

**UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**TEOLOGIE A EKONOMIE:
TEOLOGICKÁ REFLEXE PRINCIPŮ KLASICKÉHO LIBERALISMU**

**THEOLOGY AND ECONOMICS:
A THEOLOGICAL REFLECTION OF THE PRINCIPLES
OF CLASSICAL LIBERALISM**

Disertační práce

**Doktorský studijní program: Teologie
Studijní obor: Husitská teologie**

**Školitel:
Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr.phil.h.c.**

**Autor:
Mgr. Věra Vaničková**

Praha, 2019

Poděkování

Vypracování této práce provázely mnohé hodiny setkávání a sokratovských dialogů s nemnohými, ale o to vzácnějšími přáteli v rodině, v církvi a na pracovišti. Děkuji svému manželovi Jiřímu za hluboké porozumění a dceři Olze za bystré a věcné poznámky. Děkuji svému milému kolegovi, pedagogovi Jiřímu Líšťanskému za průběžnou oponenturu. Hluboký dík směřuje k mému příteli, bratru v Kristu, programátoru Františku Vilímovi za Ludwiga von Misesa a Rio Preisnera. Zvláštní vděčnost pak chci vyjádřit profesoru Zdeňku Kučerovi. Bez jeho lásky ke svobodě a Kristově církvi a bez jeho upřímného zájmu o téma v našich krajích stále nezvyklé by mnohé v rozhovorech vyslovené myšlenky nenalezly své písemné vyjádření a pouze jako momentální nápady by upadaly v zapomnění. Za statek nejvzácnější – za čas, který mi věnoval – mu patří můj nejvřelejší dík.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci *Teologie a ekonomie: Teologická reflexe principů klasického liberalismu* vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 20. února 2019

Mgr. Věra Vaníčková

Anotace

Tato disertační práce představuje základní poznatky rakouské školy a dává je do kontextů jak s biblickými obrazy světa a člověka, tak s teologickým východiskem, kterým je biblický personalismus, jenž tvoří základ tzv. husitské teologie. Reprezentanti rakouské školy, klasičtí ekonomové a filozofové práva, jsou nositeli idejí klasického liberalismu, který nemá ambici nahrazovat ani náboženství (nezná dogmat), ani světový názor (nevykládá celý kosmos z jediného principu), disponuje však cennými znalostmi lidského chování ve společenských záležitostech a zákonitostí, jimž jsou podřízeny všechny společnosti z jedinců složené, církev nevyjímaje. Jednou větou vyjádřeno: Můžeme v životě jednat jakkoliv, důsledky svého jednání si však vybírat nemůžeme. Tímto rakouská škola nepřímou upomíná křesťanskou teologii na nutnost brát více vážně poselství Starého zákona, jenž prostředky sice předvědeckými – řečí mýtu, dochází k poznání stejnému. Starý zákon se svým pravdivým vztahem k pozemským záležitostem je kořenem stromu, jehož korunou je Zákon nový se zvěstí o vykupitelském díle Ježíše Krista. Kde křesťanská teologie ztrácí ze zřetele distanci mezi Stvořitelem a stvořením, tam je vystavena nebezpečnému pokušení stvořenou skutečností zduchovnit a podřít ji abstraktním idejím. Tato práce je pokusem navázat na odkaz španělských pozdních scholastiků, průkopníků ekonomického vědeckého myšlení, kteří odkryli, že Boží výzva k hledání spravedlnosti je směřována do světa lidí jako svobodných osob (nositelů Božího obrazu), kterým je bolestným údělem prací odstraňovat životní strasti.

Klíčová slova

Systematická teologie, husitská teologie, personalismus, klasický liberalismus, totalitarismus, rakouská škola.

