoucen a jedním bytím. To otvírá cestu k transcendenci. Odlišnosti kapitalistické kultury křesťan nazírá jako mnohost jsoucen vyvozených z jednoho bytí. Pro něj Boha. Rozmanitost, která je vyjádřena v učení o trojjedinosti Boha. Boha samotného nelze nazřít, protože je skryt v různosti. A *čtvrtý princip*:

„Ten vyplývá z poznání, že zlo je v kosmu, ve světě, v dějinách ustavičně přítomno jako personálně se vyslovující negace stvořeného jsoucná a člověka. Tato negace je takticky dílčí, ale strategicky totální.“²⁵¹

Kapitalismus podporuje ctnosti, které jdou prakticky těmto principům na ruku: otevřenost k světu, ochota riskovat, obětovat menší materiální hodnotu ve snaze získat větší (myšleno nejen kvantitativně, ale i kvalitativně), elementární důvěřivost; sobeckost, vychytralost, které je sice možné vnímat negativně, přece ale jen člověka odkazují ve své podstatě k danému materiálnímu světu – nepřipouštějí negaci jsoucná.

„Existuje-li nějaká poslední pozemská záštita proti soustředěnému útoku antikristovské gnose, pak je to demokratický kapitalismus.“²⁵²

²⁵¹ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 304.

Kritika kapitalistického hédonismu a kulturní dekadence by tak měla být brána každým křesťanem s odstupem. Opět jde o ožehavý vztah kultury a kapitalismu, kapitalismus sráží duchovní úroveň kultury, když se nedokáže z Preisnerova pohledu vyrovnat velkým kulturám minulosti, jakými bylo například baroko. Naproti tomu v oblasti hmotného uspokojení, v té převyšuje všechny kultury minulosti. Taková kultura socialismu se zase naopak při zpětném pohledu vlastně jeví pouze jen jako parazit na těle kapitalismu. Bez jeho materiální produkce by se nemohla nikdy realizovat. Zvláště když přitom uvažujeme, že při nástupu socialismu do ekonomické oblasti nastává produkční stagnace, socialismus se pak následně udržuje u moci pouze mechanismy totality, archaickým ztotožněním kultury, politiky a hospodářství. Dodnes je otázka, zdali vůbec socialismus může jako autonomní systém bez kapitalismu existovat. Stalin označoval neúspěchy v hospodářské oblasti (plánovaného hospodářství) jako důsledek obklíčení socialistického tábora kapitalismem, kdyby kapitalismu ve světě nebylo, socialismu jako by se měla rozvázat křídla a měl by tak začít fungovat. Opak je spíše pravdou. Kdyby socialismus zavládl na celé planetě jako politická jednota, rovnalo by se to globální totalitě (kulturní, hospodářské, politické), je-li ovšem vůbec něco takového jako globální totalita myslitelné, přihlédneme-li k pluralitě existujícího světa.

3.4.4. Křesťanský exkurs k liberalismu

Nepřátelství, lze-li to nazvat tak kategoricky, mezi katolicismem a klasickým liberalismem je pro Ria Preisnera mnohdy slepé a doprovázené peripetemi. Ortodoxní katolík nedostal od papeže klíč, podle kterého by se měl ve světě ekonomických doktrín orientovat a kterou z nich by měl případně preferovat na základě své víry.²⁵³ Až příliš lákavý je pro katolíka svod k socialistickému uvažování o společnosti obhájenému na základě Písma (vztaženo k jeho sociálnímu obsahu, který je nepopíratelný). Vztah katolictví k socialistickému myšlení ovšem pro Preisnera není zdravý ze samé esence obou proudů, to bylo meritem věci naší předchozí kapitoly. Kooperace s liberalismem zase byla poznamenána vznikem takzvaného *liberálního katolicismu*, který byl ostře odsouzen papeži.²⁵⁴ Jakožto snaha propašovat jakobínství do řad konzervativní katolické církve. Tím se na většinu 20. století zavřela hranice mezi ortodoxním katolickým a ekonomickým myšlením. Klasický liberalismus, který Preisner identifikoval

²⁵² Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s.304–305.

²⁵³ Výjimkou snad může být Jan Pavel II., který svými encyklikami dával najevo svoji náklonnost k liberalismu, to už jsme v naší práci ukázali na příkladu Michaela Novaka. Neznáme dataci Preisnerova textu, takže nemůžeme posoudit, jestli encykliky *Laborem exercens* a *Sollicitudo rei socialis* byly vydány po, nebo před psaním jeho úvahy. Soubor jeho textů *Americana* je totiž smíšeninou, která vznikala v 80. a 90. letech 20. století.

²⁵⁴ Pius IX. tento proud označil za zednářský, elitářský a za největšího nepřítele církve. Proud se prosadil především ve Francii s nástupem modernismu. (Jeho náboženským předkem je protestantská reformace. Jeho filozofickým rodičem je osvícenství. Jeho politický původ pochází od Francouzské revoluce.)

jako plodný a vhodný pro kooperaci s katolicismem (Mises, Hayek), šel mimo obzor papežů i jejich poradců. Místo toho šla církev po cestách různých přešlapů, jako byla spolupráce s totalitními režimy, italský fašismus vkrádá se na mysl prvořadě. Katolicismus ztratil schopnost rozeznávat mezi duchovním a utopickým potenciálem ideologií, s kterými koketoval. To by si vyžádalo střízlivé srovnání myšlenkových jader těchto doktrín, která jsou buď odvozena z ontologického stvořeného základu, nebo z proti-skutečností lidsky vytvořené (racionálně) gnóze. Samotný katolicismus již totiž svou vlastní vizi ráje má, a to vizi mimopozemskou, neskutečnou v rámci stvořeného světa, a v tomto světě tudíž nerealizovatelnou (seslanou člověku Bohem). Když se spojuje s ideologií, která má obdobné jádro, jenomže vytvořené člověkem (ne seslané Bohem), přistupuje tím na ničení božího stvoření. Takzvaní liberální katolíci tak vlastně pro Preisnera pouze spěchají s houfem socialistů provést a zrealizovat jejich proti-skutečností vizi. Klasický liberalismus se svým přísným agnosticizmem jako ochranou před zblouděním do náruče nějaké utopické vize, paradoxně i vize katolické, chtělo by se říci, je pro katolictví dobrým partnerem, protože je zárukou chození nohama po světě, nikoliv vznášení se v oblacích lidských představ. Skloubením katolictví a klasického liberalismu by se tak mohla vytvořit ideální souhra, ve které by se mu dodala transcendentní opora. Finální stvořitel jednajících jedinců, které má za úkol ekonomie zkoumat, jak je tomu v díle Ludwiga von Misesa, či onen stvořitel materiálna, který dodá konečný smysl spontánnímu řádu popsanému Friedrichem Hayekem. Celkově: duchovní ospravedlnění liberalismu a kapitalismu. Přičemž duchovní a světské se nevyvrací, oproti tomu, jak je tomu u světského a utopického.

„Abych předešel nedorozumění, opakuji ještě jednou: Nehlásám tu žádný dualismus a neslučitelnost duchovního a hmotně světského. Jde mi především o rozdíl mezi duchovním a utopickým. Naopak se domnívám, že mezi duchovním a světským nezeje gnostická propast nesouměřitelnosti, obdobně ani mezi obcí Boží a obcí světa. Obojí se v dějinách člověka dotýká a vzájemně na sebe působí. Utopie naproti tomu je v příkrém rozporu se světem ducha i se světem hmoty. Ačkoliv ji produkuje lidský duch a jeho intelekt, klade se vzápětí jako závora mezi světem ducha a světem hmoty, zrazující navzájem se doplňující souhru duchovního a hmotného. Utopie se nerozlučně váže ke gnostickému dualismu a nesouměřitelnosti duchovního a tělesna. Vztah utopie k světu hmotnému je pak založen na dialektické negaci hmotného světa, na negaci, jež tvoří nezbytný předpoklad konkretizace utopie. Ideální katolický stát, jak před ním varuje Jarcke, je utopickou projekcí gnóze, je

*v rozporu s výživnou komunikací duchovního, tak i nedokonalého světského, netrpělivě předbíhaje v pravdě zdokonalující konečný transcendentní zásah královského Krista.*²⁵⁵

Námítka, která by přišla od autorů klasického liberalismu, by jistě směřovala k nevědeckosti takového postupu (pokřesťanstění kapitalismu), Hayek i Mises byli agnostiky a v tomto směru přísnými vědci, ačkoliv Hayek na konci svého života značně povolil ve svých názorech, v jeho knize *Osudová domyšlivost. Omyly socialismu* je náboženství věnována poslední kapitola se silným apelem na toto téma.²⁵⁶ Snad bylo také ukázáno, že jde především o útok vůči lidskému utopickému myšlení a o útok proti snaze o jeho provedení. Snažit se budovat království boží na zemi lidskými silami je v důsledku obdobným zlem jako budování komunistického ráje. Pokud se tak máme vyjádřit s největší možnou citlivostí, které se nám dostává, to, co Preisner představuje, je souhra duchovní síly (katolictví) s praxí světa, kterou pro něj nejlépe odráží klasický liberalismus. Kdybychom měli uvažovat o takovém spojení, zase by tu patrně vznikl problém slučitelnosti katolické etiky s principy nutnými pro fungování svobodné ekonomiky. To se nám ukázalo při zkoumání postavy Arthura Richa a jeho etiky pro hospodářství. Ačkoliv Rich je evangelík a novozákoník, problém by byl týž. Katolická církev by prostě musela ustoupit liberálním principům, stáhnout se ze světa ekonomiky a fungovat paralelně na státu jakožto charitativní organizace, jejíž poslání je ryze neekonomické. Její sociální programy a činnost by se nesměly dovolávat podpory státu ani jeho pomoci. Kdyby se tak stalo, okamžitě by si církev namočila ruce do mocenskopolitické praxe. To je nežádoucí. Jak jinak si tedy situaci představit než jako pokřtění kapitalismu duchovně a následně od něj dát ruce pryč. Nechat ho běžat po světě s vírou v to, že je filozoficky korektní vůči stvořenému světu. A na druhé straně obstarávat činnosti, které on sám nedokáže nejen plnit, ale ani pochopit, pakliže se na ně dívá ekonomickými očima. „*Pokud sociální činnost zůstává vědomě odkázána na milodary a svépomoc občanů, zapadá do odvěké tradice, jejíž stopy lze najít ve Starém zákoně a jejímž zářným příkladem je dnes Matka Tereza Kalkatská.*“²⁵⁷

V jiné Preisnerově práci můžeme najít na tuto otázku definitivní odpověď (sociální činnost církve versus trh a stát). Pokud se přistoupí na snahu o realizaci sociální politiky (církvní) pomocí státu, mocenskopolitické chování církve se stane nutností, a k tomu nesmí dojít. Sociální učení musí jít mimo redistribuční mechanismus státu, přelévání peněz od jedněch

²⁵⁵ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 413.

²⁵⁶ Srov. Hayek, Friedrich: *Osudová domyšlivost. Omyly socialismu*. Praha: Sociologické nakladatelství 1995, s. 148–153.

²⁵⁷ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992, s. 412.

k druhým centrálně: výběr daně od osoby x – rozhodnutí z pozice moci – dávka osobě y. Podrývá se tím dobrovolnost a naděje, která je v katolickém sociálním učení skryta. Taková naděje je spojena s duchovní proměnou, která předpokládá dobročinnost na základě vnitřního dobrovolného přesvědčení, přesvědčení třeba právě přes zvěst evangelia. Souhrnně, dobrovolnost a odluka církevních aktivit od státu je nutností. Tím se minimálně zabrání pokrytectví a politické korupci peněz a moci směrem k církvi. Jádrem sociální nauky církve je praktická činnost lidí, jakými byla již zmíněná Matka Tereza, dobročinná, upřímná, nežádající o pomoc, ale sama pomoc poskytující, ekonomicky takřka nepochopitelná. Když se takového jednání dotkne politika, veskrz ho vždy znehodnotí a převrátí v opak, v mocenské přerozdělování.

Odsud může dle Preisnera vzejít základna pro rozvinutí dialogu mezi klasickým liberalismem, ale i liberalismem reprezentovaným dále Chicagskou školou s Miltonem Friedmanem v čele. Primárním je test utopického a duchovního; stvořeného, určeného k opatrovnictví, versus předaného, určeného k přestavbě.²⁵⁸ Pokud se katolická církev dá zlákat nějakým svodem k druhému směru, znamená to pro Preisnera popření Kristova stvořitelského a vykupitelského odkazu.

3.4.5. Směrem k budoucnosti (1984) – Po pádu opony

Dnes již polozapomenutý manifest *Směrem k budoucnosti* (Toward the Future), jak bychom ho mohli volně přeložit, s podtitulkem *Katolické sociální myšlení a ekonomika USA* (Catholic Social Thought and the U.S. Economy), se stal kolektivním dílem jednatřiceti autorů – katolíků ekonomů, katolíků publicistů, katolíků sociologů, či prostě veřejně činných katolických osobností. Nejedná se v něm o nic jiného nežli o to, čím se zabývá i naše práce, ekonomickým myšlením a jeho dotykem s religiozitou. Z názvu se může zdát, že jde o lokální záležitost určenou jen pro USA, není tomu tak. Práce je věnována papeži Janu Pavlu II. a dotýká se i globálních ekonomických otázek, předsedou výboru autorů byl nám již známý Michael Novak.²⁵⁹ Text má oporu v Novém zákoně, Matoušově evangeliu, z kterého bezprostředně vychází; s velkou částí jeho obsahu jsme již čtenáře seznámili v kapitole o

²⁵⁸ Výstižně v tomto směru působí Gombrowiczův výklad Marxe: „Marx v mládí poznal Hegela, ale v devatenácti letech v dopise svému otci oznamoval, že jej Hegel neuspokojuje. A proč? Byl to živel abstrakce, abstraktní logiky, která odvedla Marxe od Hegela. Je pravda, že si mnohé z Hegela přivlastnil, ale revolucionizoval samotný smysl filosofie. Řekl, že problém filosofie není světu porozumět, ale svět změnit. Člověk existuje ve vztahu k vnějšímu světu. Potřebuje ovládnout přírodu a přesně to je skutečný problém, všechno ostatní je tra-la-la.“ Gombrowicz, Witold: *Kurz filosofie v šesti hodinách a patnácti minutách*. Praha: Revolver Revue 2010, s. 73.

²⁵⁹ Přesto, že se nám Preisner doposud jevil jako klasický opozičník k téměř všemu ne-katolickému a ne-konzervativnímu, od Michaela Novaka přejímá jeho definici *demokratického kapitalismu* a souhlasí s ní.

Novakovi, když jsme interpretovali jeho názory. Zásadní jsou tři Matoušovy zvěsti: *Podobenství o deseti družičkách*, *Podobenství o hřivnách* a *O posledním soudu*. Podle autorů *Toward the Future* je velikou chybou, že se texty vesměs interpretují jednotlivě, i když jdou po sobě a mají tak na sebe analogicky navazovat. Především *O posledním soudu* je užíváno velmi často, aby se zvýraznila trestuhodnost lidského sobeckého chování, přitom ovšem bez předchozích dvou textů je taková interpretace krajně zavádějící. Texty jsou natolik spřízněné, že by se měly číst jako jeden celek, snad lze až mluvit o trojjednosti těchto textů.²⁶⁰ Z kombinace těchto textů pak lze vyvodit dvojí, za prvé příkaz pomoci bližnímu v nouzi a za druhé příkaz moudrého hospodaření, kterým je myšleno rozmnožování bohatství skrze peníze (hřivny). Bůh rozděljuje peníze mezi lidi dle jejich schopností a zavrhuje ty, kteří nejsou schopni řádně hospodařit. Když se obě pasáže čtou též dohromady, může se říci, že příkaz pomoci bližnímu v nouzi neobsahuje jen samaritánskou činnost, dávání almužen tady teď, ale snahu naučit druhého řádně hospodařit poté, co se mu dá do začátku malé bohatství. Bohu dělá největší radost, když vidí, že jeho ovečky samostatně dobře hospodaří. Přestože z Písma

²⁶⁰ Považujeme za dobré pro čtenáře odcitovat alespoň dvě z těchto zvěstí, ať může sám posoudit spřízněnost textů a jejich obsahů, kterého se autoři dovolávají. Pro naši práci se jedná zřejmě o nejdůležitější odkaz na Biblii. *Podobenství o hřivnách*: „*Bude tomu, jako když člověk, který se chystal na cestu, zvolal své služebníky a svěřil jim svůj majetek; jednomu dal pět hřiven, druhému dvě, třetímu jednu, každému podle jeho schopností, a odcestoval. Ten, který přijal pět hřiven, ihned se s nimi dal do podnikání a vyzískal jiných pět. Tak i ten, který měl dvě, získal jiné dvě. Ten, který přijal jednu, šel, vykopal jámu a ukryl peníze svého pána. Po dlouhé době se pán těch služebníků vrátil a začal účtovat. Přistoupil ten, který přijal pět hřiven, přinesl jiných pět a řekl: ‚Pane, svěřil jsi mi pět hřiven; hle, jiných pět jsem získal.‘ Jeho pán mu odpověděl: ‚Správně, služebníku dobrý a věrný, nad málem jsi byl věrný, ustanovím tě nad mnohým; vejdi a raduj se u svého pána.‘ Přistoupil ten se dvěma hřivnami a řekl: ‚Pane, svěřil jsi mi dvě hřivny; hle, jiné dvě jsem získal.‘ Jeho pán mu odpověděl: ‚Správně, služebníku dobrý a věrný, nad málem jsi byl věrný, ustanovím tě nad mnohým; vejdi a raduj se u svého pána.‘ Přistoupil i ten, který přijal jednu hřivnu, a řekl: ‚Pane, poznal jsem tě, že jsi tvrdý člověk, sklízíš, kde jsi nesel, a sbíráš, kde jsi nerozsypal. Báť jsem se, a proto jsem šel a ukryl tvou hřivnu v zemi. Hle, zde máš, co ti patří.‘ Jeho pán mu odpověděl: ‚Služebníku špatný a líný, věděl jsi, že žnu, kde jsem nezasel, a sbírám, kde jsem nerozsypal. Měl jsi tedy dát mé peníze peněžníkům, abych přišel a to, co mi patří, si vybral s úrokem. Vezměte mu tu hřivnu a dejte tomu, který má deset hřiven! Neboť každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má. A toho neužitečného služebníka uvrhněte ven do temnot; tam bude pláč a skřípění zubů.‘ Hned po této pasáži následuje text *O posledním soudu*: „*Až přijde syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůn své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, ovce postaví po pravici a kozly po levici. Tehdy řekne král těm po pravici: ‚Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznul jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.‘ A tu ti spravedliví odpovědí: ‚Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasýtli jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?‘ Král odpoví a řekne jim: ‚Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.‘ Potom řekne těm na levici: ‚Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům! Hladověl jsem, a nedali jste mi jíst, žíznul jsem, a nedali jste mi pít, byl jsem na cestách, a neujali jste se mne, byl jsem nahý, a neoblékli jste mě, byl jsem nemocen a ve vězení, a nenavštívili jste mě.‘ Tehdy odpovědí i oni: ‚Pane, kdy jsme tě viděli hladového, žíznivého, pocestného, nahého, nemocného nebo ve vězení, a neposloužili jsme ti?‘ On jim odpoví: ‚Amen pravím vám, cokoliv jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili.‘ A půjdou do věčných muk, ale spravedliví do věčného života.“ *Bible. Ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2004, s. 1059–1060.**

jistě nelze vyvodit nějaký konkrétní ekonomický systém, poskytují tyto pasáže jasné mantinely pro jeho načrtnutí. Pro autory *Toward the Future* tak vede cesta mezi odmítnutím libertariánské koncepce svobodného vše regulujícího trhu lidských libovůlí a socialistickým plánovitým přerozdělováním. Silný důraz autorů je také kladen na subsidiaritu pomoci, pomáhat musí ti, kteří jsou nejbližší k nebohým, taktéž to platí i pro organizace. Vazba mezi trhem a katolickým sociálním učením proto může být trojí: 1. zásada ctění jedinečnosti a důstojnosti lidské osoby; 2. zásada sociálního založení lidského života, kde zejména pro rozvíjení jeho hospodářských schopností je nejlepší svobodný trh (žádný egoismus); 3. zásada subsidiarity. Svobodný trh rozvíjí lidskou osobnost, když ji zbavuje závislosti na pupeční šňůře státu a vychovává ji ke svobodě a samostatnosti. Preisner si také z textu vyvozuje pro něj typickou podmínku anti-utopičnosti:

„– Katolická ekonomie hodná toho jména musí být proto nedialektická a antiutopická. Znamená to, že musí vycházet z neměnného vztahu k dané skutečnosti.“²⁶¹

Preisnerova zájmu se také dostalo pojmu sociální spravedlnosti, který se mnohdy pojímá jako ideologické heslo, přitom poctivé uvažování o pojmu sociální spravedlnosti v sobě vždy musí zahrnovat vědomí rozdílnosti v nadání a schopnostech lidí, nemožnosti rovnoměrného rozložení majetku, nemožnosti egalitářství a nemožnosti překonání objektivních rozdílů mezi lidmi. Autoři *Toward the Future* tyto okolnosti na vědomí berou a zastavují se před dvěma cestami, po kterých je možné jít, aby se sociální spravedlnost ve společnosti realizovala. Za prvé na úrovni individuální akce, což je optimální jak pro církev, tak i pro stát, protože jde o dobrovolný, svobodný čin jedince. A za druhé je to snaha o dosažení sociální spravedlnosti skrze přestavění systému, což představuje přestavění institucionalizované formy státu, který se snaží dospět k sociální spravedlnosti přerozdělováním bohatství mezi svými občany zakládáním nejrůznějších institucí k tomuto účelu sloužících. Aby se co nejvíce stimulovalo prvé, musí být v ústavě zakotvena zásada svobodného sdružování a možnosti svobodné kooperace – čímž se vlastně vytváří prostor pro nestátní instituce, jako jsou církve, i pro jednotlivé občany, aby realizovali svoji činnost. Také se tím podporuje zásadní princip subsidiarity, svrchovanosti komunit, kdy se maximum rozhodování a pravomocí přenáší na co nejnižší úroveň. A proto, aby se co nejvíce zabránilo druhému, tj. změna státu v přerozdělovací orgán s vývěsním erbem sociální spravedlnosti, k čemuž stát se svou byrokracií dle nejedné teorie tenduje přirozeně, musí se dodržet nezávislost a soběstačnost

²⁶¹ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 947.

sfér politické, ekonomické a kulturní. Amerika má tento dvojitý mix zakódovaný ve svých genech možná nejvíce ze všech zemí světa. Na to už upozorňoval de Tocqueville ve své studii *Demokracie v Americe*. Jistě to má za následek to, že americký politický (federální) systém byl budován odzdoła, nikoliv z centra.²⁶² Filozoficky se dá rozdíl mezi Amerikou a Evropou pojmut i takto:

*„– V každém případě americká sociálně-ekonomická struktura unikla o vlas vlivu evropského romantické zbožnění Já. Americký individualismus měl od počátku rysy pionýrské, rysy člověka, který razí cestu pro druhé. V *Toward the Future* se právem upozorňuje, že klasický liberalismus lze naroubovat na pozdější imoralistický darwinismus jen za předpokladu radikálního roztržení inherentní jednoty mravnosti a ekonomie, jak ji takřka v tradici scholastické rozvinul Adam Smith. Opakuji, že k tomuto roztržení došlo mnohem výrazněji v Evropě než v USA.“²⁶³*

Bylo by snad i na místě nahradit slovo konkurence, které v sobě nese nádech darwinismu, slovem kooperace, aby se vyjádřila morálnost rozšiřování bohatství podle námi citovaného vzoru z Bible? Aby zisk nebyl brán jako vykořisťování někoho jiného, ale jako odměna za tvořivost a odhodlání samostatně něco podnikat či činit na vlastní pěst. To nám vlastně vyjadřuje i rozdíl mezi mzdou a ziskem, kdy mzda je finanční odměna za pravidelně se opakující činnost, veskrze nekreativní a vedenou pro nějakou organizaci, naproti tomu zisk jsou peníze za tvůrčí výkon.

Tolik k chiměře pojmu sociální spravedlnosti, další jev, který je v dnešní době aktuálnější možná více nežli v letech osmdesátých, je sdružování podniků do nadnárodních korporací, globalizace ekonomiky, z které nejvíce profitují velké společnosti. I toto je v manifestu a Preisnerem řešeno. Pokud na konci studené války nastalo něco, co lze označit za výbuch globalizace, celosvětové intenzivní propojení práce, kapitálu a technologií, neuškodí podívat se, co tomuto výbuchu předcházelo konkrétně. Například USA s Japonskem a Velká Británie se silně hospodářsky přiblížily již za studené války, během Reaganovy vlády se dokonce začalo strašit japonizací Ameriky, obdobně jako se za třicet let poté bude strašit

²⁶² „Svoboda obce vyplývá tedy ve Spojených státech přímo ze zásady svrchovanosti lidu; všechny americké republiky více nebo méně uznaly tuto nezávislost, ale u států Nové Anglie byly okolnosti pro její rozvoj zvlášt' příznivé. V této části Unie se politický život zrodil právě v lůně obcí; dalo by se říci, že při jejím zrodu byla každá obec nezávislým státem. Když pak angličtí králové požadovali svůj podíl suverenity, omezili se na převzetí ústřední moci. Ponechali obec v takovém stavu, v jakém jí nalezli; nyní jsou obce Nové Anglie podřízené, ale v zásadě vlastně podřízené nebyly nebo jen málo.“ De Tocqueville, Alexis: *Demokracie v Americe*. Praha: Academia 2000, s. 51.

²⁶³ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 961.

hospodářským růstem Číny, možná že oprávněně. Oproti tomu postavil východní blok RVHP, vrchol ekonomické neefektivnosti a snahy plánování ve velkém, RVHP se rozpadlo ihned, jak ztratil politickou sílu Sovětský svaz, který pomáhal krýt tuto neefektivnost politicky, jakož i svými téměř neomezenými surovinovými zdroji. Prosadila se globalizace s volně a *svobodně* operujícími nadnárodními firmami v čele. Siločára směru jednání těchto nadnárodních podniků není žádným tajemstvím, ženou se za ziskem. V jejich jednání není obsaženo nic jiného. Automobilové továrny ve východní Evropě rostly jako houby po dešti, protože tento prostor sliboval levnou, ale přitom kvalifikovanou pracovní sílu, v důsledku zisk. Když se tyto parametry změnily, firmy odpluly jinam. Není v tom nic démonického, není v tom žádné tajemství či etická závaznost. Firma jde tam, kde se jí nejlépe daří a kde její akcionáři obdrží na konci roku největší zisk na svá bankovní konta. Možná absence etiky je ale i jejich potenciální Achillovou patou. Nejen v tom smyslu, že po sobě zanechávají nezaměstnané s problémy, které lokální vlády nestíhají řešit – málokterý region, ale i stát je připraven na to, že se mu přes noc objeví dvacet tisíc nezaměstnaných lidí na pracovních úradech, protože podnik je schopný ze země zmizet během několika týdnů a nechat po sobě nezalátanou pracovní díru, kterou v praxi nejde tak snadno a rychle překrýt líbivou formulí liberalismu o kreativní destrukci. Etický problém vyššího řádu je ovšem ukryt na druhé straně této rovnice. Tyto firmy totiž při pevném držení se svého ekonomického maxima *dosahování zisku* odmítají rozeznávat ve světové ekonomice mezi totalitními a netotalitními režimy. Jsme pak svědky absurdní podívané, kdy stát, který se hlásí ke komunismu – Čínská lidová republika, má svou vlastní vrstvu milionářů a láká do země západní podniky a investory na levnou pracovní sílu. Komunistická Čína je pro nadnárodní podniky ženoucí se za ziskem zemí zaslíbenou. Západní kapitalismus tak drží nad vodou země, kde se s kapitalisty domácími při komunistickém převratu tvrdě zatočilo a která se profiluje ideologicky jako anti-kapitalistická a hlásající třídní boj. Koketerie mezi nadnárodními podniky a východními totalitami byla ovšem v zárodku přítomna už i před koncem studené války, příklady západních firem s výrobními podniky v Rumunsku a SSSR jsou známy. Tento problém přetrvává. Preisner se k němu vyjadřuje pohledem 80. let 20. století, ale jádro je naprosto stejné i dnes: totalitní režimy, a to dokonce i ty anti-kapitalistické, jsou drženy při životě kapitalismem – mechanikou fungování globalizace. Pokud se tyto režimy zcela neuzavřou světu a nevytvoří ze sebe jeden velký gulag, jak to učinila KLDŘ, můžou na globalizaci dobře profitovat (minimálně tedy jejich elity). Etický problém je nabíledni, tyto režimy jsou veskrze protipólem západní civilizace a peníze do nich proudící jsou určeny k jejich udržení při životě. Zase se nám objevuje už předvedená teze, jako by socialismus nemohl prakticky žít

bez kapitalismu v jinačí podobě, než je gulag. To je ve formě gnostické negace reality *in concreto*. Dalším tématem je postavení rodiny a sociální péče o mladé lidi, tady je zbytečné se rozepisovat, protože názory odráží takřka stoprocentně již prezentované postoje Novaka – rodina jako anti-utopický sociální útvar.²⁶⁴ Pozornost čtenáře chceme přesunout na jiné dva jevy, situaci v Latinské Americe a libertariánský postoj k sociální péči a jejímu hypotetickému řešení skrze trh. Začneme druhým. Na pozicích krajního liberalismu jsou i takové názory, že o chudé a nemocné se dokáže postarat trh, protože se najdou jedinci, kteří budou finančně stimulováni, aby se o takové lidi starali, budou na nich profitovat, i když je prakticky těžko představitelné, jak by mohl někdo profitovat na chudých a nemocných. Postoj katolicko-ekonomicko-sociální nauky k tomu, jak ho Preisner reflektuje, je zde:

„Katolická sociálně-ekonomická nauka nemůže přijmout libertaristickou představu čistě dobrovolného řešení péče o chudé a nemocné. Z holé existence svobodného trhu nelze odvodit žádný autonomismus sociální péče. Nikterak z toho nevyplývá nezbytnost postátnění trhu, nýbrž pouze nutnost účinné kombinace trhu a sociální péče.“²⁶⁵

Sociální problematika by měla být řešena přirozeně především individuální svobodnou akcí, dobrovolným se sdružováním do soukromých institucí k tomu určených, jako je církve. Mezi řádky se tu ale přiznává, že bez stimulů to nepůjde. V rámci pravidla subsidiarity by proto péče o chudé a nemocné měla být řešena na úrovni komunit: měst, obcí, nižších samosprávných celků. Kde je její řešení nežádoucí, je plošná úroveň státu. Tam je patologické a mnohdy kontraproduktivní. Preisnerovo uvažování o Latinské Americe zase plně zapadá do kontextu jeho nedialektického myšlení, neštěstí tohoto kontinentu shledává prvotně politické a až druhotně ekonomické, což vyplývá z prvního.

„Příčiny hladu a sociálních béd v Jižní a Střední Americe, jakkoliv složité a zatížené dějinami, jsou dnes spíše ideologické než ekonomické. Podobně je tomu v Africe a Asii. Lze to dovodit z historie socialismu na Ukrajině. Zásadní nezájem okcidentální levice zabývat se při řešení sociálně-ekonomických problémů reálnými příčinami produkce bohatství a neméně reálnými příčinami produkce chudoby tkví v první řadě v odvěké lidské narušenosti vůle. Gnoseologicky se tato hluboká narušenost vůle projevuje křečovitým přimknutím myslí

²⁶⁴ Jak se čtenář dočte v pasáži o Novakovi, Novak dokonce považuje rodinu za nutnou podmínku racionálního plánování do budoucna. Bez ní neexistuje pro jednotlivce důvod chovat se racionálně – hospodárně v dlouhém období.

²⁶⁵ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 973–974.

k odskutečňujícím abstrakcím gnose, k ideologiím utopického konkrétna, k dialektickým negacím newspeaku, k tomu, co už Nietzsche nazýval moderním lžisvětlem.“²⁶⁶

Preisner se zde také dopouští prorokování do budoucna směrem k miléniu, aniž by přirozeně znal spád věcí po roce 1989 a vývoj, který po něm nabere východní blok. Latinská Amerika, utápějící se stále více a více v Teologii osvobození,²⁶⁷ která se do Jižní Ameriky exportovala z Evropy obdobně, jako se hegelianismus a marxismus exportoval v 19. století do carského Ruska, kde následně zvlčel, spadne do pasti bídy a chudoby.

„Jisté však je, že v Latinské Americe bude kolem roku 2000 podle statistického odhadu zapotřebí 76 milionů pracovních míst. Pronikání leninského marxismu a kleromarxismu svědčí však spíš o tom, že místo toho vznikne na jihu USA osmdesátimilionová armáda pod vedením leninských a kněžských komisařů ‚pozemského království‘, odhodlaná ‚dialekticky‘ negovat, tj. zpusťošit a vyvrátit zemi posledního velkorysého živitele lidstva.“²⁶⁸

Soud o tom, jak se Preisner ve svém odhadu trefil, či netrefil, ponecháme na čtenáři. Co můžeme říci, jistě ale je, že autoři *Toward the Future* stejně jako Preisner ve svém pohledu z 80. let anticipovali budoucí konsenzus o liberalismu, jak byl deklarován takzvaným *Washingtonským konsenzus* o hospodářské politice,²⁶⁹ což byl zásadní paradigmatický dokument pro celá 90. léta 20. století minimálně. Závěry autorů jsou obecnější, ale shoda nad liberalismem je plošná. Odmítnutí globálně i jakkoliv centrálně řízené ekonomiky, jakožto i kultury a civilizace. Snaha o kulturní pluralismus. Odmítnutí ekonomického izolacionismu. Na národní úrovni taktéž odmítnutí jakéhokoliv plánování, a to i z titulu autorit, jako jsou plánovači – experti, či expertní plánovací komise. Vše v duchu hesla *laissez faire* a

²⁶⁶ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 972.

²⁶⁷ Teologie osvobození hlásá nutnost osvobození od sociálního hříchu a násilí skrze nápravu sociálních struktur, vytvoření nové společnosti, tentokrát založené na křesťanských principech. Jde o levicový proud v mnohém inspirovaným marxismem, hlavním představitelem je pastor Gustavo Gutiérrez. Teologie osvobození se masově prosadila v Latinské Americe během 80. let 20. století a získala si velkou lidovou oblibu svým sociálně-kritickým programem a bojem za chudé. To, že se o ní dá skutečně uvažovat jako o marxismu převlečeném do hávu křesťanství, nám dokazují i nedávno vydané paměti Petera Bergera, dočítáme se v nich: „*Zarážela mne skutečnost, že si i marxismus, pokud chtěl být přijatelný mimo malý svět intelektuální elity, musel přehodit náboženský háv. Intelektuálové, mnozí z nich naprosto sekulární, hlásali katolickou osvobozenickou teologii a jako jednoznačné náboženské hnutí se pokoušeli přilákat lidi z ‚lidových tříd‘. V této snaze nebyli nijak moc úspěšní, ale to je jiný příběh. Údajný křesťanský socialismus měl přinejmenším šanci inspirovat masy – Panna Marie v ruce svírala rudý prapor. Mimo univerzitní půdu neměl marxistický ateismus žádnou šanci.*“ Peter, L. Berger: *Dobrodružství náhodného sociologa*. Brno CDK 2012.

²⁶⁸ Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992, s. 977–978.

²⁶⁹ Washingtonský konsenzus byl sepsán v roce 1989 ekonomem Johnem Williamsonem a obsahuje deset hospodářských pravidel, která se měla historicky ověřit jako nutná pro efektivní hospodaření státu. V zásadě jde o shodu nad liberálním ekonomickým myšlením, které se dějinně verifikovalo tím, že zvítězilo nad východním blokem a socialismem (svoji alternativou). Tato pravidla byla doporučována i zemím východního bloku, jako vodítko při jejich transformaci na tržní ekonomiky.

ekonomického názoru Friedricha Hayeka: žádný plánovač nemůže nahradit svobodný trh, spontánní, informované rozhodování milionů lidí o svých konkrétních problémech. Máme tu tedy plošnou shodu nad liberalismem, kterou Preisner obohacuje o některé prvky, jako je princip subsidiarity při řešení sociálních problémů, které trh nereflektuje.