Abstract

This dissertation presents the basic knowledge of the Austrian school and puts it in contexts with both biblical images of the world and man and with the theological basis of biblical personalism which forms the basis of the so-called Hussite theology. Representatives of the Austrian school, classical economists, and the philosophers of law, carry the ideas of classical liberalism that has no ambition to substitute either religion (it is empty of dogma) or worldview (it does not interpret the cosmos from a single principle) but possesses valuable knowledge of human behavior in social affairs and principles, to which all the societies of the compound individuals are subject, the Church included. Simply put: We can act in any way, but we cannot choose the consequences of our actions. By this the Austrian school indirectly reminds Christian theology of the need to take more seriously the message of the Old Testament, which by its prescientific means (by the speech of myth), reaches the same conclusions. The Old Testament, with its true relationship to earthly affairs, is the root of a tree whose crown is the New Testament with a message about the redemptive work of Jesus Christ. Where Christian theology loses sight of the distance between the Creator and the creature, it is exposed to the dangerous temptation to spiritualize and subordinate the created reality to abstract ideas. This work is an attempt to build on the spiritual heritage of Spanish late scholars, pioneers of economic scientific thinking, who revealed that God's call to seek justice is directed into the world of people as free persons (the bearers of the image of God), who have to eliminate life's hardships via painful labor.

Keywords

Systematic Theology, Hussite Theology, Personalism, Classical Liberalism, Totalitarianism, Austrian School.

Obsah

Anotace	4
Abstract.....	5
Obsah	6
Seznam zkratk	8
1. Úvod	9
1.1. Motivace osobní i věcná.....	9
1.2. Cíl práce.....	11
1.3. Metodologie	12
1.4. Postup při zpracování tématu.....	13
1.5. Specifikace teologického východiska – definice pojmů	13
1.5.1. Biblické východisko	15
1.5.2. Východisko tradiční.....	16
1.5.3. Víra jako životní orientace na budoucnost – východisko existenciální... 16	
1.5.4. Východisko sociálně-teologické v kontextech husitské teologie.....	17
2. Principy rakouské ekonomické vědy	19
2.1. Ekonomie v rámci společenských věd	19
2.2. Ludwig von Mises – stručná informace o lidském jednání jako základním axiomu rakouské ekonomické vědy.....	20
2.3. Alternativní metodologické proudy v rámci rakouské školy	31
2.4. Pozdní španělsí scholastici – předchůdci rakouské školy	34
2.5. Soukromé vlastnictví – conditio sine qua non	38
2.6. Jesús Huerta de Soto – tvoření ex nihilo a společnost jako dynamický proces	43
2.6.1. Most od ekonomie ke křesťanské antropologii.....	43
2.6.2. Humanistická povaha konceptu podnikání.....	46
2.6.3. Společnost jako dynamický proces.....	47
2.6.4. Podnikatelský proces jako kontinuální sociální „velký třesk“	48
2.7. Metodologický individualismus vs. metodologický kolektivismus v ekonomii.....	50
2.8. Spor o pojetí člověka a společnosti na pozadí ekonomické metodologie	53
2.8.1. Teologie v sekularizované společnosti.....	53
2.8.2. Biblické kořeny nenáboženské víry	56

2.8.3.	Víra jako vlastní předmět teologického zkoumání	57
2.9.	Shrnutí a závěr	64
3.	Právo a svoboda jako výzva k teologické reflexi.....	67
3.1.	Kontextuální exkurz	67
3.2.	Svoboda a spravedlnost – sémantický problém	68
3.3.	Bruno Leoni: Rozdílná pojetí práva a spravedlnosti v řádu liberálním a centralizovaném.....	73
3.4.	Principy liberálního řádu Friedricha A. von Hayeka a jejich analogie s biblí	78
3.5.	Závěr	87
4.	Protestantská morálka a tržní hospodářství.....	92
4.1.	Úvodem	92
4.2.	1. část: Katolicismus vs. kalvinismus jako spor o paradigmatický přístup k problému ekonomické vzácnosti	94
4.2.1.	Komentář k 1. části.....	100
4.3.	2. část: Společné rysy doby předkalvínské a marxismem ovlivněné přítomnosti.....	103
4.3.1.	Komentář ke 2. části: Rio Preisner	108
4.4.	Závěr	115
5.	Teologie v kontextech ekonomie a práva.....	118
5.1.	Úvod	118
5.2.	Historické pozadí vzniku personalismu	121
5.3.	Základní intence teologického personalismu – Emmanuel Mounier, Jacques Maritain.....	123
5.4.	Kritika personalismu ve jménu personalismu – Rio Preisner	126
5.5.	Personalismus v husitské teologii	132
5.6.	Zdeněk Trtík – kritik reálného socialismu	134
5.7.	Zdeněk Kučera – teologie zakotvená ve skutečnosti.....	140
5.8.	Závěr – současné výzvy husitské teologii.....	149
6.	Závěr	153
	Rejstřík	156
	Seznam literatury.....	159
	Příloha.....	168
	Summary.....	172