3.4.6. Závěr

„Totalitarismu se podařilo zdánlivě nemožné: do éry druhé průmyslové revoluce propašovat mocenskohospodářský styl egyptských faraonů a babylonských vládců. To mu umožnilo další ‚nemožnost‘: proměnu ekonomiky ve složku druhotnou a snadno zvladatelnou. Krize je ovšem permanentní, ale neustále vyvažovaná permanencí něměho otroctví.“²⁷⁰

V Rio Preisnerovi se nám dostalo ortodoxního katolického myslitele, v jehož textech se problémy ekonomie vyskytují často, ovšem převážně jako součást širší společensko-politické problematiky. Jeho úsudky jsou ostré a kategorické, jako takový proto může být Preisner postaven za vzor anti-dialektického myšlení. Pro syntézy či smiřování názorových proudů v jeden korelát u něj není místa. To dodává mnoha jeho závěrům na důrazu a nekompromisnosti. Snažili jsme se to pro čtenáře dokumentovat mnoha citacemi z jeho prací, které vesměs můžou stát samostatně jako drobné postřehy a aforismy.²⁷¹ Časté jsou v Preisnerových textech útoky proti Hegelovi jakožto autorovi dialektické metody a autorovi nové definice svobody – poznané nutnosti, z které vyplývá dovršení destrukce středověké katolické transcendence, jejíž místo nahrazují gnostické vize totalitarismů (marxismu zejména) na hegelianství bezprostředně navazující.²⁷² Jak jsme také čtenáři v textu ukázali, komunismus – socialismus jsou pro Preisnera v posledku produkty padlého středověkého křesťanství, které se skrze reformaci a osvícenství zbavily transcendence a protkly se s reálným (Boha nahradila utopie konkrétní ideologie). Ekonomický důsledek je ten, že civilizace se v těchto politických systémech vrací do své archaicko-mytické formy jednoty politického a hospodářského systému, jejímž nejvýznačnějším rysem je otroctví jako hlavní hnací motor hospodářství. Obecně v kontextu Preisnerova myšlení můžeme tyto politické systémy nazvat gnostickými (fašismus, komunismus), s ambicí přestavět realitu v lepší svět (pozemský derivát nedosažitelného království božího). S odkazem na otroctví tu také běží o to, že Preisnerovo historické uvažování o hospodářských dějinách bere nástup křesťanství jako nutnou podmínku pro zbavení se fenoménu otroctví, které nepřekonal ani antická

²⁷⁰ Preisner, Rio: *Česká existence*. Praha: Rozmluvy 1992, s. 94.

²⁷¹ Srovnejme třeba postoj Arthura Richa, který jako evangelík odvozuje z Nového zákona svoji hospodářskou etiku a dochází přes ni k závěru nutnosti regulace porodnosti ve třetím světě (problém je rozebrán v naší kapitole o Richovi), to vše v souladu s jeho principy, jejichž kořeny mají sahat do Písma – stejný zdroj, z kterého v posledku vychází i Preisner. „*Vedle zla v podobě uvědomělého – nikoli tedy vědomého přehlížení genocid existuje patrně ještě odpornější zlo, které to neviditelné masové vyvražďování dětí nazve akcí na záchranu lidstva, tedy vysoce humánní činností.*“ Preisner, Rio: *O životě a smrti konservativismu*. Olomouc: Votobia 1999, s. 185. Jak málo stačí, aby se protestantský postoj Richa, vykládaný jím samotným humánně, stal zlem horšího zrna, než je vědomá genocida.

²⁷² O roli Hegela, který bývá často řazen politicky vlevo i vpravo, má Preisner jasno. Srov. Hanák, David: *České konzervativní myšlení (1789 – 1989)*. Brno: Studio Arx 2007, s. 285.

demokratická *polis*, ale až křesťanské transcendentní vytyčení každého člověka jako Bohem stvořeného jedinečného subjektu, z čehož se dále dovozuje rovnost všech lidí před Bohem. Ústupem křesťanské nauky se toto vymezení vytrácí a v komunismu, socialismu, fašismu, nacismu se člověk znovu stává otrokem, materií, kterou je možné obětovat nebo přeškolit (tedy znovu obětovat) v zájmu zbudování nového světa – vyššího a spravedlivějšího pozemského řádu (gulag, Osvětim). Preisnerovým slovníkem: znegovat člověka a realitu. Velmi to připomíná myšlení německého filozofa Erica Voegelina, který ve své filozofii taktéž operoval s lidsky vytvořenou gnózí, která se vkrádá na místo náboženství.²⁷³ Snad také příliš nepřekročíme hranici, když Preisnera zařadíme jako filozofa křesťanského personalismu,²⁷⁴ který ale striktně odmítá spolupráci se socialismem, což pro politické působení křesťanského personalismu není podmínkou. Možná kdyby se Jacques Maritain dožil 80. let 20. století, taky by tuto podmínku vznesl obdobně jako třeba Michael Novak.

Dalším tématem byla úvaha nad pokřesťanštěním kapitalismu, která se ale ukázala jen jako pouhá pracovní hypotéza, protože kapitalismus a svobodný trh můžou fungovat pouze za podmínky plurality, vysavače, který bere všechny názory, kultury a náboženství. Preisner tak konstatuje, že pluralita kapitalismu je vlastně žádoucí, a jeho pokřesťanštění by nebylo vhodné. Jeho pluralitu dává do analogie s trojjediností Boha, křesťanským přijetím mnoha podob stvořeného světa. Zajímavější ale na tom celém je, zdali je kapitalismus vůbec schopen existovat bez transcendentní opory, protože kultura a intelektuální elity, na které sám kapitalismus působí (vztah je bezesporu reciproční), jsou vesměs zaujaty proti němu. Podle Preisnera se zatím v dějinách nestalo, že by došlo k souhře kapitalismu a pro něj ideální kultury. Taková kultura by mohla být křesťanská, protože kapitalismus je produktem krize křesťanské kultury (Weber), a tak je vlastně cosi jako zbloudilé dítě v materiálním světě bez duchovní opory, sám sebe legitimizující se skrze materiálno – materiální výdobytky a pokrok, který produkuje.

²⁷³ Voegelinovi je analogicky k Preisnerovi moderní doba výtvořem gnostické revoluce, jejíž start se počítá s nástupem puritanismu. Preisner ve svých textech označuje Voegelina za excelentního vědce, společně s Leem Straussem mu věnuje pozornost v *Americaně*, a to v samostatné pasáži. David Hanák ve své knize *České konzervativní myšlení (1789–1989)* tuto práci označuje za možnou předmluvu k Voegelinově hlavní práci, *Nové vědě o politice*. To vše značí, že Preisner byl s Voegelinem obeznámen opravdu detailně a v mnohém se s ním očividně ztotožnil. Souvztažnosti jsou patrné ihned. Srov. Voegelin, Eric: *Nová věda o politice*. Brno: CDK 2000, s. 110–134.

²⁷⁴ „*Jde o duchovní hnutí, které se zakládá především na náhledu, že svoboda a lidská důstojnost se musí znovu postavit na bezpečný základ, poté, co byly zpochybněny a ohroženy panteistickými tendencemi v moderním myšlení, které vyústily do velkých systémů hegelianismu a marxismu.*“ Ballestrem, Karl, Ottmann, Hennig: *Politická filosofie 20. století*. Praha: Oikoyomenh 1993, s. 231.

V intelektuální rovině je Preisnerovi sympatická podoba klasického liberalismu, zejména toho restaurovaného Rakouskou školou, ani ne tak pro její konkrétní specifický pohled na hospodářskou nauku, ale spíše pro přísný agnosticismus, který lidé jako Hayek či Mises vyznávali. Ten totiž brání tomuto učení koketerii s utopismem a mimoskutečnými gnózemi, ale paradoxně pro Preisnera je také i závorou mezi Rakouskou školou a křesťanstvím. Ta totiž náboženství vykazují z roviny společenské do roviny osobní; Mises především, Hayek s výhradami.

Preisnerova rada směrem ke katolíkově – věřícímu člověku je tolerance a podpora kapitalismu, pokud v něm budou zachovány čtyři principy, které z něj činí pluralitní řád, díky nimž jeho humanita převyšuje všechny doposud poznané sociální systémy. 1. Princip ontologický: ten je vyjádřen v kladném postoji ke stvořenému světu – realitě hmotných jsoucen, která bere jako ontologický fakt a respektuje. 2. Princip hodnotový: realitu je možné upravovat a přebudovávat, ale s vědomím zachování základní nosné substance. Role člověka má být rolí zahradníka v boží zahradě. 3. Princip rozlišovací: skutečnost je nepoznatelná obdobně jako Bůh, který se skrývá ve své Trojjednosti. Tuto pluralitu je nutné akceptovat, opět s vědomím jednoty všeho bytí v Bohu. 4. Poznaný princip zla: to je v kosmu přítomno jako personálně se vyslovující negace stvořeného člověka a jsoucna. Jako obecina se formuje v gnostických vizích hlásajících přestavění reality v lepší svět. Kapitalismus má díky svému hodnotovému pluralismu a kladnému vztahu ke stvořenému světu schopnost toto zlo zředit a rozptýlovat. Brání tak polarizaci společnosti a všem snahám o vytvoření uniformního řádu. To platí i pro ideu katolického státu, která by se chtěla prosadit v reálném světě a učinit boží království již zde na zemi, něco takového je nežádoucí a předbíhající boží vůli.

Při celkové četbě můžeme také říci, že se Preisner dostatečně věnoval vztahům v *Burckhardtovském trojúhelníku*: stát – náboženství – kultura, a v posledku nám z těchto vztahů vychází kladný postoj pro odluku církve a státu. To nám bylo Preisnerem demonstrováno i na praktické aplikaci sociálního učení církve, a zdá se, že v odluce má Preisner jasno a pro budoucnost ji bere jako prospěšnou.²⁷⁵ Pokud má k nějaké kooperaci docházet, pak na co nejnížší možné úrovni dle principu subsidiarity.

²⁷⁵ I Burckhardt spatřoval v odluce církve a státu pro náboženství ozdravující proces po ranách osvícenství, reálně vyzorovaný v Americe: „*Církev se rády vzdává vztahu ke státu, jako on vztahu k ní. Podobají se teď lodě, která kdysi plula po moři, ale už příliš dávno si zvykla na kotvení v přístavu, bude však opět plout, dostane-li se do vody; vždyť se tomu v Americe už katolicismus naučil. Pak se stanou opět tvůrcem a pilířem svobody.*“ Burckhardt, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich 1971.

Na konec dáme slovo ještě pro jednu Preisnerovi samotnému, čtenář z této krátké pasáže o dějinách ekonomického myšlení možná sám rozezná výše popisované postoje více, než bychom je dokázali popsat my:

„Stát v koncepci klasického liberalismu má sloužit společnosti a být proto i ve své organizovanosti mnohem omezenější než společnost. Prakticky má stát tvořit pouze rámec pro intersubjektivní vztahy, pro svobodnou spolupráci při produkci společenských hodnot. Mnohem důležitější než stát byly Smithovi: rodina, skupinová organizace, místní samosprávné jednotky, ony společenské struktury, které začal bezohledně vyvracet stát Francouzské revoluce a které v systémech socialismu beze stopy zmizely i s posledními lidskými právy. Smithův systém klasického liberalismu skýtá podle mého názoru stále ještě nejrealističtější bázi pro humánní a svobodné ekonomické teorie. Zdůraznil bych v něm znaky antiutopičnosti a moudrý respekt k mysteriu mezilidských vztahů. – Tragédie dalšího vývoje liberalismu spočívá dílem v postupném odklonu od Smithova ekonomického systému, dílem pak od jeho křesťanského realismu.“²⁷⁶

²⁷⁶ Preisner, Rio: *Kultura bez konce*. Mnichov: Arkýř 1981, s. 103.

Závěr

20. století se v západním prostoru, přinejmenším verbálně, často označuje jako čas ústupu náboženství a jeho vlivu na společnost. Jakási doba bez náboženství. Náhle se ovšem objeví uznávána společenská autorita a se vši vážností a plná sebevědomí označí dobu mezi roky 1914–1991 jako *éru náboženských válek*. To není výrok nikoho jiného nežli Erica Hobsbawma.²⁷⁷ My jsme si něco obdobného představili na myšlení konzervativce Graye, pro kterého jsou 19. a 20. století pouhou deviací od historického normálu, která jako svůj intelektuální produkt nabízí pokřivený racionalistický pohled na dějiny a společnost, tak dobře symbolizovaný dílem Fukuyamy.²⁷⁸ Pakliže už i Peter Berger, jeden z autorů sekularizační teorie, se od svého dítěte odvrátí a teorii označí za neudržitelnou, je snad čas začít brát náboženství vážně a hledat nové pláště (se starým obsahem), pod které se religiozita v západní společnosti ve 20. století schovala. Možná západ skutečně čeká pád na tvrdou půdu starých dějin poté, co době bojů osvícenských ideologií – o rozum opřených náboženství zazvonil umíráček. První předzvěstí k tomu může být militantní islamismus se svým terorismem, který jakoby ukazováčkem varuje každého člověka žijícího v *Labyrintu síly a ráji slabosti*²⁷⁹ Roberta Kagana a říká: náboženství tu jsou, a jsou odhodlaná k boji; v pozadí toho zní zlověstné echo: náboženství tu jsou a jsou vitálnější a životaschopnější než vaše „sekularizovaná“ kultura. Nakonec totiž většina racionalistické argumentace končí evolučním principem aplikovaným společensky a kulturně, což v důsledku není ničím jiným, nežli zjednodušeně přeloženo: dlouhodobě se prosadí kultury a společnosti s největší porodností (onou porodností, kterou tak krásně prosazují právě všechna světová náboženství, ruku v ruce společně s institutem rodiny), tady někde končí i uvažování třeba takového Friedricha Augusta Hayeka, onoho vzoru pravého liberalismu pro 20. století.²⁸⁰

Když se to vše pak dá do kontrastu se západní společností, kde je institut rodiny rozvrácen a porodnost na hranici vymírání, je zřejmé, komu patří budoucnost – rozumem se řídící, modernismem určené společnosti západu to nejsou. Ovšem neznáme budoucnost a toto je

²⁷⁷ Na to ve své knize o *Politických náboženstvích* upozorňuje Emilio Gentile. Podle Hobsbawma je kupříkladu socialismus směsicí naděje, víry a přesvědčení a nese typické prvky toho, co lze označit jako sekulární náboženství 20. století. K tomu blíže Gentile, Emilio: *Politická náboženství*. Brno: CDK 2008, s. 188–189.

²⁷⁸ Tato doba se pro něj vyznačuje sekularizovanými ideologiemi, které ale fakticky vystupují jako náboženství a ve společenské praxi vedou k totalitě, přitom v sobě dokážou uskutečnit komplexní syntézu všech zdrojů běžných historických konfliktů pod jednu hlavičku, hlavičku ideologie (tradiční historické zdroje konfliktu: boj o převahu územní – ten v sobě nese i tradiční verzi snahy o převahu v ekonomické oblasti; boj náboženský; boj o etnickou převahu).

²⁷⁹ Kaganova metaforická označení pro Ameriku a Evropu.

²⁸⁰ Zde čtenáře odkážeme na přílohu naší práce.

spíše naše časová a prostorová předehra, než přistoupíme ke konkrétním závěrům práce. Nyní k práci samotné a k jejím tématům.

I.

Naší prvotní oblastí zájmu se stala teorie racionální volby aplikovaná v sociologii náboženství, samozřejmě že nemůžeme jinak nežli doporučit čtenáři přečtení dílčího závěru k tomuto úseku, v tomto případě jsme přiřadili i kapitolu, ve které jsem se věnovali této aplikaci ekonomickým prizmatem a problematičnosti, která při průniku takto vyhraněných vědních oblastí vzniká. Zde zopakujeme postřehy, které považujeme za kardinální. Už když jsme k tématu přistupovali, prvotní úvaha byla, že pokud autoři chtějí užít ekonomický způsob uvažování v sociologii náboženství a nezůstat v nějaké základní rovině myšlení, typu: lidé subjektivně zvažují svoje náklady a výnosy, a na základě toho si pak volí své náboženství (obšírná definice racionality), musí dojít k sestavení obecného ekonomického modelu náboženské ekonomiky, který bude vycházet z metodologického individualismu, čímž bude jeho makročást vyvozena z mikroroviny. Tento předpoklad se naplnil, a jde vposled o hlavní snahu autorů teorie racionální volby a cíl jejich knih. Model, který nám autoři představují, se *obecně* neliší od konstruktů ekonomických modelů běžné neoklasiky – tím míníme: má definovanou poptávku, má definovanou nabídku a má vestavěn tržní vyrovnávací mechanismus, analogický k cenovému vyrovnávacímu mechanismu, řekněme běžného modelu poptávky po sekulárních statcích (autech). Začneme poptávkou. Poptávka je právě tím místem, které autory nemálo proslavilo, protože tím, že určili poptávku po náboženství u jedince jako antropologickou konstantu, se postavili proti teorii sekularizace, a zároveň tím dali své teorii do vínku tak silný předpoklad, že se s ním nedá pracovat nijak jinak než skrze relativizace. Posléze, co autoři definují poptávku po náboženství jako vnitřní nutnost jedince, totiž přicházejí se třemi relativizacemi, za prvé připouštějí hypotetickou existenci nenáboženských společností – neboli připouštějí falzifikovatelnost svojí teorie; za druhé se o poptávce vyjadřují silně abstraktně – tak si kupříkladu můžeme domyslet, že touha jedince po náboženství může být vyjádřen třeba i jen jedenkrát za život, a to když si zavoláme ve smrtelné úzkosti kněze na poslední pomazání k smrtelné posteli. A za třetí, autoři rozdělují poptávku po náboženství ve společnosti do šesti větví (*niches*), které reprezentují náboženské organizace podle míry tenze mezi nimi a společností (ultra-liberální až ultra-rigorózní), liberální mají nízkou tenzi, a proto jsou nízkonákladové, rigorózní představují fakticky silně ortodoxní sekty, s vysokou tenzí mezi nimi a společností, a proto jsou vysokonákladové. Autoři nám sice nesdělí, jaké procento lidí připadá do té či oné větve, ale předpokládají, že

tyto proudy jsou ve společnosti zastoupeny konstantně. Vždycky je přítomno určité procento lidí, kteří jsou ochotni zaplatit za svůj náboženský prožitek více, když si jsou jisti, že bude dostatečně intenzivní (– typický příklad sekt). Naopak je přítomna množina lidí, kterým stačí liberální přístup k náboženství – křížek na krku a osobní vědomí transcendence, bez potřeby nějaké praktické aplikace (chození do kostela). Relativizace třetí tak spočívá v tom, že náboženské prožívání v liberálních oblastech může mít velice dvojznačný, až sakrální charakter. Jsme opravdu jen krok od toho (ne-li půl krok), aby padla zmínka o možnosti substituce sakrálního sekulárním, náboženství nějakou sofistikovanou filozofií či politikou. Proto jsme v naší práci určili charakter náboženského statku v této oblasti jako charakter s vysokou mírou substitučního efektu (ekonomickými očima viděno). K tomuto lze mezi řádky dovést ještě jednu klíčovou věc, autoři připouštějí, pokud obecně vyvozujeme z jejich propozic, možnost pomyslného vychovávání společnosti; čtenář ať si pod touto výchovou představí státem usměrňovanou poptávku po náboženství.