Seznam zkratk

Seznam zkratk biblických knih Českého ekumenického překladu (ČEP) uspořádaných podle pořadí v bibli

Gn	První Mojžíšova (Genesis)
Ex	Druhá Mojžíšova (Exodus)
Lv	Třetí Mojžíšova (Leviticus)
Dt	Pátá Mojžíšova (Deuteronomium)
Jb	Jób
Ž	Žalmy
Kaz	Kazatel
Jl	Jóel
Am	Ámos
Mt	Matouš
Mk	Marek
Lk	Lukáš
J	Jan
1K	První list Korintským
2K	Druhý list Korintským
Ga	Galatským
Ef	Efeským
Žd	Židům
Jk	List Jakubův
Zj	Zjevení Janovo

1. Úvod

1.1. Motivace osobní i věcná

Otázky, které mě provázejí životem od časů bohosloveckých studií (1991–1996), se dají stručně formulovat takto: Za prvé: Co znamená věřit? A za druhé: Jak je možné, že když dva lidé formulují společnou víru, tak se v okamžiku, kdy přistoupí k volebním urnám, každý přikloní ke zcela protichůdné politické ideologii. A jestliže v otázce teologické formulace obsahu víry panuje mezi oběma shoda, otázka politická katalyzuje často radikální rozdílnost přístupu k praktickému řešení problémů. Není-li tedy problém v teologické teorii, ale v praxi, shledala jsem, že je třeba se na ni zaměřit. Klíč k tak komplikované problematice, jakým je lidské jednání, jsem našla ve vědě, jež nese přímo název *praxeologie*, pojem, jenž je v intencích rakouské ekonomické školy synonymem pro *ekonomii*.

Vztah teologů k ekonomické vědě, troufám si říci, je v současnosti ne zcela jasný. Teologie svoji pozornost zaměřuje na hlubinu lidské existence, na víru namířenou k jádru naší orientace v dějinách a kosmu, na víru odpovídající na otázky smyslu života jako celku. Hlavním úkolem teologie je reflexe základního vztahu zjevujícího se Boha v dějinách, vztahu člověka k Bohu a ke spolubližním, problematika viny, odpuštění či ospravedlnění. Teologie do sebe zároveň integruje reflexi otázek povahy vědecké, v našem případě ekonomie. Hovoříme o problémech chudoby, ekonomické solidarity, o spravedlivé distribuci bohatství od bohatých směrem k chudým, otázkami ekonomickými se zabývají papežské encykliky, vycházejí sociální nauky církví.

Naše postoje k otázkám ekonomickým (a přirozeně tedy i k otázkám politickým) bývají často již vyhraněné, při bližším zkoumání se však ukazuje, že nám pohříchu chybí elementární znalost ekonomických zákonitostí. Operujeme s pojmy, jejichž obsah nemáme zcela definován, akceptujeme závěry tu jedné, tu zase jiné ekonomické školy, aniž bychom měli alespoň rámcový přehled o rozdílnostech mezi nimi. Přitom na půdě ekonomie probíhá neustálá debata především o metodologických předpokladech, jež je vrcholně důležitá. Jde v ní totiž především o to, očistit ekonomii od falešných interpretací skutečnosti a ideologických nánosů, jimiž je tato věda zatěžována. Příkladem takové rozšířené nepravdivé interpretace je například tvrzení, že růst bohatství v rukou jednoho člověka je podmíněn zchudnutím člověka druhého. Problematika „spravedlivé mzdy“ před diskutéry rozprostírá též pole, na němž přicházejí ke slovu nekonečné fantazie odříznuté od skutečnosti.

Za vypracováním této práce stojí ovšem především mé znepokojivé poznání, že současné teologické myšlení je vážným způsobem zatíženo nediferencovaným viděním rozdílné funkce věd (přírodních a především společenských) a posláním teologie. Za nejvýznamnější problém ovšem považuji skutečnost, že teologie považuje za vědecké takové proudy ekonomie, jejichž vědeckost je pochybná a jejichž funkce je spíše pomocná pro podporu pochybných politických ideologií. Místo rozlišujícího novozákonního „co je císařovo, císaři, co je Boží, Bohu“ (Mk 12, 17), jež předznamenává i korelační poměr teologie s jejím gnozeologickým paradigmatem vztahu já – ty vůči poznání vědeckému s paradigmatem já – ono, dochází k míšení těchto paradigmat, jejichž výsledkem je zatížení svébytného myšlení teologického pseudovědeckou ideologií.

Původní motivace k sepsání této práce byla velmi osobní, což se promítá i do výběru literatury, s níž pracuji, na kterou se odvolávám a konfrontuji se s ní. Do této studie se promítá zkušenost osobních setkávání s osobnostmi v ní jmenovanými: s profesorem Zdeňkem Kučerou, mým učitelem a rodinným přítelem, s profesorem Milanem Balabánem, častým vzácným hostem na mé domácí půdě karlínské náboženské obce, či s dalším výjimečným pedagogem, profesorem Otakarem A. Fundou. Pokud se odvolávám na jiné významné osobnosti, Zdeňka Trtíka či Ladislava Hejdánka, je to i proto, že se v mém nejbližším okolí vyskytovali konkrétní lidé mému srdci blízcí, kteří byli těmito osobnostmi intelektuálně orientováni a existenciálně zasaženi. A bylo to opět na půdě mé vlastní církve Československé husitské, kde jsem se prostřednictvím svého vzácného přítele, programátora inženýra Františka Vilíma seznámila s Rio Preisnerem a s pracemi rakouské školy, v Česku dnes zpřístupněnými díky jedinečné překladatelské práci Liberálního institutu.

Významnou událostí pro mě bezpochyby bylo vydání českého překladu knihy rakouského ekonoma Ludwiga von Misesse *Lidské jednání* v roce 2006. Postupně jsem studovala nejvýznamnější práce dalších představitelů rakouské školy, Friedricha von Hayeka nebo Murrayho Rothbarda a jejich předchůdce, klasického liberála, francouzského politika a politického ekonoma (současníka Karla Marxe) Frédérica Bastiata s jeho *Ekonomickými sofismaty*. Racionální ekonomické myšlení provázené vysokým osobním nasazením při obhajobě etického principu nenásilí a kritika totalitarismu, typického pro klasický liberalismus, nemohly neupoutat moji pozornost. Další, tentokrát teologickou výzvou, pro mne bylo setkání s knihou ruského filozofa Vladimira Solovjova *Tři rozhovory a Krátká legenda o Antikristu*, a to svojí diskuzí otázek křesťanských v kontextech politických. Zvláště Solovjovo shrnutí problematiky Antikrista v prostém úsloví, že není všechno zlato, co se třpytí, upoutalo ještě více moji pozornost k, tehdy pro mě osobně překvapujícímu,

nesouladu mezi idejemi humanistickými spojenými s idejemi tzv. sociální spravedlnosti a idejemi křesťanskými. Nicméně za opravdu zásadní považuji setkání s myšlenkami katolického konzervativního myslitele Rio Preisnera, důvěrně obeznámeného jak s rakouskými ekonomy, tak s teologií mně důvěrně blízkou, s teologií biblického personalismu. Preisnerovo spatření analogie mezi křesťanským učením odtrženým od stvořené skutečnosti, či dokonce obráceným proti ní, a starodávnou gnózí je jistě hodno pozornosti a také se jí ji v práci hojně dostane.