Znovu použijeme příklad s komunismem, komunismus je vlastně v tomto systému pro autory jen monopolem (náboženskou totalitou), která zmonopolizovala jednu část náboženské poptávky (jednu z niches) a do ní vtlačuje, usměrňuje celý zbytek společnosti. Řekněme tak, že se snaží syntetizovat celé spektrum náboženské poptávky pod jednu hlavičku, v tomto případě patrně hlavičku nábožensko-liberální. A substituuje náboženství na první pohled sekulárním osvícenským produktem sofistikované racionalistické ideologie.

Druhá strana rovnice, *nabídka*, je vlastně převzetím sociologického modelu Richarda Niebuhra, v kterém nabídka náboženství reaguje na poptávku po ní v krajních pozicích s vysokou tenzí, tedy vzniká sekta, ta se následně rozšiřuje s příchodem nových členů, čímž ale dochází k ředění jejího prvotního náboje. Následně se skupina rozpadá, když se svou velikostí dostane na hranice pozic liberálních skupin, které jsou ovšem již nevyhovující pro její prvotní členy. Přežívají jen ty sekty, které jsou tržně úspěšné, daří se jim lákat nové členy; je v tom tedy zakódován paradox sebezničení (sebe-štěpení), ale tím i získání opětovného nového náboje a zápalu.

Takto je určena nabídka a zůstává již jen mechanismus, který vše uvede do stability, přirozeného společenského stavu. Tady je třeba otevřeně říci, že model je postaven na principu klasického liberalismu a drží se v jeho mantinelech, proto je hlavním principem modelu konkurence, ta je klíčová, lidé se paušálně skrze ni přesouvají do pozic s co nejlacinějším náboženským produktem (princip vyhledávání nejlacinějšího produktu

s dostačující mírou uspokojení), model je tak vlastně od prvopočátku determinován (již svým definováním racionality), a lze proto říci, že hlavní procento lidí by se mělo nacházet v liberálních náboženských proudech, protože tam je pomyslný náboženský produkt nejlacnější. Sem patří vykřičník, protože model je takto skrytě selektivní a skrze to se mu dostává logické kritiky od těch, kteří tento princip rozšifrují. Logický závěr, který nám také vyplývá z první premisy náboženské poptávky směrem k náboženské nabídce, je ten, že k selhání trhu může dojít vždy, a jen a pouze na nabídkové straně (nejčastěji formou monopolu, spojením státu a církve, státu a ideologie). Řešení je tak nasnadě: zliberalizujte náboženský trh (odtrhněte náboženství od státu a ponechte vše trhu), náboženství se samo ve společnosti dostane do svého „ideálního stavu“ a zastoupí se v něm plnohodnotně všech šest větví, každý si svobodně najde svoji víru podle svého uvážení a nejlepšího svědomí.

II.

Protože ke konci chceme přijít s vyhodnocením a porovnáním jednotlivých pozic autorů, které v práci rozebíráme, provedeme nyní krátkou rekapitulaci jejich postojů. Půjdeme postupně po jménech, stejně jak jdou i v naší práci.

Michael Novak je reprezentantem neokonzervativního myšlení a sám se svými vlastními slovy k tomuto proudu i hlásí, ačkoliv ho nelze zařadit přesně mezi měřítka, která pro neokonzervativismus užívá jeho vrcholný představitel Daniel Bell. Novak totiž v trojčlence politika, kultura a ekonomika jasně upřednostňuje nadřazenost kultury (zde je míněno i náboženství a občanská společnost) nad ostatní dvě složky. Striktně odmítá socialismus jako formu společenského uspořádání a do roku 1989 se v jeho pracích jasně akcentuje soubor socialismu a kapitalismu, přičemž sám Novak vystupuje pro kapitalismus, a to v podobě demokratického kapitalismu, čímž de facto míní model západních liberálních demokracií. Novak také potlačuje svoje náboženské postoje, zvláště v místech, kde by bylo zcela možné dogmaticky prosazovat zásahy do ekonomiky ve jménu sociála skrze příklady citací z Bible. Společnost řízená katolickou církví je pro něj nebezpečím náboženské totality a odmítá ji ve jménu svobody umožňující realizaci jednotlivce (ekonomickou zejména), ale stejně tak ve jménu názorové plurality vyznání. Zde by bylo možné říci, že svoboda je pro Novaka důležitější hodnota než jeho katolická víra. Tak si Novak uvědomuje, že katolík ve 20. století musí ustoupit komplexně ze své ortodoxie, protože ta brzdí hospodářský vývoj svými rigidními názory. Novak dále přejímá Schumpeterovu sociologii intelektuála a při odhadu budoucího vývoje společnosti předvídá, že budoucí hrozba pro svobodu a kapitalismus hrozí

nejvíce ze strany intelektuálů a kulturní sféry, která sesadí pomyslnou třídu obchodníků obdobně, jako třída obchodníků sesadila feudály, následně pak začne budovat novou společnost socialistického ražení. Protože kapitalismus jako takový má velmi malou oporu mezi intelektuály, ale stejně tak i věřícími, Novak přichází s náboženskou obranou kapitalismu skrze svoji *teologii demokratického kapitalismu*, ve které obhajuje existenci svobodné kapitalistické společnosti pomocí analogií s Písmem. Novak také podmiňuje existenci svobody a společenské plurality hospodářskou výkonností, což je jeden z důvodů, proč je připraven dělat již zmiňované ústupky vůči víře. Jako takové je Novakovo myšlení reprezentantem konce 90. let s vírou v demokratický kapitalismus, jako doposud optimální společensko-hospodářský systém, který lidstvo vynalezlo.

Etika hospodářství evangelíka Arthura Richa se skládá ze tří částí, v kterých Rich od obecných etických tvrzení z Písma dochází až k prakticky aplikovatelným, konkrétně použitelným poučkám pro hospodářskou praxi. Hospodářství je pro něj lidský výtvar, a jeho smysl a účel proto musí být odvozen z člověka; vysvětlení jeho účelu se pak pro něj jako věřícího člověka rovná etickým postulátům z Písma, zvláště pak Nového zákona, vztahujícím se ke správě stvořeného (Bohem) světa. Pojem stvořenost je taktéž jedním z Richových základních pojmů a on sám ho staví do kontrastu s racionalizací a její tendencí obhajovat se ze sebe sama. Rich takto například dělá ontologické rovnítko mezi člověkem a přírodou jako dvěma Bohem stvořenými jevy, nadřazování člověka nad přírodu je pro něj nepřipustné a v jeho práci se setkává se silným ekologickým akcentem. Ve zkratce zrekapitulujme, že prvním stupněm jeho etiky je vyznání Božího království a zkušenost doufající lásky (pozice v křesťanského Boha věřícího člověka), z něho vychází druhý stupeň takzvaných kritérií, která opřená o citáty z Bible vyjadřují lidskou přiměřenost vůči relativnímu (stvořenému) světu, světem absolutním se myslí Boží království mimo tento svět. Z kritérií vychází maximy, což již jsou zcela konkrétní hospodářská doporučení. Metodologicky můžeme Richovu etiku považovat za propracovanou, protože jen právě zmíněné metodologii tohoto nyní ve zkratce popsaného přístupu Rich věnuje zhruba kolem sta stran. Rich má také z námi zkoumaných myslitelů výjimečně postavení, protože ve své práci skutečně přechází z roviny obecného uvažování ke zcela konkrétním doporučením, v práci jsme upozorňovali například na jeho doporučení ohledně nutnosti omezení porodnosti ve třetím světě, ekologicky myšlených zásahů do hospodářství (to je hned v pořadí druhé doporučení, za nutností boje proti nezaměstnanosti), nebo jsme demonstrovali nové sestavení magického trojúhelníku (či čtyřúhelníku), který si Rich převzal z učebnic hospodářské politiky a upravil podle vlastních

názorů. Z hospodářské teorie se jeho představě s určitými výhradami přibližuje nejvíce koncept sociálně tržního hospodářství. Zcela jistě můžeme mluvit o Richovi jako nejaktivnějším obhájci zásahu do tržního procesu, pokud jsou tyto zásahy ovšem obhájeny etikou Písma. Svobodný trh ano (v kontrastu s centrálním plánováním), ale jeho upravování či zasahování do něj, pokud je obhájeno, je pro něj přirozené. Přesto se ale obáváme přílišné idealizace, kterou si Rich dělá, když popisuje svoje představy o zasahování do onoho jím pojmenovaného – *relativního světa*.

Středobodem myšlení Hanse Künga je zase hledání konsenzu mezi světovými náboženstvími, etické minimum, které z tohoto konsenzu vychází a které by měli mít povinnost všichni dodržovat, to Küng označuje jako *étos*. Podobně jako Richa i u Künga se dají najít velmi kritické postoje k materialismu, racionalismu a vymazávání náboženské transcendence – její nahrazování racionalistickým modlářstvím. To v duchu filozofa Hanse Jonase. Historické uvažování o ekonomii a hospodářských dějinách je u Künga postaveno na učení ekonoma Karla Polanyiho, který tvrdí, že ekonomické myšlení je pouze jedním typem / komplexním způsobem, jak se dá o společnosti přemýšlet, které se dostalo do obecného paradigmatu během společenských změn v 18., potažmo v 19. století. Küngova osobitá představa pak je zlomení této dominance a její nahrazení étosem, jako globálním společenským konceptem, míněno včetně hospodářských vztahů. Pokud vezmeme kupříkladu lidskou důstojnost, která je shodným jmenovatelem všech tří velkých světových náboženství, a dojdeme k obecné shodě na nutnosti jejího dodržování v každé společenské situaci, je pak zřejmé, že lidská důstojnost jako morální cíl musí být přirozeně nadřazena zisku, růstu a dalším materialistickým hodnotám. Dalšími takovými nepřekročitelnými morálními cíli nového étosu mohou být: respekt, poctivost, spravedlnost (čestnost). U Künga se také setkáváme se sympatiemi pro osobu Ludwiga Erharda a jeho příklon k sociálně tržnímu hospodářství obdobně jako u Richa. Naopak v kontrastu se v jeho práci dočkáme kritiky Miltona Friedmana a přístupu klasického liberalismu. Kritika instrumentální morálky klasického liberalismu je v tomto případě zdatně vedena a čtenář se s ní může seznámit v naší pasáži: *Hospodářství pro globální ekonomiku*. Dle jeho mínění liberalismus není schopen řešit etické konflikty vznikající na trhu, pouze to svou filozofií předstírá. Taktéž vznáší námitku odtržení ekonomického myšlení od společensko-vědního myšlení jako celku, rozumějme, že ekonomické myšlení je jednou ze součástí společenských věd a u všech velkých myslitelů minulosti bylo zvykem přijít vždy se syntézou těchto oblastí (Platon, Tomáš Akvinský, Adam Smith), v moderní době se ale zdá, že ekonomické myšlení se utrhl a jde si zcela vlastní cestou, z které diktuje realitu –

Küngova perspektiva (z toho důvodu bývá ekonomie někdy označována jako imperiální věda). Zásahům státu do ekonomiky se Küng nebrání, naopak je považuje za nutné a fenomén globalizace ho utvrzuje v tom, že tyto zásahy jsou nutné i na globální úrovni, jinak hrozí odtržení světových finančních trhů od reality výroby, a tím i produkce reálného bohatství. Při uspořádání společnosti má u něj politika jasný primát před ekonomikou.

V Rio Preisnerovi se nám dostalo ortodoxního katolického myslitele s přímým a nepochybujícím vyznáním víry v Boha. Filozoficky je o něm možné uvažovat jako o filozofovi křesťanského personalismu a anti-dialektikovi se silnými výhradami k hegelíánské filozofii. Zde chceme pro čtenáře vyzvednout Preisnerův originální pohled na dějiny hospodářství ve vztahu k otroctví a s ním spojené společenské totality. Preisner přejímá Weberovo uvažování o protestantství a jeho navázanosti na změnu hospodářského života společnosti, ale prohlubuje ho v tom smyslu, že v něm bere za prvopočátek krizi křesťanství samotného a až od toho se odráží ve svém uvažování dál. Protestantismus je pro něj až druhotný produkt, dítě krize křesťanství, které se nedokázalo samo reformovat, a tak se začalo štěpit do gnostických, náboženských podob raného protestantismu (kalvinismus je myšlen prvořadě). Přičemž tento gnosticismus se pro něj profiloval zejména proti křesťanské transcendenci Božího království svými vlastními vizemi Božího království pozemského. Ve vztahu k otroctví je tu pro Preisnera pak ta spojitost, že institut otroctví se táhne celými lidskými dějinami zjevně či imanentně jako červená nit. To, že otroctví nedokázala zrušit ani demokratická *polis* řecká, odkazuje k tomu, že otroctví jako forma hospodářského a společenského uspořádání může koexistovat i s demokratickým politickým systémem. Pro Preisnera tak k překonání otroctví došlo až díky středověké křesťanské transcendenci, která povýšila lidství na univerzální hodnotu a humanismus si dala jako svůj vývěsní štít (všichni jsou dětmi božími). Tím se člověku dostává metafyzické obrany před snahou o nadřazenost jedněch nad druhými. V protestantismu a jeho gnostickém – prométheovském uvažování se ale tento metafyzický patronát znovu ruší ve jménu konkrétní utopie či ideologie – snahy přestavět pozemský svět v lepší místo, při této přestavbě pak člověk slouží opětovně jen jako materie této stavby – jako pomyslný otrok. Preisnerovi pak z této kombinace pohledů vychází jako nejpříjemnější ekonomické myšlení *Rakouské ekonomické školy* s jeho silným důrazem na agnosticismus a navázaností metodologie na realitu a praxi obyčejného člověka (metodologický individualismus). Jeho rada křesťanovi pro orientaci v ekonomickém myšlení zní: akceptovat kapitalismus, pokud jsou v něm dodržena pravidla, která zaručují jeho pluralitu – pluralitní řád. Konkrétně jsou tyto podmínky jmenovány a vysvětleny v *Závěru*

k pasáži o Riovi Preisnerovi. Z celkového čtení Preisnera nám také vystává pozitivní názor na odluku církve a státu, která v důsledku přináší užitek jak pro církev, tak i stát. Pokud by mělo k nějaké kooperaci těchto dvou institucí docházet, tak pokud možno na co nejnižší správní úrovni dle principu subsidiarity. Nacházíme zde velkou názorovou spojitost a sympatii k názorům Michaela Novaka, jakož i zbylým autorům křesťanského manifestu *Toward the Future*, který Preisner v americkém exilu v 80. letech četl. Mezi námi zkoumanými mysliteli jsou Novak a Preisner nejvíce názorově blízcí, což nám v posledku dokumentuje právě jejich obliba ekonomického myšlení Ludwiga von Misesa a Friedricha Hayeka.

III.

Na zcela úplný závěr bych chtěl začít tam, kde jsem před několika lety skončil ve své diplomové práci *Náboženství v úvahách významných představitelů ekonomického myšlení*. Tehdy jsem se zaměřil na čtyři vybrané ekonomy a jejich uvažování o náboženství v kontextu jejich díla, byli to: Karl Kautsky, Ludwig Mises, Friedrich Hayek a Walter Eucken. Už tehdy jsem věděl o tom, že existují lidé, které není možné přímo označit za „ekonomy“, ale zároveň jejich vhléd do ekonomických otázek a vyjadřování se k hospodářské politice je velké. Tak přišla první myšlenka na dílčí zkompletování práce o náboženství a ekonomickém myšlení tím, že přidám ještě pohled druhé strany – pohled náboženských myslitelů na hospodářské otázky a taktéž jejich názory na ekonomické myšlení samo. V tu dobu jsem již věděl o jménech Michaela Novaka či Arthura Richa, stejně tak jsem se začal seznamovat i se jmény Rodneyho Starka, L. Iannaccona, Finka a dalších představitelů teorie racionální volby v sociologii náboženství. Přibylo i jméno nezaslouženě polozapomenutého myslitele Ria Preisnera, kterého se sám snažím při každé příležitosti připomínat, a naopak i jméno dosti propagovaného myslitele s hojným množstvím knižních bestsellerů Hanse Künga.

Už jsem se jednou zmínil o tom, že není snadné psát o propojenosti náboženství a ekonomického myšlení, pokud člověk nechce vařit z naprostého minima, snad by se daly najít drobné zmínky o náboženství v dílech nebo esejích takového Keynesa, ale mělo by to smysl je nějak vyhledávat a spojovat, když Keynes sám náboženství samostatnou práci nevěnoval? A že jeho pohled je hypnoticky zaměřen na řešení otázky nezaměstnanosti, spíše než na komplexní uvažování o společnosti. Naopak je tomu zase v pracích Hayeka a Misesa. Takový Karl Kautsky považoval za svůj osobní vklad do marxismu to, že vyhledával předpoklady komunismu v dějinách a tím obohacoval komunismus samotný. Když pak označí Ježíše Krista za hypotetického komunistu (na základě dvou tří vět z evangelia a pokřiveného pohledu

historického materialismu), neznamená to ještě, že Ježíš komunistou skutečně byl. V práci jsem se snažil být v tomto směru přesný a každé jméno, které je v ní zastoupeno, je jménem člověka, který svou intelektuální činností odpovídá tomu, čemu jsem se chtěl věnovat i já, vztahu religiozity a ekonomického myšlení ve 20. století.

To, že je ekonomické myšlení pro náboženství důležité, ale stejně tak i opačně, se mi snad podařilo dokázat už v mé minulé práci. Dvě ze tří základních otázek, které tehdy formovaly můj závěr, byly: názory na vztah církví (náboženských organizací) a státu a souběžně na vztah náboženství a společnosti jako celku. Tady zrcadlově navážu a zodpovím tyto otázky i u zde probíraných autorů. Otázku třetí, názor na vznik náboženství, nemá smyslu si zde pokládat, protože všechny naše čtyři osoby jsou věřící křesťané.

Rekapituluji svoje staré závěry. Vztah státu a církve u Karla Kautského byl jasně opoziční (*společenská opozice*), náboženství u něj bylo bráno jako brzda ekonomického rozvoje, víra v nadpřirozeno je proto jev, který je třeba především překonat. Pro Ludwiga Misesa jsem použil termín *aktivní neutrality*, v které stát byl nadřazen církevním organizacím a nárokoval si zasahování proti těm, které tendovaly k teokracii a vystupovaly proti liberální orientaci, odluka církve od státu byla také zjevnou. Walter Eucken a Friedrich Hayek již byli ve svých pracích k náboženství vstřícnější, a proto jsem označil jejich postoj termínem *aktivní participace*, jak Hayek, tak i Eucken ve svém myšlení počítají s náboženstvím jako nutnou podmínkou (!) pro efektivní fungování společnosti a hospodářství. U Hayeka je možné vyslovit kladný postoj pro odluku církve a státu, u Waltra Euckena taktéž (zde ovšem s výhradami).