Jsem si vědoma až učebnicové povahy své práce. Důvodem je souběh dvou skutečností. Tou první je má vlastní, skoro dvacetiletá pedagogická praxe na středních školách, tou druhou je opakovaná osobní konfrontace s vágními či zcela mylnými představami jak o klasickém liberalismu, tak o ekonomických zákonitostech, a to v mém nejbližším okolí, mezi přáteli na půdě vlastní církve. Cíl této práce tak koresponduje s mým životním povoláním, kterým je duchovenská a též pedagogická a kazatelská služba v církvi; totiž uvidět náš každodenní život, jehož samozřejmým projevem je ekonomické jednání, ve světle živého Božího slova. Pokud tato studie navíc přispěje i pověstnou troškou do mlýna k vytváření předpokladů pro rozhovor teologů s ekonomy, či dokonce některým ekonomům pomůže uvidět třeba jenom antropologický výsek jejich oboru v kontextech židovsko-křesťanské civilizace, budu spokojená.

1.2. Cíl práce

Teologie vždy stála před otázkou nejen toho, co zvěstovat, ale i jak tak činit. Jako pomocnice v jejím usilování se osvědčila filozofie: *philosophia ancilla theologiae*. A coby pomocnice při vypracování této práce nám poslouží politická filozofie klasického liberalismu, jež je reprezentována ekonomy a filozofy práva rakouské školy. Klasický liberalismus odkrývá, že společnost, v níž je člověku umožněno klást si před sebe své individuální cíle a svými vlastními prostředky jich dosahovat, tvoří ve srovnání se společnostmi spjatými s ideologiemi kolektivistickými mnohem rozmanitější struktury a produkuje větší materiální blahobyť. Liberalismus též politice poskytuje praktické návody, jak produkci materiálního blahobytu maximalizovat. Křesťané jsou si vědomi toho, že žádné hmotné statky nemohou člověka učinit šťastným. Zcela ztotožnit křesťanství s jakoukoliv konkrétní kulturou či politickým zřízením opírajícím se o jakoukoliv politickou ideologii není pro jeho pohled na hlubinnou dimenzi sociální reality možné. Nechceme-li se však smířit s převládajícím trendem v teologii, jenž interpretuje člověka jako bytost determinovanou jak přírodními zákonitostmi, tak zákony společenského vývoje v duchu německé idealistické filozofie, a

nechceme-li též akceptovat představu, že Boží slovo míří jenom do soukromé existence, v níž člověk prožívá chvíle nezávazného osobního života a neškodné svobody, nezbyvá než se znovu a znovu tázat, jak Boží slovo promlouvalo do životů těch, kteří se všemu fatálnímu předurčení vzepřeli a překonali je vírou, nadějí a láskou.¹

Tato práce je polemikou s rozšířeným přehlížejícím postojem mnohých teologů k materiálním otázkám a ukazuje, že materiální blahobyť přichází ke společnosti jako nezamýšlený důsledek spolupráce osob, které si přisvojily pravidla liberálního řádu, jak jsou zapsány ve Smlouvě Boha a jeho lidu, a to ve formě desatera. Negativní postoj k materiálnímu blahobyťu a představy, že se člověk má zbavovat své vlastní vůle a zodpovědnosti a delegovat je do rukou duchovních a politických vůdců či státu, shledává tato práce jako pro křesťanství nepřijatelný. Zároveň je tato studie pokusem korigovat teologii velmi často zaujímané kritické a odmítavé stanovisko vůči klasickému liberalismu, a to pro metodologický předpoklad, jímž je člověk jako racionální a svobodný subjekt, jenž ve svém životě jedná, tj. rozhoduje se mezi alternativami a volí prostředky, jež mu dosažení cíle umožňují. Na vybraných pracích budeme tedy ekonomické a právní poznatky této školy sledovat a dávat je do kontextů jak s biblickými obrazy světa a člověka, tak s teologickým východiskem, kterým je biblický personalismus, jenž tvoří základ tzv. husitské teologie.