Když nyní uděláme podobnou škálu u našich aktuálních osob, zcela jasná pozice je u Michaela Novaka a Ria Preisnera, u obou autorů je jasný názor na prospěšnost odluky církve a státu, stejně tak oba jsou připraveni dělat ústupky směrem k ekonomickému myšlení, aby se udržela pluralita názorů a společenská svoboda. U obou je potvrzen význam klasického liberalismu a tržního hospodářství pro svobodu a materiální rozvoj společnosti. Tento svůj postoj brání i teologicky přes výroky z Bible a filozofickým chápáním hospodářských dějin. Dále, pro oba je větší nebezpečí skryto ve státu nežli v trhu. Jinak řečeno, totalita a útlak přijde k člověku spíše ze strany státu než skrze nějaký tržní monopol nebo divokou konkurenci nespoutaných tržních živlů.

U Hanse Künga a Arthura Richa je možné vyslovit též závěr (ano tržnímu hospodářství, ale...), s výhradou toho, že klasický liberalismus už by v jejich představách měl být nahrazen

konceptem sociálně tržního hospodářství. Oba se vyslovují pro nedogmaticnost a pluralitu, ale jsou již připraveni dávat větší prostor státu k regulacím, zásahům do hospodářství. Jak Rich, tak i Küng přichází se svými vlastními návrhy na regulace, globálními i lokálními, a nebojí se toho, že by ekonomika měla být podřízena politické vůli státu (ta se ale zase má řídit jejich vlastními proklamacemi, tedy: buď *étosem*, nebo Richem sestavenou *hospodářskou etikou* na biblickém podkladě). Ovšem připomínáme přitom znovu, že se oba shodují na primátu tržního hospodářství před socialismem a centrálním plánováním. Küng se k náboženské pluralitě ve společnosti přímo hlásí, a proto je pro něj odtržení států a církví logické, u Richa se můžeme domnívat taktéž, že zastává toto stanovisko, ale protože v jeho knihách k tomu nenajdeme přímé podpůrné tvrzení, můžeme pozitivní vztah k odluce církví a států pouze tiše předpokládat. Jako takový se nám tudíž nejaktivnějším zastáncem státních zásahů a přizpůsobování ekonomiky konkrétním cílům jeví Rich. Pro ekonomiky třetího světa dokonce navrhuje, aby nekopírovaly západní liberální model kapitalismu, ale nebály se větší provázanosti a zásahů státu, rozeznává přitom dokonce šest různých druhů tržního hospodářství s různými přívlasky (reformované ekologicky, humánně, socialisticky etc.). To už jsou pozice, které by myšlení Ria Preisnera, alergické na syntézy, patrně jen těžko neslo – podobně jako Novakovo ovšem.

Celou čtveřici ale až na vznešené výhrady můžeme označit za protržně orientovanou, jejich rozdílnost v názorech se projevuje v míře aktivity státu k trhu, která ale není v žádném z případů tak velká, aby volala po centrálním plánování a aktivním řízením, ve všech případech se převážně jedná o *regulativní*, zakazující opatření nežli opatření příkazující (hraniční pozice je Richova). Také můžeme paušálně vyslovit shodu nad odlukou církve a státu ve jménu plurality a společensko-náboženské svobody – odmítání dogmatismu. Svobodná společnost se musí nutně vyznačovat pluralitou názorovou, a tudíž i pluralitou víry (tolerance). V obdobném duchu se také nesou závěry sociologické teorie racionální volby, kde má dojít k restauraci náboženství v Evropě skrze odstřížení všeho náboženského od státu a přenechání otázek víry výlučně na rozhodování svobodných jedinců na náboženském trhu. Naprosté odehnání církví od státu a s tím spojený stagnující monopol jednoho, či jen několika vyznání; víra zde má být oživena konkurencí svobodného náboženského trhu (analogie k trhu se statky sekulárními). Čtenář si také jistě povšiml, že celou práci, u každého z věřících autorů, se táhla kritická pozice vůči racionalismu a jeho paradigmatickému panství nad 20. stoletím (minimálně pokud uvažujeme západní intelektuální prostor).

Souhrmně, za dobu několika let jsem se snažil detailně prozkoumat názory osmi lidí z 20. století, ekonomů a náboženských myslitelů orientovaných na ekonomické otázky, k tomu ještě výsledky zkoumání jedné specifické vědní disciplíny. Osm jmen se může zdát úzkým polem, ale o to detailnější jsem se snažil být, a jména samotná považuji společensky za dosti známá, až klíčová (Hayek). Až na jednu výjimku jsem nemohl u žádného konstatovat, že by se náboženství a ekonomické cíle měly dostávat do nějakého silného konfliktu, pokud je zachována tolerance, svoboda a odpor k dogmatismu (z obou stran).

Zdá se mi tak, že nejlepším krotitelem arogance jak racionálního, tak i iracionálního poznání je společenská svoboda. Rozpojení státu od kultury, jakožto i maximální možné rozpojení mezi státem, vírou a trhem. Tyto fenomény by si k sobě měly najít cestu především skrze každodenní praktickou interakci v poli svobodného jednání. A pokud se jim to umožní, tak si ji i najdou, jak nám dokazuje příklad Ameriky.

Symbolicky chci zakončit práci slovy T. G. Masaryka, obdobně jako jsem ji otvíral. Téma je moderní člověk a náboženství:

„... slovo ‚náboženství‘ značí mně stejný úkol jako slovo ‚člověk‘ – ‚moderní člověk a náboženství‘ je mně veliká tautologie: moderní – člověk – náboženství – z každého toho slova šklebí se na mne táž trojjediná sfinx. Znáám vůbec jen otázku náboženskou, vždy byla a bude. O tom jsem nikdy nepochyboval ani okamžik...; vlastně běží o to, pochopit, co je podstata boje proti náboženství a jaký je obsah života zdánlivě beznáboženského.“²⁸¹

²⁸¹ Masaryk, G. Tomáš: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Jan Laichter 1934, s. 4.

Příloha

F. A. Hayek a náboženství

F. A. Hayek patří mezi několik málo myslitelů, kteří po sobě zanechali členité vědecké dílo. To samo stěžuje možnost takového člověka zařadit – jako ekonoma (jak je znám širší akademické obci – nikoliv již veřejnosti), filozofa (čemuž spíše odpovídá celkový charakter jeho práce), historika nebo biologa (témata, s kterými se ve svých dílech také zabývá). Podstatným zde zůstává to, že všechny tyto oblasti tvoří ucelený systém, a proto je obtížné vyložit pouze jeden jev. Při popisu jednoho fenoménu v takovém systému, jakým je například náboženství, se proto tohoto jevu nejlépe dotkneme, když ho demonstrujeme vyzvednutím z daného myšlení společně s oblastmi, s kterými je samo v interakci. V tomto eseji se pokusíme takovou parciální oblast demonstrovat na souvislosti religiozity s Hayekovou osobností (a) a dílem (b).

(a) Již pokud se zabýváme Hayekem jako osobností, dojdeme k paradoxnímu jevu při popisu Hayeka a jeho nepřímému vztahu k náboženství v soukromém životě. Hayek zanechal dílo, kde je náboženství věnována okrajová, ale nikoliv nedůležitá role, a jako jev je explicitně vyloženo až v jeho poslední knize, kterou napsal na sklonku života.²⁸² Zároveň ovšem ve své autobiografii ukazuje svým čtenářům svůj osobní vztah k náboženství a víře, a to i včetně intimity.

Rodina Hayeků byla ve Vídni přelomu 19. a 20. století etablovaná jako křesťanská, to ovšem bylo jen vnější slupkou. V soukromí k náboženství zaujímal chladný přístup, a mladý Hayek byl od náboženství spíše odrazován. Přesto se s náboženství pravidelně setkával přes povinnou účast na nedělních mších a hodinách náboženství. Ve své autobiografii popisuje moment, kdy se v něm okolo jedenáctého roku života pod vlivem učitele náboženství projevilo náboženské cítění prostřednictvím pocitu *úzkosti* z Boha, ze zhřešení mezi zpovědí a prvním svatým přijímáním na druhý den.²⁸³ Pocit úzkosti vymizel s nárůstem sebevědomí okolo patnáctého roku života, kdy si dovedil, že rozumově není možné obsah slova Bůh vysvětlit, a je proto stejné v Boha věřit i nevěřit. Tím se zbavil úzkosti, kterou jako dítě pociťoval; nikoliv však bázně, která vzniká při nemožnosti rozumově vysvětlit jevy, které člověka obklopují. Hayek se tak dopracoval až k tvrzení (ač sám ateista), že člověk nějaké náboženství *mít musí*. A stejně jako jeho rodina se formálně přihlásil ke katolické církvi,

²⁸²F. Hayek, *Osudná domýšlivost. Omyly socialismu*, Praha: Sociologické nakladatelství 1995, s. 148–153.

²⁸³F. Hayek, *Autobiografické rozhovory*, Brno: Barrister and Principal 2002, s. 48–50.

příčemž katolictví označil za pravé náboženství ve srovnání s protestantstvím, které vnímal jako snahu o absolutní emancipaci na víře ústící v ateismu. Hayek tedy vyřešil problém své víry způsobem ano i ne. Věrný rodinné tradici deklaroval katolictví (které nepraktikoval), a zároveň zůstal známý jako ateista. Pokud nahlížíme na takový stav vnějším pohledem, snadno ho shledáme jako pokrytecký, připojím-li ovšem k tomu i liberální stanovisko: že víra je zcela privátní záležitostí, a tím i věcí individuální svobodné volby, je naprosto konzistentní, že člověk se dopracuje k tomuto postoji při tvorbě kompromisu mezi tradicí a rozumem sám před sebou. Vnější nahlížení a pohled druhého pak ztratí smysl, protože člověk dostává možnost k vyřešení problému sám v sobě v souladu se svým viděním světa a světem.²⁸⁴ Takto Hayek dle svých slov přistupoval i ke svému okolí, - nikdy nevystupovat militantně proti náboženství, k čemuž ateismus často svádí; a tím naplňovat podmínku akceptace svobodné volby ostatních. Později ale Hayek také dospěl k tvrzení v návaznosti na volbu víry, že při studiu východních náboženství byl fascinován buddhismem a polyteistickými náboženstvími.²⁸⁵ Tato učení ho ve stáří oslovovala více, než západní monoteistická náboženství se svými netolerantními tendencemi.

Jestliže se pak Hayekovi dostane ostentativního označení „ateisty“, jak je tomu například v Sarrazinově knize,²⁸⁶ jde o výrazné zploštění osobnosti, která se ve věci osobní víry ukázala být naopak velmi plastická, a neodbyla svůj transcendentní rozměr pouhým konstatováním ateismu. Jeden z postřehů, že Hayek nežíval ve svém díle odkazy na náboženské prameny²⁸⁷ a že jimi neargumentoval patrně proto, aby neodbočil z mezí vědecké argumentace, tak můžeme doplnit i o jeho osobní snahu, principiálně držet náboženství a víru jako věc intimní. Ale také i o praktičtější prvek toho, že Hayek prožil většinu svého života v intelektuální opozici a jeho dílo má za cíl propagaci liberální ideologie. Použití analogií nebo náboženských argumentů by pak logicky vedlo k zužování pole jeho čtenářů. Můžeme tak konstatovat, že Hayekův náboženský postoj odpovídá obecnímu postoji liberalismu k náboženství, s připočtením paradoxního momentu oficiálního přihlášení se ke katolické církvi.²⁸⁸

²⁸⁴ Hayek také sám deklaruje, že právě tento rozpor, který na vnější okolí působil nekonzistentně, ho samotného nijak netrápil. (F. Hayek, *Autobiografické rozhovory...*, s. 49.)

²⁸⁵ Jako příklad je uváděna možnost skloubení a koexistence buddhismu se šintoismem v Japonsku.

²⁸⁶ T. Sarrazin, *Německo páchá sebevraždu*, Praha: Academia 2011, s. 317.

²⁸⁷ T. Ježek, *Ježkovy voči*, Praha: Gasset 2007, s. 57.

²⁸⁸ Tato deklarace má také bezesporu formu hodnotové podpory věřících lidí. (F. Hayek. *Osudná domýšlivost. Omyly socialismu...*, s. 153.)

Hayek nám také zanechává svůj pohled na vznik víry a náboženského cítění v mysli jednotlivce, který je analogií marxistického pojetí geneze náboženství, přes fantastické zrcadlení vnější sil. „... v okolním světě je velké množství pravidelných jevů, kterým nerozumíme a které musíme přijmout.“²⁸⁹ Transcendentní lidský rozměr tu vzniká jako reakce na rozumově neuchopitelné materiální okolí. Tato analogie ale vystupuje pouze v návaznosti na materialistickou podstatu Hayekova myšlení a další analogie s marxismem budou vyvěrat právě z tohoto pramene. Hayekova pozice na tomto poli (metafyziky a náboženství) je originálně gnoseologicko kritická v tradici Hayekova tutora Kanta, a dále se rozvádí v duchu materialistické kritické gnoseologie. To je tedy také dovysvětlující poznámka k Hayekovu ateistickému postoji – díky nemožnosti produktivního uchopení metafyziky kritickým racionalismem je intelektuálně nejpoctivější překlenout tuto mezeru lidského poznání náboženstvím.

Vzhledem k tomuto epistemologickému vidění půjde náboženství s metafyzikou v dalším výkladu ruku v ruce, přičemž nechceme sklouznout k marxistickému pohledu (připomeňme, že marxismus vnímá metafyziku jako formu zakukleného náboženství), ale demonstrovat to, že se jedná o vědomý akt kritického rozumu, kterým Hayek odsunul problém metafyziky tak, že jej vědomě přenechal k řešení pomocí náboženství. Hayek se tedy metafyzikou nezabýval, protože neměl metodu, která by ho dovedla k vědeckému závěru, a proto skončil konstatováním, že každý člověk musí nějakou víru mít. Vyhledáním metafyzických prvků v Hayekově filozofii budeme tak dovedeni k náboženství, místům, kde se pro Hayeka kříží víra a nevysvětlitelnost.

(b) Dílu F. A. Hayeka se v českém prostředí prozatím dostalo trojí hlubší pozornosti. Dva přístupy učinili ve svých pracích jeho překladatelé: Tomáš Ježek a Ján Pavlík. Třetí v exilu Rio Preisner, když mapoval pro český intelektuální underground názorové klima v USA. Jejich přístupy k Hayekovi se značně liší, nicméně každý z nich se ve své práci ke vztahu Hayekova myšlení a náboženství vyjádřil. Nechceme zde hodnotit různé metody Hayekových interpretátorů,²⁹⁰ ale pokusit se o konstruktivní syntezu a rozšíření. Vytyčíme tak proto několik okruhů.

(b1) Individuální vznik náboženského prožitku

(b2) Náboženství jako strážce morálky.

²⁸⁹ F. Hayek, *Autobiografické rozhovory...*, s. 49.

²⁹⁰ Nepoužijeme tak plánovitě vědeckou racionalitu, nebo křesťanské prizma.

(b3) Boj o esenci liberální ideologie v návaznosti na její společenskou interpretaci.

(b1) Individuální vznik náboženského prožitku

Teorie lidské mysli je u Hayeka traktován jako přísný materialistický monismus.²⁹¹ Hayekovi se podařil husarský kousek, když v 50. letech 20. století vyložil *filozofickou*²⁹² koncepci *genetické epistemologie* (piagetovsky řečeno) z ryze materialistické pozice a vyhnul se přitom deterministickému strašáku kognitivních věd, které čím více postupují ve svém zkoumání, redukuje lidské *já* a svobodné lidské jednání do podoby determinismu (neuropsychologie, neurofyziologie, kognitivní psychologie). Hayekova filozofická teorie je označována za předchůdkyni dnešní teorie neuronálních sítí – CNS,²⁹³ s tím, že Hayek do ní vložil tři brzdy, které zabraňují jejímu sklouznutí do materialistického determinismu. První – individuální originální lidské vědomí, které současně nemůže být plně vyloženo. Nemožnost explanace lidského mozku jiným lidským mozkem – za druhé; a za třetí pseudo-autonomní akt svobodné vůle jedince, za který nese sám jedinec odpovědnost.

Skicovitě – v Hayekově filozofické koncepci je lidský mozek pavučinou neuronových sítí, ve které probíhá fyzická interakce impulsů s homogenní kvalitou (elektrický impuls), které jsou do ní přenášeny receptory, na které doléhají vnější stimuly s heterogenní kvalitou (štípnutí, zrakový vjem, hmatový vjem). Stimuly vytvářejí v mozku propojení neuronů, ze kterých vzniká smyslová kvalita – obraz vnějšího světa – barva, pach, vjem. Přičemž je jasné, že receptory díky své nedokonalosti zachycují pouze část vnějšího světa. Svět se tak dá interpretovat naší smyslovou recepcí (fenomenální řád), nebo precizněji fyzikálně – vědecky (fyzikální řád). Dále je třeba zdůraznit, že naše vjemy, které z receptorů získáváme, jsou nám dány jako totalita, tedy je nelze dále mentálně definovat, ale pouze *klasifikovat* oproti jiným jevům. Slon je slon, slon není žirafa, slon je savec, etc. Jejich následná precizace je možná pouze opět za pomoci fyzikálního řádu. Slon je zvíře barvy v odstínu šedi stupně xy, vydává zvuk v hercovém pásmu xz. Naše mysl jako systém neuronových sítí je součástí fyzikálního světa – fyzikálního řádu, a proto při dodržení materialistické metody spojené s kritickou racionalitou *má věda primát* při určování reality světa oproti lidskému nedokonalému vnímání

²⁹¹ Hayek se tématem lidské mysli zabýval v 50. letech a vrcholem jeho snahy bylo vydání knihy *The Sensory Order* v roce 1952. Uvedení do této knihy je značně vyčerpávající záležitost, která vyžaduje mnoho dovysvětlujících odboček. My budeme vycházet ze tří pramenů, které výklad Hayekovy teorie mysli poskytují: J. Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*, Praha: Professional Publishing 2004, s. 459-490.; P. Potužák – *Hayekova teorie lidské mysli*. Poslední z textů je přístupný on-line, a je dobrým dovysvětlením k Pavlíkovu textu. http://kie.vse.cz/wp-content/uploads/WP_15_2010.pdf

²⁹² Slovo filozofická je třeba zdůraznit, protože Hayek syntetizoval poznatky své doby do podoby filozofické koncepce.

²⁹³ Viz Pavel Potužák: *Hayekova teorie lidské mysli*.

a na něj navázanému myšlení.²⁹⁴ Myšlení samo o sobě je u Hayeka schopnost *klasifikovat* smyslové vjemy – jejich rozřadování do skupin na základě minulé zkušenosti, přičemž tato klasifikace může být i mnohonásobná. Paměť je síť zachovaných spojení mezi neurony, která se buď častou stimulací utužuje, nebo rozpadá, když vnější stimuly řídnu. Lidské vědomí – *já* je struktura impulsů v CNS s vysokou aktivitou, které udržují pozornost. Tím tedy vědomí stojí na pyramidě nevědomých struktur, kde interakce probíhají také, ale s mnohem menší intenzitou – ostrá hranice mezi vědomím a nevědomím neexistuje.