1.3. Metodologie

Vzhledem k cíli práce, jenž je ryze teoretický, je pro její vypracování zvolen postup heuristický, kdy jsou pomocí indukce a dedukce odkrývány nové vzájemné souvislosti mezi vybranými idejemi teologickými a ekonomickými. Po definici základních východisek teologických, která tvoří perspektivu nazírání daného problému, se práce soustředí na základní východiska ekonomická. Mezi ekonomii rakouské školy a teologií lze vysledovat blízkost v oblasti metodologické. Tato škola vzhledem k subjektivitě lidské osoby pracuje převážně metodou axiomaticko-deduktivní a je též ryze teoretická. Pracuje metodou narativní a její práce například s matematickými modely je redukována na minimum. Její postoj k experimentování v oblasti společenských věd je též velmi kritický a podobně jako teologie považuje experiment za nákladný a morálně pochybný.² Tato disertační práce prezentuje a reflektuje vybrané autory rakouské školy a relativně malé množství jejich prací. Jde ovšem

¹ K problematice vztahu teologie a společenských věd srov. TRTÍK, Zdeněk. Problém teologie zvláště sociální: K úvodu do sociální teologie, skriptá 1967, od prof. dr. A. Ebertové. *Theologická revue*, 1968, č. 1, s. 1–8. S. 7–8.

² K pochybnostem nad experimentem v teologii nebo v sociologii viz TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já – ty a křesťanství (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Vyd. Ústřední rada církve československé v Praze – Dejvicích. Tiskárna Blahoslav. 1948. S. 191.

o práce, které mají povahu „klasické literatury“ a tvoří opravdovou bázi, z níž vycházejí nesčetné poznatky ostatních rakušanů. (Pozn.: Upozorňuji, že malé písmeno na začátku slova rakušan odkazuje na příslušníky ekonomické školy rakouské a je v souladu s obecným územ.) V této studii nejde pouze o vytvoření historického přehledu k vybranému tématu, ale k historickým okolnostem těchto prací je přihlíženo. Cílem je především teologicky reflektovat myšlenky v těchto pracích obsažené, analyzovat jejich intenci v kontextech současnosti, komparovat je s teologickými východisky a synteticky je reinterpretovat tak, aby mohly být zpětně přínosné pro systematickou teologii, jejíž funkce je věroučná, osobně zavazující, normativní.³

1.4. Postup při zpracování tématu

Téma budu rozpracovávat následujícím postupem. Nejprve stručně vyjasním své teologické stanovisko, které tvoří výchozí zjednodušenou optiku pohledu na problematiku; Jde o nástin mého předporozumění problému. Práce bude rozdělena na kapitoly, každá bude uvozena představením poznatků jedné ze společenských věd; ekonomie (Mises, Hayek atd.), práva (Leoni), sociologie (Ditz), jež budou provázeny komentářem či studií, v nichž budou tyto poznatky uvedeny do teologických souvislostí.

Důvod tohoto postupu souvisí s mou osobní zkušeností setkání právě s těmito vědami, které měly vliv na korekci mých představ o obrazu světa v kontextech společenských. Tento obraz skutečnosti pak představím jako vlastní tomu, co běžně považujeme za myšlení biblické. Není tomu tak, že by věda byla korektivem víry. Naopak. Chci mimo jiné ukázat, že věda sama vděčí židovsko-křesťanskému vidění světa jakožto stvořeného za svoji existenci. Na pozadí těchto poznatků vyvstane v rámci teologickém jako zásadní právě otázka ontologická.

1.5. Specifikace teologického východiska – definice pojmů

Své teologické východisko nejprve zdůvodním biblicky, pak tradičně a na závěr naukově.

V definici teologie vycházím z pojetí tradovaného na půdě Církve československé husitské, podle něhož je teologie racionální reflexí víry, která se ovšem svojí povahou

³ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 175.

vymyká myšlenkovému schématu subjekt – objekt (Trtík)⁴. Podmínkou reflexe je osobní setkání s „Tím, který jest, jaký jest“ (Ex 3, 14), s Tím, který k nám vstupuje do osobního vztahu jako ten, jemuž je možno věřit, na něhož je možno se spolehnout. Bez osobního vztahu k tomuto *Spolehlivému* a bez vztahů v rámci stejně důvěřujících osob ve společenství církve, není možno víru žít, ani ji reflektovat, ani ji předávat. I za svoji osobní víru tedy vděčím osobnostem, s nimiž jsem se ve svém životě poznala a kteří mi víru svým přímým svědectvím zprostředkovali v souladu s tradicí, jak ji nalézáme například ve slovech apoštola Pavla: „Odevzdal jsem vám, co jsem sám přijal...“(1K 15, 3)

Jestliže předpokládáme společný obsah, „předmět“ víry napříč staletími u všech křesťanských vyznavačů, teologická reflexe nabírá pak u každého osobité rysy. Jiná je teologie pisatele evangelia Markova, jiná Matoušova, jiná je teologie Pavlova, Petrova či třeba husitská teologie Trtíkova nebo Kučerova. Tato rozdílnost je podmíněna aktuálními dějinnými okolnostmi, na jejichž pozadí daná teologie vzniká, a filozofickým výrazovým aparátem, jenž slouží jako médium sdělení obsahu víry. Teolog tak není přímo vázán na žádný ucelený filozofický systém, ale při definici významu pojmů, s nimiž operuje, si může svobodně vybrat, co z vybraného systému považuje za nosné, a dojít ve svém uvažování ke zcela jiným závěrům než filozofové, kteří mu byli původně inspirací.⁵ Mé teologické východisko je formováno teologií biblického personalismu a jeho dogmatickým axiomem, jímž je vztah já – ty jako vztah elementární důvěry k člověku a ke světu jako místu, jež je středem zájmu a péče starostlivé osoby Boží. Má pozornost je zaměřena především na vztahovou stránku ekonomického jednání jako na tu, která se nás bezpodmínečně týká.

Součástí teologického východiska je i uznání kompetentnosti vědy, jež popisuje skutečnost z perspektivy já – ono, tj. subjekt – objekt. Bible hovoří o světě jako stvořeném, jenž je lidskému poznání a jednání dán k dispozici. Dívat se na svět současně skrze obě gnozeologická paradigmata já – ty a já – ono znamená vidět svět v jeho hloubce stejně jako při pohledu na krajinu oběma očima. Křesťanský teolog má tudíž pochopení pro vědecký agnosticismus ve věcech náboženských, jenž je v paradigmatu já – ono logickým důsledkem.

⁴ „Teologie je úsilím o předmětné racionální vyjádření nepředmětného náboženského poznání a v tom její její zvláštní povaha i nesnáze. Je to myšlení na rozhraní dvou světů. Kořeny teologie jsou v osobních vztazích nepředmětných, v konkrétním náboženství, kdežto koruna se rozprostírá ve světě reflexe. Po této stránce jeví se teologie jako disciplína vědecká, ale svými kořeny a svou funkcí tlumočení nepředmětného náboženského poznání teologie vědou není, je svědectvím, předmětnou stránkou konkrétního náboženství.“ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 172.

⁵ Srov. TRTÍK. „Předmluva“ k *Vztah já – ty a křesťanství*. 1948. Trtík operuje s pojmy a obrazy vygenerovanými na půdě německé idealistické tradice a francouzského existencialismu, aniž by se s těmito systémy ztotožňoval.

Zásadní problém je spíš možno sledovat v současné teologii, jež usiluje o sjednocení obou přístupů v jeden a víru v Boha prezentuje jako přirozenou součást vybavení exaktního vědce. Na slabiny tohoto postupu zcela správně míří kritika českého filozofa Otakara A. Fundy v knize *Racionalita versus transcendence*.⁶

1.5.1. Biblické východisko

Každodenní starosti přirozeně provázejí lidský život. Náš život je omezen biologicky (zrozením a smrtí) a ekonomicky (vzácností přírodních zdrojů). To je naše reálná situace, kterou reflektuje bible v prvních kapitolách knihy Genesis. Jsme sice zasazeni do světa jako do zahrádky, jež má výživový potenciál, ale musíme o ni pečovat. Představa ráje jako místa bezpracné blaženosti je plodem řecko-římského myšlení. Nejsme však ani vrženi do „odcizeného“ studeného světa, jak praví existencialisté. Člověk je od samého počátku představen jako ten, kterému je zadán úkol spojený s odpovědností. Již v zahradě edenské staví Hospodin před člověka úkol, aby tuto zahradu obdělával a střežil (srov. Gn 2, 15).⁷ Každý den, praví Ježíš člověku z ráje vyhnanému, má také své starosti a je jich dost (srov. Mt 6, 34). Ekonomicky vyjádřeno; je to fenomén ekonomické vzácnosti, jenž je důvodem lidského jednání. Život je zkrátka výzva, úkol, který je ovšem člověk kompetentní řešit.