Po této skice můžeme přejít ke třem výše zmíněným brzdám, které v Hayekově filozofii udržují autonomii a svobodu jedince. Dítě při narození dostává svůj nervový mozkový aparát ve formě *tabula rasa*²⁹⁵ a zkušenostním imprintem se do mozku ve formě neuronových spojení dostávají první vjemy; jde o formu učení, kterým se mozkový aparát učí klasifikovat svět kolem sebe (otázku fylogeneze a ontogeneze necháváme záměrně stranou). Jde o proces propojování, kdy se okolní svět (makrokosmos) abstrahuje do neuronových spojení uvnitř mozku a vytváří tím mikrosvět, který Hayek nazývá *mapou*. Mapa je konstruována tak, aby odrážela abstraktní řád fungování světa. Mapa není ničím stálým, a je během života překreslována v návaznosti na to, jaké stimuly člověk z vnějšího světa dostává. Mapa je také jevem individuálním, protože se fakticky nemůže stát, aby dva jedinci v životě prodělali stejnou zkušenost, která by se jim vtiskla do podoby stejných map. Přesto jsou si ale jednotlivé lidské mapy podobné, protože pole vjemů z okolního světa na lidský mozek má pravidelnost a elementární podobnost u všech jedinců lidského druhu. Mapa má ovšem pouze statický charakter reagující na materiální svět, jde o abstraktní obraz vnějšího okolí v lidském mozku. Aby proto Hayek do své koncepce vložil dynamiku myšlení – schopnosti vyšších klasifikací okolních objektů, přichází s termínem *model*. Model je množina impulsů, které probíhají v lidském mozku právě nyní, a které byly vyvolány vnějšími stimuly, avšak v neuronové síti došlo k jejich zacyklení. Model tak může evokovat paměť a abstraktní myšlení, tím že nově klasifikuje, nebo překlasifikuje staré vjemy, uložené v paměti ve formě neuronových spojení. Tak se dá vyložit i Hayekova představa vědomí a očekávání, jako zvýšené aktivity impulsů uvnitř mozku.²⁹⁶

²⁹⁴ Opačný postup by vedl k solipsismu.

²⁹⁵ Hayek se nevyjádřil k tomu, které části CNS vznikají při fylogenezi a které při ontogenezi, pro teorii je podstatný budoucí zkušenostní imprint (vtisk).

²⁹⁶ Podotkněme, že člověk tedy vlastně může vždy očekávat jen svoji minulost – poznatky, které načerpal během života ve formě zkušeností. Pokud by se setkal s novým jevem, neměl by jej jak klasifikovat – zařadit na základě svých minulých zkušeností. Kdyby došlo k intenzivní konfrontaci člověka se zcela novým jevem, následoval by z psychologického hlediska patrně absolutní šok celého organismu.

V tomto materialistickém modelu je zachována lidská individualita jako neopakovatelná a originální lidská podstata (každá mapa je autentickým originálem). A protože lidské myšlení je zde vyloženo jako proces klasifikace a abstraktní myšlení jako reklasifikace již nasbíraných zkušeností reprezentovaných mapou a pamětí, nemůže fakticky dojít k deterministickému vyložení fungování jednoho lidského mozku druhým mozkem. Lidský mozek je schopen sestavit abstraktní model fungování jiného mozku, nebo i sebe sama, ovšem není schopen se deterministicky sám detailně vyložit.²⁹⁷ Explanace je totiž pro Hayeka totožná s budováním precizovaného modelu, a pokud nějaký mozek buduje takový model fungování jiného mozku, musí být vyspělejší, než je popisovaný mozek – aby mohl druhý zkoumaný mozek sám v sobě *klasifikovat*. Mozek by musel být zkoumán supermozkem, supermozek supersupermozkem etc. Ani sestrojení umělé inteligence by nijak nepomohlo k pochopení přesné funkce lidského mozku, protože mozek, kterému by byly výsledky zkoumání interpretovány, by je stejně nedokázal pojmout jinak nežli ve formě zjednodušených abstraktních principů. Neboli, není možné přeložit řeč přírodních věd (fyzikálního řádu) precizně do řeči mentálního řádu (lidského myšlení). Lidský mozek při popisu světa bude vždy odsouzen pouze k řeči abstraktních principů.²⁹⁸ Proto je také tento Hayekův názor označován jako abstraktní monismus.²⁹⁹ Princip individuální lidské svobody je tu zaručen nemožností překlenutí mezi fyzikálním a myšlenkovým (abstraktním) výkladem světa. V důsledku toho ale také můžeme připustit, že se v rámci anorganické evoluce podaří sestrojit superpočítač, který fyzikálně zpracuje funkci lidského mozku, ale pro mozek, kterému budou tyto závěry interpretovány, budou mít nejméně stejnou míru složitosti, jako je jeho vlastní systém fungování, a proto nebudou pochopeny jinak nežli abstrakcí. Poněkud paradoxně tedy: svoboda neexistuje (lidské chování je determinováno materiálně- fyzikálně), ale lidé se musí chovat, jako by svoboda existovala v důsledku uvědomění si hranic svého vlastního rozumu.

To podle Hayeka také usvědčuje z nesmyslnosti (z nemožnosti) sociologii poznání a veškerou snahu o interpretaci lidského chování v důsledku materiálních podmínek. Jen naznačme, že poznání této hranice lidského rozumu má pro Hayekovu filozofii dalekosáhlé důsledky, stejně jako v oblasti jeho ekonomického myšlení – ordinalistická verze užítku³⁰⁰, metodologický individualismus. Svobodnou vůlí vykonaný čin, však přece jen můžeme označit za pseudo-

²⁹⁷ Blíže J. Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu...*, s. 480– 490.

²⁹⁸ Již jen například představa fungování neuronových sítí a impulsů v nich probíhajících je značně umělá.

²⁹⁹ J. Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu...*, s. 487.

³⁰⁰ Ekonomický přístup, který odmítá možnost měřitelnosti spotřebitelského uspokojení. Spotřebitel je pouze schopen vybírat mezi potřebními koši, a rozhodovat, který jej uspokojí méně, či více. Průkopníkem metody byl Vilfredo Pareto. Metoda sama je důležitým argumentem proti ekonomii centrálního plánování, protože říká, že užitek jednotlivce je objektivně neměřitelný a do budoucna neodhadnutelný.

akt, protože, jak bylo naznačeno, v konečném uvědomění – pomocí intelektuální fabulace, je Hayekova filozofie se svým materialistickým jádrem přece jen dohnána k uznání determinace lidského jednání. Lidská svoboda tak neexistuje (ve smyslu abstraktního oproštění od materiální determinace), ale lidé budou vždy “odsouzeni“ chovat se tak, jako by existovala.

Nyní můžeme v Hayekově teorii určit třetí plochy mezi jeho myšlením a naším tématem – vznikem náboženského prožitku. Domníváme se, že dotyk s metafyzikou pro myslícího člověka v tomto popisu je dvojitý – vlastně se jedná o momenty, které v Hayekově filozofii leží za možností explanace i pomocí fyzikálního řádu (není nabídnuta adekvátní vědecká odpověď) a mohou v člověku vyvolat náboženský prožitek. První z momentů spočívá v *apriorním* charakteru smyslových kvalit, které jsou dány člověku jako absolutní fakta – v našem případě se jedná o oslabenou verzi *apriorismu*, protože víme, že pomyslné a priori je součástí mapy lidského mozku, která je dána materiálně a utvořená na principu zkušenosti stimul – impuls. Lidské mysli zde nezbyvá nic jiného, než přijmout samu sebe jako součást materiálního faktického světa. V takovém okamžiku se může v Hayekově materialistickém modelu lidské mysli vyvolat náboženská představa, která se s tímto absolutním faktem snaží nějak vyrovnat, přičemž tato představa má motiv nějaké minulé zkušenosti, patrně klasifikovaný tak, aby dávala smysl, a pomyslnou odpověď na takovou absolutní otázku. Jinak řečeno: dojde k novému uskupení neuronových vláken a zacyklení impulsů v mozku tak, jak je pro organismus neekonomičtější pro uspokojivé získání odpovědi na tuto otázku pod tlakem zkušenosti okolního světa. Zde je dobré připomenout, že funkce mapy a modelu má *ekonomický charakter*, takže spojení nervových vláken a jimi vytvořená daná odpověď by měla vykazovat co nejjednodušší cestu.³⁰¹ Za typickou ekonomickou odpověď mapy a modelu na takovýto absolutní podnět můžeme označit představu Boha jako člověka sedícího na nebesích. Což se rovná náboženské představě sestavené z reminiscencí v životě, která dává pomyslnou primitivní odpověď na principiální metafyzickou otázku fakticity existence světa.³⁰²

Druhý moment spočívá v neschopnosti lidského mozku (mapy a modelu) myslet (klasifikovat) svoji neexistenci. Smrt z fyzikálního hlediska není žádnou záhadou a její akceptace myslí není problém. Metafyzický rozměr je ukryt v abstraktní představě, kterou

³⁰¹ Celý Hayekův model mysli je **traktován evolučně**, tzn. mapa a model se vytvářejí tak, aby umožnily organismu přežít v okolním prostředí. To je naprosto primární a hlavní účel jeho existence.

³⁰² Heideggerovo: Proč je něco a ne nic? Ve své nástupní profesorské řeči roku 1929 tuto otázku Heidegger označil za základní otázku celé metafyziky. Blíže M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Praha: Oikoyomenh 2006, s. 35.

mysl při této akceptaci vytvoří, když uvažuje o své vlastní neexistenci – protože o ní vždy uvažuje z pozice existující – nikoliv neexistující entity. Tedy toto pomyslné nic musí být opět zakukleno nějakou zkušeností z minulosti – představou duše, nebe, pekla etc.

Pokud si Hayek představuje vznik náboženského prožitku takto materiálně, pak nám v rámci jeho modelu zůstaly pouze tyto základní metafyzické otázky, které je nemožné absolutně vyložit, a proto musí být překlenuty nábožensky.

V rámci jeho modelu myslí je také ještě dobré rozvést charakter těchto náboženských představ jako pomyslné odpovědi na dané *a priori* jakožto součást mapy v lidském mozku. Neboť je poukazováno na to, že Hayek původní kantovský koncept dualismu mezi *a priori* a *a posteriori* překonal.³⁰³ Hayekovi je lidský mozek a struktura jeho neuronových sítí a jimi vytvářené pomyslné racionální myšlení pouze materiální strukturou mozku, která vzniká jako reakce v návaznosti na okolní prostředí. Racionální myšlení tedy není ničím jiným než prostředím nadiktovaná struktura myšlení, která se během evoluce osvědčila jako nejefektivnější forma myšlení při přežívání organismu (druhu homo sapiens) v prostředí. Rozumu – racionalitě není přiznaná svébytná forma. Rozum je pouze evolučně vzniklý pořadač – klasifikátor vjemů, a pomyslné *a priori* je tu tak redukováno na pouhý fakt existence materiální, odrážejícího se v existenci mapy samotné. Z takovýchto faktů můžeme usoudit, že i náboženské představy v rámci Hayekova modelu mohou mít u druhu homo sapiens univerzální formy, a to ty, které se nejlépe rozumu osvědčují při interpretaci náboženských otázek pro přežití. Měli bychom tak vystopovat stejnou esenci náboženských představ v různých kulturách po celém světě. Tato esence by měla odpovídat zmíněnému dvojímu metafyzickému podkladu (bytí, ne-bytí), do kterého se zužuje Hayekova materialisticky fyzikálně daná epistemologie.

Je také příznačné, že Hayek metafyziku jako vědeckou formu výkladu transcendentních otázek odmítl a dal přednost klasickým etablovaným náboženstvím. Pokud si byl vědom hranic lidského myšlení a neschopnosti plné explanace fungování lidské mysli a stejně tak nedokonalé abstraktní představy o světě, kterou utváří naše mysl, pak každý metafyzický pokus o interpretaci končí jako forma *sofistikovaného náboženství*, která simuluje vědeckost. Není potom pro lidskou mysl přirozenější dát přednost ekonomičtější představě Boha než složitému neekonomickému komplexu metafyzických pojmů (které zbytečně zatěžují jeho

³⁰³J. Pavlík, *Hayek pro XXI. století*. <http://libinst.cz/stranka.php?id=38>

CNS přílišnou komplexností spojení) – ergo, je výhodnější z hlediska fungování lidské mysli číst Bibli, než Heideggera!?

(b2) Náboženství jako strážce morálky

Ačkoliv Hayekův výklad lidské mysli svádí k tomu, aby morálka a náboženství byly vysvětleny cestou neurologického zkoumání mozku – protože samotná Hayekova práce v tomto směru odráží stav vědeckého poznání z této oblasti v 50. letech 20. století³⁰⁴ –, Hayek filozoficky morálku a náboženství takto nepostuluje a při jejich výkladu zůstává na poli společenských věd. Ohniskem problému, který Hayek řeší, je to, jak se mohl náš morální systém etablovat ve společnosti, být akceptován jedinci i celou společností a přitom neodbočit na pole metafyziky, nebo racionalistického výkladu, který konstruuje morální pravidlo racionálně ex ante, na základě zkušenosti – ty se pak odrazí v zákoně.³⁰⁵ Hayekovým řešením je princip kulturního evolucionismu, odlišeného od darwinistického vulgárního pojetí evoluce (sociální darwinismus), opřené o lidskou schopnost učení se nápodobou. K akceptaci morálních pravidel ve společnosti nedochází vědomě, ale nahodilým způsobem (spontánně), přičemž v dlouhém období se uplatní pouze ty společnosti, které aplikovaly nejúčinnější morální pravidla pro rozvoj bohatství a prosperity celé skupiny, nikoliv pouze jedince, nebo úzkých vůdčích skupin jedinců. Takové morální pravidlo v sobě nese prvek anti-instinktivnosti, ba co víc, aby se Hayek nezpronevěřil svému gnoseologickému skepticizmu, nemůže být ani aplikováno racionálně, a proto jediným možným prosazením těchto pravidel musel dle Hayeka být proces skupinové selekce v dlouhém období. „...Kulturní evoluce postupuje zejména prostřednictvím skupinové selekce“.³⁰⁶ Hayek ještě neopomíjí zdůraznit, že kulturní evoluce není determinována geneticky a že její výsledky, stejné jako výsledky biologické evoluce, spějí k rozmanitosti. Tedy neexistuje nic jako zákon evoluce, nebo její konečný cíl – jevy se prosazují díky nahodilostem, úspěch je více postaven na nepředvídané náhodě, než na racionální predikci.

Vzniká otázka, jak se dané spontánně vzniklé morální pravidlo ve společnosti objeví, a následně udrží (krátkodobě), pokud je anti-instinktivní a zároveň nemůže být podepřeno

³⁰⁴ Jde o stav vědění v oblasti neurologie a biologie z 50. let 20. století. Hayekem představená práce fungování lidské mysli, jak jsme ji naznačili v předchozí kapitole, se fakticky rovná filozofické interpretaci tohoto poznání z dané doby. V této logice by se však celá Hayekova práce dala znovu revidovat podle současného stavu poznání, aniž by se porušila autorova metoda filozofického vyložení vědeckého poznání.

³⁰⁵ Stejná metodologická chyba je připisována i Adamu Smithsovi. Člověk si na základě své zkušenosti nebo zkušenosti svých bližních racionálně dovodí, že se mu v delším období nevyplatí krást a že jeho užitek je jen dočasný. Dané poznání se posléze kodifikuje v právním řádu, opět racionálně. Obojí Hayek považuje za přecenění lidské racionality.

³⁰⁶F. Hayek, *Osudová domýšlivost. Omyly socialismu...*, s. 30.

racionálně-utilitárním výkladem užitku všech v dlouhém období. Nezbyvá tedy než představa vzniku pravidla ex post, ve formě abstraktního zákazu, – produktu lidské zkušenosti, která se emocionálně zakuklí do formy tradice, která je předávána mezigeneračním učením. Tradice, následně i ve formě náboženství, pak jako iracionální faktor působí jako páka proti instinktivnímu chování a chrání dané pravidlo – nezabíjej, nekraď duchové zemřelých a okradených tě ztrestají. Hayek (1995) se tak ve své poslední knize ocitl na stejné lodi jako Dostojevskij, když věřil, že úpadek náboženství a tradic v 21. století povede k rozvrácení morálních norem, na kterých stojí společnost, a pouhá donucovací racionalisticky konstruovaná moc zákonů nedokáže udržet společnost pohromadě v podobě spontánního řádu většího společenského celku. Neboli racionalita a donucení neobstojí při boji s lidskými instinkty a spontánně vzniklé produkty kulturní evoluce budou rozvráceny – rodina, bezpodmínečná akceptace soukromého vlastnictví, individuální svoboda, morální pravidla. Podle poznatků moderních kognitivních věd víme, že náboženství a morálka nejdou ruku v ruce,³⁰⁷ jak je tomu v Hayekově filozofii, nicméně Hayekův hluboký apel k nedůvěře v lidskou racionalitu a černý pohled do budoucna zůstává.

Náboženství tak v Hayekově filozofii plní roli iracionálního strážce tradic, které jsou oporou morálního systému; a z morálního systému vychází právě ona pravidla, která umožňují konkurenční výhodu dané společnosti a její materiální i populační rozvoj. Přičemž uveďme, že mezi samotnými náboženstvími existuje dle Hayeka evoluční princip; přečkají jen taková náboženství, která v sobě pravidla spontánního řádu nesou. Při tomto uvažování je pak například komunismus³⁰⁸ dle Hayeka odsouzen k absolutnímu nezdaru, protože neakceptuje většinu spontánně vzniklých pravidel, jako je rodina, tradicionalismus, soukromé vlastnictví.

Pokud se vrátíme k prostředku, kterým je předávání těchto zvyklostí – *mezigeneračnímu učení*, můžeme odhalit další nábožensko-iracionální prvky in concreto.³⁰⁹ Jde o Pavlíkův popis, jak dochází v raném dětství k nekritickému, absolutizovanému přijetí faktu absolutna pomocí rodičovského imprintu do mysli. V tomto popisu se v prvotní fázi humanizace jeví dítěti rodiče jako nadřazená božstva a dítě od nich zcela nekriticky přijímá veškeré podněty a pravidla. Jde o jevy, jako je *zásluhovost chování*, odlišení vlastního od cizího, a tím i prvotní

³⁰⁷ Blíže F. Koukolík, *Proč se Dostojevský mýlil?*, Praha: Galén 2008, s. 165–170.

³⁰⁸ Jen podotkněme, že Hayek označil komunismus za čistou formu náboženství.

³⁰⁹ Tak to činí Jan Pavlík, když rozvádí poslední kapitolu Hayekovy knihy, *Osudová domyšlivost. Omyly socialismu: Pověra a zachování tradice*.

nevědomá akceptace vlastnictví, rodiny jako pevných neměnných hodnot.³¹⁰ Vše probíhá ve spontánním nevědomém modu předávání z generace na generaci tak, že nedojde ani k samotnému uvědomění si obsahu, který obyčej nese – zvyk (pravidlo) je přijat jako fakt. Pokud jsou v pozdějším věku tato pravidla podrobována kritické reflexi ze strany rozumu, jde o házení hrachu na stěnu; pravidla sice lze výchovou změnit v pozdějším věku, ale vzhledem k Hayekově teorii lidské mysli jsou pevně vštípena do podoby mikrokosmu (mapy a modelu) jako nekriticky přejatá hodnota z okolí (stejně jako např. zvuk nebo vzpomínka), a proto je prakticky téměř nemožné je vyvrátit pozdějším učením. Morálka je tedy postavena na pevných základech imprintu v raném dětství, opřená ještě o iracionální faktory, jako je náboženství.

Pokud nahlédneme na Hayekovu teorii evolučního vzniku morálních pravidel z širší perspektivy, můžeme ji označit za evolucionistickou formu měkkého darwinismu, která se drží v materialistickém pojetí nevědomého předávání lidské zkušenosti. Koneckonců, surově řečeno, klíčovým faktorem úspěšnosti společnosti a dané kultury v dlouhém období je její populační růst (přes růst bohatství a prosperity), a tím její šíření. Náboženství je jedním z faktorů, které k tomu poskytují akcelerátor. A celá teorie Hayekova spontánního řádu může být označena jako sofistikovaná náhražka za transcendenci,³¹¹ podobně jako komunismus, nebo hobbsovský racionalistický konstrukt společnosti. Rozdíl mezi těmito filozofickými konstrukty, představuje nejvíce Hayekova vědecká poctivost a schopnost metodologicky se držet na půdě hodnotové neutrality, stejně jako vysoká kompatibilita jednotlivých částí (ekonomické, sociologické, teorie lidské mysli) Hayekovy filozofie jako celku.

Rio Preisner Hayekovo myšlení v morální oblasti (a kulturního vývoje) identifikoval, jako modernější verzi utopického konstrukt, podobnou těm, které vznikaly v rámci německého idealismu v Kantově době.³¹² To je velmi logické, přihlédneme-li k hlavnímu Hayekovu inspiračnímu zdroji – Kantovi. Ze stejného zdroje patrně pramení i primární Hayekova *nevíra* v rozum. Vynětí rozumu jako rozhodujícího hybatele děje je v Hayekově filozofii tak symptomatické, že člověk musí velmi ocenit, jak Hayek manévruje ve své filozofii mezi materialismem a tímto rozumovým pesimismem ale přitom dojde k vědecky obhajitelným závěrům.

³¹⁰ Nesmíme zapomenout, že ovšem sám Hayek upozorňoval také na to, že dítě nekriticky přejímá i přerozdělovací tradici prostředků v rámci rodiny, tedy fenomén směřující spíše k socialistickému pojetí společnosti. Nemá proto smysl, z tohoto mezigeneračního předávání hodnot usuzovat k dalekosáhlým politickým závěrům. Predispozice ke kapitalismu, stejně jako k socialismu jsou v mysli dítě zastoupeny.

³¹¹ Tak to pregnančně činí Jan Pavlík. Blíže. J. Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu...*, s. 562.

³¹² Srov. R Preisner, *Americana. (I)*, Brno: Atlantis 1992, s. 379.

Můžeme se ovšem ptát, jestli kromě pevné metodologie³¹³ můžeme u Hayeka nalézt něco idealizovaného, co se odchyľuje od možnosti relativizace – cosi jako pevný základ. Dokonce i v takovém místě jako je podklad liberalismu – individuální lidská svoboda, se totiž Hayek neuchyluje k petrifikované absolutizované definici, ale zůstává v prostoru kriticky myslícího vědeckého subjektu a definuje lidskou svobodu jako *schopnost jedince využít své vlastní poznání*. Tato Hayekova pevná metodičnost má svoji odvrácenou tvář v podobě materialistické cyničnosti relativizace lidských činů, jako formy hledačství správné cesty. Lidský morální a etický řád je jenom proces hledání nejúspěšnějších vzorců chování pro adaptaci na dané prostředí, proto neexistuje nebo neexistovalo nic jako vybočení z této cesty (v absolutním slova smyslu). A pokud k takovému vybočení došlo, byl to nutný čin pro zpětnou reflexi, kam již nezajít. Jak cynicky poznamenává Preisner,³¹⁴ v takovém myšlení i existence koncentračních táborů a genocida jsou relativně mravné. K Hayekovu prosazení a verifikaci morálky dochází totiž v lidských dějinách způsobem pokus-omyl, a výsledná morální konstalace budoucnosti je neodhalitelná – není možné predikovat, jaká morálka bude nejúspěšnější v budoucím období, protože vše je podmíněno materiálně-evolučním vývojem, který je nepředvídatelný. V absolutním modu je tak možné fabulovat, že člověk natolik přetvoří své materiální prostředí, že i Hayekem ukázané, spontánně vzniklé hodnoty se odbourají evolučním principem, podobně, jako se v marxismu náboženství organicky odbourá spontánně společenským rozvojem.

(b3) Boj o esenci liberální ideologie v návaznosti na její společenskou interpretaci

Můžeme označit Hayeka za *ideologa liberalismu*, který pragmaticky zavrhuje vše levicové, aby prosadil ideologii liberalismu, jak to tvrdí levicoví intelektuálové; například Eric Hobsbawm?³¹⁵ Hayek svým dílem svedl dvě bitvy. Jednu proti socialismu, když vědeckými prostředky – kritickým racionalismem a weberovskou metodologickou neutralitou – podal vědecké hypotézy, kterými vyvrátil možnost efektivního plánování v socialismu a zároveň postuloval gnoseologickou nemožnost vyložení lidské mysli druhou lidskou myslí, čímž také odboural různé formy antropomorfismu ve filozofii a politice. A druhou v rámci liberální ideologie samotné, jako boj o samu esenci liberalismu, tedy o to, čím by se liberalismus měl před společností sám legitimizovat. Z hlediska své metody dovedl obě do vítězného konce, ale v druhém z případů se objektivně viděno Hayekova sofistikaovaná vědecká hypotéza jako nová

³¹³ Materialistické hodnotové neutrality vidění světa a kritického racionalismu.

³¹⁴ R Preisner, *Americana. (I)*, Brno: Atlantis 1992, s. 379.

³¹⁵ Srov. E. Hobsbawm, *Věk extrémů*, Praha: Argo 2010, s. 279.

esence liberální ideologie neujala, a pokud tak dnes dochází k legitimizaci liberalismu před společností, děje se to především v rámci argumentace lockovským principem přirozených práv, což je koncept, který díky své univerzálnosti a srozumitelnosti používali i lidé, jakým byl například Václav Havel. Člověka, který nakonec zakotvil ve středo-levicové části politického spektra. Problém je tento – Hayekova metoda kritického racionalismu odhaluje lockovskou koncepci jako pseudoracionální, odpovídající vědeckému poznání 17. a 18. století. Teorie přirozených lidských práv stojí na koncepci společenské smlouvy a odhalitelnosti neměnné lidské podstaty, tedy metafyzické lidské neměnnosti, která konstituuje společnost. Neměnnost lidské podstaty je ovšem názor, který je možné napadnout jako nevědecký a Hayek toto zjištění ve své filozofii lidské mysli reflektuje, stejně jako svým evolučním principem vzniku a předání spontánně vzniklých norem překonává koncept společenské smlouvy jako abstraktního vysvětlení vzniku lidské společnosti. Z toho vyplývá, že současný liberalismus je paušálně obhajován zastaralým filozofickým modelem lockovské filozofie, a ne novodobou koncepcí Hayeka.

Hayeka zde postihlo patrně to, co se stalo Edmundu Husserlovi a Martinu Heideggerovi, jejichž filozofie se přes jejich interpretační náročnosti sice vědecky obhájily, ale společensky se staly neinterpretovatelné, takže můžou sloužit jenom jako intelektuální četba. Samozřejmě jde o globální problém vědy (v přírodní i společenské oblasti), která se stává společensky méně a méně srozumitelně interpretovatelná díky své složitosti. Společnost potřebuje více srozumitelnou jasnou zkratku nežli sofistickované vědecké vidění. Je paradoxní, že tento jev se dá popsat přímo v Hayekově filozofii lidské mysli v rámci jejího ekonomického fungování při explanaci světa (hledání nejpřímější, nejekonomičtější cesty při vzniku propojení mezi neurony).

Hayekova filozofie je tak vědecky korektní v rámci kritického racionalismu, který převládá ve společensko-vědním paradigmatu, ale zároveň složitě vysvětlitelná veřejnosti. Pokud by mělo dojít k její společenské interpretaci v takto složité podobě, došlo by k jejímu jasnému poražení v politickém procesu ze strany socialismu a dalších, lidem srozumitelnějších ideologií.

Nestačí tedy jen liberalismus obhájit vědecky,³¹⁶ ale především ideologicky.³¹⁷ Politický proces rozhoduje o úspěchu či neúspěchu. Liberální ideologie se tak, aby obstála v konkurenci

³¹⁶ Analogie s vědeckým komunismem se zde vkrádá do mysli, ovšem je třeba opět upozornit na Hayekovu intelektuální poctivost při užití své metodologie. Je irelevantní, jestli Hayek legitimizuje liberalismus prostřednictvím kritického racionalismu – tedy jako záměrné vědecké zkoumání s cílem obhájit liberální

jiných ideologií,³¹⁸ musí hájit nejen racionálně, ale i emočně. Proto, pokud se naskytne náboženský nebo pseudovědecký výklad liberalismu, který je společensky srozumitelnější nežli Hayekův, s dávkou pokrytectví, při vědomí dobré věci – vědecky obhájené petrifikované ideje lidské svobody, ho liberální intelektuálové, kteří znají pravou podstatu své ideologie, přijmou jako nástroj politického boje.

Označit tak Hayeka za ideologa liberalismu je ošemetné. Typicky: Pavlíkův text, na který jsme se v naší práci již několikrát odvolali, má jako jednu z ambicí ve svém závěru dokázat, že Hayekův přístup je plně vědecký, a proto není možné Hayeka napadat jako politického ideologa, nebo jej obviňovat z etického relativismu. Závěry ke kterým Hayek dospěl, jsou zkrátka objektivní vědecká zjištění. Z toho vyplývá, že kritika Hayekových závěrů o liberalismu je útokem hlavně proti kritickému racionalismu, který Hayek používá jako svoji metodu. O takovou kritiku se pokusíme dále, při pohledu na koexistenci náboženství a liberalismu jako dvou kulturně dějinných jevů. Vyhraněně řečeno, máme tu dva odlišné kulturní jevy, jeden založený na iracionalitě (náboženství) a druhý na racionalitě, a to, slovy hayekových interpretátorů: racionalitě ve své vrcholné podobě...³¹⁹

Liberalismus na hranici mezi vědou a vírou

Hayek litoval toho, že si liberalismus nikdy nevytvořil cosi jako liberální utopii, formulovanou ovšem kritickým rozumem, tedy něco podobného, jako mají ve svém arzenálu levicové ideologie, ovšem hypoteticky dosažitelnou a podrobitelnou praktické verifikaci. „... Ideální obraz společnosti, který nemusí být úplně dosažitelný, nebo vůdčí pojetí celkového řádu, k němuž by se mělo směřovat, je nicméně nejen nepostradatelnou předběžnou podmínkou jakékoli racionální politiky, nýbrž také hlavním příspěvkem, který může věda k řešení problémů politiky prakticky poskytnout.“³²⁰

ideologie, a to proto, že se mu to v rámci této metody vědecky daří – kruh se tak uzavírá, a Hayekova hypotéza se stává intelektuálně neprůstřednou prizmatem stavu vědeckého poznání jeho doby.

³¹⁷ Ideologický boj o svobodu tu také musí být z toho důvodu, že při utilitárním uvažování téměř vždy převáží pohled směřující k restrikci svobodného jednání, aby se zabránilo bezprostředním škodám (regulace, sankce), bez ohledu na převýšení výnosů nad náklady, které by svobodné neregulované lidské jednání přineslo v budoucnu, a to i za cenu bezprostředních zjevných ztrát. Jde o filozofický koncept F. Bastieta, který se dá demonstrovat na mnoha příkladech, jako je málo regulované nošení zbraní v USA.

³¹⁸ Pro precizaci: jsme přesvědčeni, že ideologie může být chápána jako formu sekularizovaného náboženství (metafyzická filozofie), která v sobě petrifikuje jistý druh idejí, díky kterým poskytuje člověku racionální výklad světa, a tím ho racionálně, ale i emočně uklidňuje v jeho nejistotě. Ve filozofickém slovníku se setkáme s trojím vyložněním ideologie: pozitivním (marxistickým), neutrálním – tj. soubor koherentních idejí, od kterých se odvíjí politická praxe; negativním (popperovským) – systém politického myšlení, který si nárokuje monopol na legitimní interpretaci skutečnosti. Blíže *Filozofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, s. 187.

³¹⁹ Tato podoba racionality se má vyznačovat tím, že dokáže sama vymezit a chápat svůj postoj ke svým protikladům (iracionalitě) a nahlédne hranice možností své vlastní praktické aplikace. Máme tu tak rozum, který do svých úvah zakalkuluje svojí vlastní nedokonalost.

³²⁰ F. Hayek, *Právo, zákonodárství a svoboda*, Praha: Academia 1998, s. 67.

Hayek obhájil liberalismus vědecky, ale plně si vědom nutnosti jeho společensko politického prosazení, se jej nebál hájit s dogmaticko – fanatickou razancí, aby obstál při souboji s ideologiemi se silným etickým nábojem a snadným interpretačním rámcem, jako je například marxismus. Náboženství je tak liberalismem vítáno jako komunikační forma směřem ke společnosti, která pomáhá při jeho srozumitelné legitimizaci. Nemile to ovšem připomíná volání novodobých marxistů³²¹ po spojení s náboženstvím do formy mesaliance za účelem společenské změny.

Je proto potřeba se ptát, zda nabízí Hayekova vědecká metodologie místo pro náboženství při svém výkladu světa; a zda nezadusí Hayekův liberalismus věřícího člověka stejným způsobem, jen z druhé strany, jak to činil v praxi marxismus? Hayek si snad neuvědomoval, že když v kantovské tradici nasazuje lidské racionalitě svěřací kazajku možnosti poznávat svět pouze jen jako soubor formálně-abstraktních principů, vytváří novou racionalistickou metodologii, která v sobě ponese tendenci absolutizovat právě tento typ racionality jako vyvolený princip poznání světa. A to prostřednictvím vědeckého výkladu přírodních věd, což potvrzuje i Hayekova fascinace a přejímání výsledků etologie a kulturní antropologie, stejně jako věd kognitivních. Tato nemilosrdná dialektika lidské racionality je přes všechnu snahu o její spoutání a intelektuální poctivost obsažena i v Hayekově díle. Snad by se dal tento problém vyřešit, kdyby Hayek ustoupil v tomto bodě své metody na úkor vědy vůči morálce a dal svojí metodě metafyzický základ v podobě pevné etiky namísto vědecky chladné amorality (relativizované morálky), která připouští jakýkoliv výsledek lidského snažení. Preisner tento postup nazýval pokřesťanstěním kapitalismu. Čili dát této sofistikované transcendentní náhražce pro intelektuály jménem *spontánní řád* pevné etické metafyzické jádro, a tím rozumu vystavit konečnou neracionálně postavenou hranici, i za cenu pseudopokrytectví, podobně jak to Hayek učinil s náboženstvím ve svém soukromém životě.³²²

Tato nemilosrdná dialektika absolutizace racionality (jakkoliv spoutané) se nám mezi řádky ukazuje, když přirovnáváme vztah Hayeka ke Kantově a Hegelově myšlení.³²³ Rozum zkoumáním sebe sama si uvědomuje svoji nedokonalost, a tak dochází k tomu, že je nutné dát prostor i víře a tradici – Immanuel Kant. Kantův pokračovatel Hegel – rozum odhalí správnou povahu věcí, ale zjistí, že tato povaha je anti-instinktivní, a proto je v lidské společnosti

³²¹ Příkladem nám může být současný britský trockista Alan Woods.

³²² To nás samozřejmě přivádí k obecným otázkám, které jdou za rámec naší práce, jako je etický podklad vědy a obecný vztah racionálna a náboženství a jejich vzájemná dlouhodobá koexistence.

³²³ Srov. J. Pavlík, *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu...*, s. 721–722.

neudržitelná. Uvědoměním si této své slabosti, zašifruje toto poznání do iracionálna a začne se prosazovat slepě, skrze víru a tradici (hegelovská lest rozumu). Racionalita prosazuje sebe samu skrze iracionálno, a tím i o to silněji...racionalita nikdy nezaváhá, aby ukrojila víře prostor, dokud nedojde při své explanaci světa až na samotnou mez metafyziky, náboženství je tím vytlačeno sofistikovanou formou racionalistické transcendence, která je opět jen pseudonáboženstvím. Jakoby ve světě budoucnosti, vyloženém moderní vědou, nebylo pro autentická náboženství místo. Jestli náboženství ve svých etablovaných podobách přežijí 21. století, nebude to kvůli neschopnosti vědy dávat světu smysl, ale díky komunikačnímu šumu, – neschopnosti člověka porozumět výkladu jejích závěrů.

Hayekův whigismus

Posledním místem, na kterém se chceme náboženstvím u Hayeka zabývat je jeho whigismus³²⁴. Hayek sám sebe označil za *whiga* a ukázal tento politický směr minulosti jako sobě názorově blízký.³²⁵ V jeho názorech se tu odráží jeho soukromý postoj o nemilitantnosti vůči náboženství; *nemilitantnost vůči náboženství* má být dle Hayeka esencí *pravého* liberalismu – Hayek rozlišoval liberalismus pomyslně na *pravý*, který ztotožnil s anglickou liberální tradicí (právě s kořeny ve whigovství) a *kontinentální* reprezentovaný Velkou francouzskou revolucí s její tradicí militantního racionalismu. „...I can only deplore the militant and essentially illiberal antireligionism which animated so much of nineteenth-century Continental liberalism.“³²⁶

Vzhledem k tomu, že whigovství je politický směr, mohli bychom se zde dopracovat k Hayekovým názorům na praktické soužití liberalismu a náboženství ve společnosti. Hayek se k této věci ovšem dále nevyjadřuje, a proto ji ukážeme zprostředkovaně na tradici whigovského katolictví.³²⁷ Pro whigovské katolictví je charakteristické, že odmítá abstraktní utopie a racionalismus, a dává před nimi přednost praktické moudrosti, která se ve středověku nazývala prozíravostí. Whigovskou tradici dále charakterizuje opatrný optimismus, který vychází z reflexe lidské zkušenosti ve světle prvotního hříchu – whigové předpokládají, že

³²⁴ Politický směr, který se vyprofiloval jako opozice vůči stuartovské dynastii v Anglii v 17. století. Whigové sami sebe nepovažovali za konzervativce a prezentovali se jako dědicové tradice odporu aristokracie vůči silnému panovníkovi. Whigové byli přes 2. století jednou z dominantních britských politických sil. V 19. století většina jejich vlivu zeslábla, když přešli od glastonovských liberálů ke konzervativcům kvůli otázce irské autonomie. Blíže J. Ramsden (ed.), *Oxfordský průvodce britskou politikou 20. Století*, Praha: Prostor 2006, s. 878–879.

³²⁵ F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press 1978, s. 406–408.

³²⁶ *Tamtéž*, s. 407.

³²⁷ Termín whigovská katolická tradice byl představen americkým filosofem a teologem Michaelem Novakem jako reakce na Hayekův podnět právě z knihy *The Constitution of Liberty*. Blíže M. Novak, *Filosofie svobody*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 31–38.

každá lidská bytost je hřešící, a proto by žádnému člověku neměla být svěřena absolutní moc. Věří v lidský pokrok, ale né přehnaným způsobem, jsou vizionáři. Předkové pro ně byli stejně moudří, jako jsou oni sami, a proto je potřeba studovat a učit se z historie, jako mít úctu k tradicím, v kterých se skrývá dědění moudrost. Pokrok je pro ně pomalý posun vpřed, který je důsledkem reakce člověka na znalost svojí historie, osobní i společenské. Nevěří, že lidská přirozenost se mění (nyní, ani příchodem dalších generací; děti dorůstají do svých rodičů), ale přisuzují jí schopnost učit se. Proto je třeba budovat instituce (nikoliv společnost), které zaručí důstojné svobodné lidské soužití a povedou svobodné lidi k toleranci na základě minulých zkušeností. Obávají se ideologie, kterou pokládají za formu racionalismu neopřehnaného o zkušenost. Volba víry je pro ně základní lidskou svobodou. V krátkosti můžeme označit whigy za stranu svobody, tradice a umírněného pokroku.³²⁸

Jsme přesvědčení, že toto politické vyznání odráží principy Hayekovy filozofie a může sloužit jako praktická politická doktrína k jeho myšlení. Prostor pro náboženství je zde vymezen mírou tolerance (větší nebo menší), která se vyvozuje ze zkušenosti (dobré nebo špatné), kterou společnost s daným náboženstvím v minulosti učinila.

Závěry

V práci jsme zmapovali fenomén náboženství v díle a životě Fridricha Augusta Hayeka: byl vylíčen Hayekův osobní názor na víru a náboženství. Dále jsme na Hayekově materialistické teorii lidské mysli domysleli možnosti vzniku individuálního náboženského prožitku. Role náboženství ve společnosti byla v práci interpretována z primárních zdrojů včetně kritických glos. Velká část práce se také kriticky vyjadřovala k aproximaci Hayekova spontánního řádu k utopismu a úskalím aplikace kritického racionalismu jako vědecké metody. Závěrečné pasáž byla věnována náboženské tradici vypracované Michaelem Novakem na Hayekův podnět o whigovství z knihy *The Constitution of Liberty*.

Problematickým místem našeho zkoumání se nám jeví vztah hayekovského liberalismu a náboženství jako dvou kulturních fenoménů reprezentujících racionální a iracionální. První námitka, kterou vznášíme je, že při jejich vzájemném vycházení ve společnosti musí jeden z jevů zaujmout dominantní roli. Z té je pak druhý z fenoménů interpretován, čímž dochází

³²⁸ *Tamtéž*, s. 27– 38, 178–179. Dodejme, že Michael Novak na základě whigovského katolictví zformuloval 6 principů svobodné společnosti: 1) Civilizace je rozumná výměna názorů; 2) Lidské bytosti jsou svobodné, protože mají schopnost uvažovat a volit; 3) Civilizované politické instituce respektují uvažování a volbu; 4) Skutečná svoboda je svoboda v řádu; 5) Lidé jsou sebe-určující osoby, ne jen jednotlivci nebo členové skupiny; 6) Aby se režim hodný lidské osobě zajistil proti zneužívání, slučuje elementy monarchie, aristokracie a demokracie. *Tamtéž*, s. 187

k jeho znevažování. Dále se nemůžeme zbavit dojmu, že tyto kulturní jevy mají tendenci jeden druhý vytlačovat, protože každý má svoji vlastní interpretaci reality. To platí i pro Hayekovu verzi racionality, která si, jak bylo řečeno, vědoma hranic svých vlastních možností vytkla cíl dát místo víře, a to především v oblasti hodnotovosti (morálních standardů společnosti).

Dále upozorňujeme na měnící se charakter racionality samé (lidského pojetí *rozumu*), Hayekova racionalita například kategorizuje *sebe samu*, když označuje lockovský koncept přirozených práv za pseudoracionální, ideologický (racionálně překonaný). Máme tady potom snad před sebou nějakou pluralitu racionalit, které se od sebe na škále racionality liší tím, do jaké míry se odvolávají nebo neodvolávají na emocionalitu?!³²⁹

³²⁹ Nebylo by pak takovým pohledem náboženství jen pseudoracionalitou, na kterou se musí brát ohled, protože se ve společnosti stále vyskytuje? Nemyslíme si to. Možná právě odsud by mohla pramenit představa, že je možné náboženství vytlačit ze společnosti ideologií jako formou sekularizovaného náboženství.

Seznam grafů

Graf 1: Segmentace poptávky po náboženství ve společnosti	49
Graf 2: Poptávka.....	62
Graf 3: Graf poptávky po dvojici substitutů.....	63
Graf 4: Magický trojúhelník cílů hospodářské politiky – Richova verze	117
Graf 5: Běžný magický čtyřúhelník hospodářské politiky	118
Graf 6: Nově upravený magický čtyřúhelník podle Richa.....	118

Seznam tabulek

Tabulka 1: Rozpis denní činnosti Benjamina Franklina	80
--	----

Literatura

- [1] Akerlof, A. G., Schiller, R. J: *Živočišné pudy. Jak lidská psychologie řídí ekonomiky*. Praha: Dokořán a Argo 2010.
- [2] Arendtová, Hannah: *O revoluci*. Praha: Oikoymenh 2011.
- [3] Ballestrem, Karl., Ottmann, Hennig : *Politická filosofie 20. století*. Praha: Oikoymenh 1993.
- [4] Barša, Pavel., Fulka, Josef: *Michael Foucault. Politika a estetika*. Praha: Dokořán 2005.
- [5] Barša, Pavel: *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK 2001.
- [6] Bauman, Zygmunt: *Svoboda*. Praha: Argo 2001.
- [7] Becker, S. Gary: *Teorie preferencí*. Praha: Grada Publishing 1996.
- [8] Berger, L. Peter: *Dobrodružství náhodného sociologa*. Brno: CDK 2012.
- [9] Bell, Daniel: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON 1999.
- [10] *Bible. Ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2004.
- [11] *Bibli Svatá. Podle vydání králického z let 1579 – 1593*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1954.
- [12] Blecha, Ivan., a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002.
- [13] Bowie, Fiona: *Antropologie náboženství*. Praha: Portal 2008.
- [14] Broch, Hermann: *Smrt Vergilova*. Praha: Odeon 1967.
- [15] Bruce, Steve: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. New York: Oxford university Press 2007.
- [16] Buchta, Miroslav: *Mikroekonomie II*. Pardubice: Aleš Čeněk 2006.
- [17] Bultmann, Rudolf: *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: Oikoymenh 1995.
- [18] Burckhardt, Jacob: *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich 1971.
- [19] Buruma, Ian: *Krocení bohů. Náboženství a demokracie na třech kontinentech*. Praha: Academia 2012.
- [20] Bush, Evelyn: *Explaining Religion Market Failure: A Gender Critique of the Religious Economy Model*. Sociological Theory 2010 28: 304- 325.
- [21] Davieová, Grace: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK 2009.
- [22] de Ruggiero, Guido: *Dějiny Evropského liberalismu*. Praha: Orbis 1929.
- [23] de Soto, Hernando: *Mysterium kapitálu*. Praha: Rybka Publisher 2007.
- [24] de Tocqueville, Alexis: *Demokracie v Americe*. Praha: Academia 2000.
- [25] Demjančuková, Dagmar: *Teorie a dějiny náboženství*. Pelhřimov: Aleš Čeněk 2003.
- [26] Easterly, William: *Břímě bílého muže. Proč pomoc západu třetímu světu selhává?* Praha: Academia 2010.
- [27] Finke, R., Iannaccone, L: *Supply-Side Explanations for Religious Change*. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science 1993 527: 27.
- [28] Finke, R., Stark. R: *The Dynamics of Religious Economies. Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge University Press 2003: 97- 130.
- [29] Fischer, Mark: *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka Publisher 2010.
- [30] Frank, H. Robert: *Mikroekonomie a chování*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995.
- [31] Friedman, Milton: *Kapitalismus a svoboda*. Praha: H&H 1994.
- [32] Fukuyama, Francis: *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha: Academia 2006.
- [33] Gadamer, Hans-Gerog: *Pravda a metoda II*. Praha: Triáda 2011.

- [34] Gentile, Emilio: *Politická náboženství*. Brno: CDK 2008.
- [35] Gombrowicz, Witold: *Kurz filosofie v šesti hodinách a patnácti minutách*. Praha: Revolver Revue 2010.
- [36] Gray, John: *Marné iluze. Falešné představy globálního kapitalizmu*. Košice: Paradigma.sk 2002.
- [37] Greenspan, Alan: *Věk turbolencí*. Praha: Fragment 2008.
- [38] Hanák, David: *České konzervativní myšlení (1789 – 1989)*. Brno: Studio Arx 2007.
- [39] Hayek, Friedrich: *Autobiografické rozhovory*. Brno: Barrister and Principal 2002.
- [40] Hayek, Friedrich: *Osudová domyšlivost. Omyly socialismu*. Praha: Sociologické nakladatelství 1995.
- [41] Hayek, Friedrich: *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: Academia 1998
- [42] Hechter, M., Kanazawa, S: *Sociological Rational Choice Theory*. Review of Sociology 1997 23: 191- 214.
- [43] Herold, V., Müller, I., Havlíček, A: *Politické myšlení pozdního středověku a reformace*. Praha: Oikoymenh 2011.
- [44] Hobsbawm, Eric: *Věk extrémů*. Praha: Argo 2010.
- [45] Holman, Robert a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*. Praha: C. H. Beck 2005.
- [46] Holman, Robert: *Ekonomický slovník*. Praha: C. H. Beck 2003.
- [47] Hrdlička, Vladan: *F.A.Hayek a náboženství. Liberalismus, věda a víra*, in *Studia Philosophica* 60/2013/1, Brno: Masarykova univerzita 2013.
- [48] Iannaccone, L., Finke, R., Strak, R: *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*. Economic Inquiry (ISSN 0095-2583) Vol. XXXV 1997: 350- 364.
- [49] Iannaccone, R, Laurence: *Introduction to the Economics of Religion*. Journal of Economic Literature Vol. XXXVI. (September 1998), pp. 1465- 1496.
- [50] Iannaccone, R, Laurence: *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*. Rationality and Society 1991 3: 156- 177.
- [51] Iannaccone, R, Laurence: *Voodoo Economics? Rewieving the Rational Choice Approach to Religion*. Journal for the Scientific Study of Religion 34/1: 76- 89.
- [52] Jonas, Hans: *Princip odpovědnosti*. Praha: Oikoymenh 1997.
- [53] Justoň, Zdeněk: *Ekonomie přírodních národů*. Praha: Dauphin 2012.
- [54] Kliková, Christiana., Kotlán, Igor: *Hospodářská politika: teorie a praxe*. Ostrava: SOKRATS 2006.
- [55] Koukolík, František: *Proč se Dostojevskij mýlil?* Praha: Galén 2008.
- [56] Kuehnelt-Leddihn, Erik: *Levicové smýšlení*. Praha: Wolters Kluwer ČR 2010.
- [57] Küng, Hans: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad 2000.
- [58] Landes, David: *Bohatství a bída národů*. Praha: Nakladatelství BB/art 2004.
- [59] Lawrence, A, Y (ed.): *Rational Choice and Religion. Summary and Assessment*. London: Routledge 1997.
- [60] Lipset, M, Seymour: *Dvousečná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Praha: Prostor 2003.

- [61] Loewenstein, Bedřich: *Péle–Méle. 500 glos ze zápisníku*. Praha: Lidové noviny 2007.
- [62] Loužek, Marek: *Max Weber*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2005.
- [63] Lužný, Dušan: *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova Univerzita - Vydavatelství 1999.
- [64] Malia, Martin: *Lokomotivy dějin. Revoluce a utváření moderního světa*. Brno: CDK 2009.
- [65] Masaryk, G, Tomáš: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Jan Laichter 1934.
- [66] Masaryk, G, Tomáš: *Sebevražda*. Praha: Nakladatelství „ČIN“ 1930.
- [67] Mises, Ludwig: *Socialism. An Economic and Sociological Analysis*. New Haven: Yale University Press 1962.
- [68] Musil, Petr: *Mikroekonomie středně pokročilý kurz*. Plzeň: Nakladatelství Aleš Čeněk 2009.
- [69] Neff, Vladimír: *Filosofický slovník pro samouky neboli Antigorgias*. Praha: Mladá fronta 1993.
- [70] Nešpor, R, Z., Václavík, D (a kol.): *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2008.
- [71] Nietzsche, Friedrich: *Radostná věda*. Praha: Aurora 2001.
- [72] Novak, Michael: *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992.
- [73] Novak, Michael: *Filosofie svobody*. Praha: Vyšehrad 1998.
- [74] Novak, Michael: *Vyznání katolika*. Brno: CDK 1995.
- [75] Ochrana, František: *Metodologie vědy*. Praha: Karolinum 2010.
- [76] Ossowská, Maria: *Měšťanská morálka*. Praha: Academia 2012.
- [77] Parusniková, Zuzana: *Rozum, kritika, otevřenost. Životní odkaz filosofie K.R.Poppera*. Praha: Filosofia 2007.
- [78] Pascal, Blaise: *Myšlenky*. Praha: Odeon 1973.
- [79] Patočka, Jan: *Platonova péče o duši a spravedlivý stát*. Praha: Oikoymenh 2012.
- [80] Pavlík, Ján: *F. A. Hayek a teorie spontánního řádu*. Praha: Academia 2011.
- [81] Pavlík, Ján: *Hayek pro XXI. století*. (2004b). [on-line] Dostupné: <<http://libinst.cz/stranka.php?id=38>>
- [82] Pipes, Richard: *Vlastnictví a svoboda*. Praha: Argo 2008.
- [83] Polanyi, Karl: *Velká transformace*. Brno: CDK 2006.
- [84] Popper, Karl: *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh 2004.
- [85] Popper, Karl: *Život je řešením problémů*. Praha: Mladá fronta 1998.
- [86] Potužák, Pavel: *Hayekova teorie lidské mysli*. [on-line] Dostupné: <[http:// kie.vse.cz/wp-content/uploads/WP_15_2010.pdf](http://kie.vse.cz/wp-content/uploads/WP_15_2010.pdf)>
- [87] Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. Brno: Atlantis 1992.
- [88] Preisner, Rio: *Americana. Zpráva o velmoci (II)*. Brno: Atlantis 1992.
- [89] Preisner, Rio: *Česká existence*. Praha: Rozmluvy 1992.
- [90] Preisner, Rio: *Když myslím na Evropu (II)*. Praha: Torst 2004.
- [91] Preisner, Rio: *Kritika totalitarismu*. Londýn: Rozmluvy 1984.
- [92] Preisner, Rio: *Kultura bez konce*. Mnichov: Arkýř 1981.
- [93] Preisner, Rio: *O životě a smrti konzervativismu*. Olomouc: Votabia 1999.
- [94] Prudký, Libor a kol.: *Invetura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha: Academia 2009.
- [95] Rich, Arthur: *Etika hospodářství I. Teologická perspektiva*. Praha: Oikoymenh 2004.
- [96] Rich, Arthur: *Etika hospodářství II. Sociálně-etický pohled na tržní, plánované a světové*

hospodářství. Praha: Oikoymenh 1994.

[97] Richerson, Peter., Boyd, Robert: *V genech není všechno, aneb, Jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia 2012.

[98] Rorty, R., Gianni. V., Zabaleta, S: *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum 2012.

[99] Říčan, Pavel: *Psychologie náboženství*. Praha: Portal 2002.

[100] Sarrazin, Thilo: *Německo páchá sebevraždu*. Praha: Academia 2011.

[101] Scruton, Roger a kol.: *Konzervativní myslitelé*. Brno: CDK 1994.

[102] Schumpeter, A, Joseph: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK 2004.

[103] Schwarz, Jiří (ed.): *Křesťanský filosof a ekonom Michael Novak*. Praha: Liberální institut 2002.

[104] Smith, Adam: *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut 2005.

[105] Stark, R., Bainbridge, W, S: *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press 1996.

[106] Stark, R., Finke, R: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press 2000.

[107] Steingart, Gabor: *Globální válka o blahobyt. Nové rozdělení světových finančních trhů*. Praha: Knižní klub 2008.

[108] Svoboda, František: *Machiavelli contra Sanuelson a jiné texty k dějinám veřejné ekonomie*. Brno: Masarykova univerzita 2009.

[109] Syrůček, Pavel., a kol. *Hospodářské dějiny a ekonomické teorie*. Slaný: Melandirum 2007.

[110] Šubrt, Jiří., Balon, Jan: *Soudobá sociologická teorie*. Praha: Grada 2010.

[111] Veyne, Paul: *Věřili Řekové svým mýtům?* Praha: Oikoymenh 1999.

[112] Vido, Roman: *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: CDK 2011.

[113] Voegelin, Eric: *Nová věda o politice*. Brno: CDK 2000.

[114] Weber, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh 1998.

[115] Weber, Max: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad 1998.

[116] Zakaria, Fared: *The Politics of Port*. Slate Magazine 1999. [on-line] Dostupné:

<http://www.slate.com/articles/health_and_science/wines_world/1999/03/the_politics_of_port.html>