Do této situace vstupuje Bůh jako ten, který je na našem údělu zainteresován. Stvrzením Boží zaangažovanosti v dějinách je smlouva; Boží lid pak má Boha poslouchat a smlouvu dodržovat (Ex 19, 3-9), věřit mu (Dt 9, 23). Smlouva vyžaduje víru (Ž 78, 37) a na rozhodnutí pro, nebo proti ní závisí život a smrt Izraele (Dt 19).⁸ Bůh z lásky smlouvu se svým lidem neustále obnovuje (Ř 9, 4), v Ježíši Kristu dochází pak ke zjevení, jež zakládá smlouvu novou, nadřazenou těm předcházejícím, protože již není psaným slovem, ale v Duchu (2 K 3, 6) a přináší s sebou svobodu Božích dětí (Ga 4, 24). Týká se nejen Izraele, ale všech ostatních národů, protože krev Kristova znovu vytváří jednotu lidského pokolení (Ef 2, 12).⁹

Víra spojená s dodržováním smlouvy je spojena s příslibem míru mezi lidmi a národy a s ekonomickou prosperitou (Gn 24, 35). Podmínka prosperity není výsledkem boje člověka s člověkem (smlouva vyjevuje pravidla mírového soužití mezi lidmi), ale obrací pozornost

⁶ FUNDA, Otakar A. *Racionalita versus transcendence: Spor Hanse Alberta s moderními teologií*. Nakl. Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR. Praha 2013. 136 s. ISBN 978-80-7007-399-5.

⁷ Srov. BIČ, Miloš, BALABÁN, Milan et al. *Starý zákon – překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova – Genesis*. Nakl. Kalich v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. 1968. 285 s. S. 32–33.

⁸ DUPLACY, Jean, GEORGE, Augustin et al. *Slovník biblické teologie*. Přel. P. Kolář. 5. vydání. Velehrad – Křesťanská akademie. Řím. 1981. Orig: *Vocabulaire de la Théologie Biblique*. Nakl. Les Éditions du Cerf. Paris 1970. ISBN neuvedeno. S. 550.

⁹ DUPLACY, Jean, GEORGE, Augustin et al. *Slovník biblické teologie*. S. 452.

člověka k přírodě a do světa práce. Ani neúspěch v dílčích činnostech přitom nemůže otrástit jeho důvěrou v Boží zaslíbení projevující se štědrostí. „Rozsévej své símě zrána, nedopřej svým rukám klidu do večera, neboť nevíš, zda se zdaří to či ono, či zda obojí je stejně dobré.“ (Kaz 11, 6).

1.5.2. Východisko tradiční

Teologické podklady pro teorii otevřené decentralizované společnosti, jejímž ekonomickým základem je volný trh a kapitalismus, lze čerpat ze dvou zdánlivě protichůdných zdrojů; z tradice římskokatolické i z tradice reformační, především kalvínské. Zastánci volnotržní společnosti se nacházejí v obou táborech a argumentují pro ni z rozličných pozic. Katolická tradice své argumenty opírá o scholastický racionalismus, jak ho do teologie uvádí Tomáš Akvinský a na jehož základě pozdní scholastici španělští¹⁰ (podotýkám, že „hlavním proudem“¹¹ katolickým nedocenění) vypracovávají vskutku první základy moderní ekonomické vědy.¹² Zatímco se pozdní scholastici opírají o rozumové argumenty a prostřednictvím pozorování a dedukce předkládají své závěry, reformační tradice vychází z radikální změny paradigmatu v přístupu k výkladu biblických textů. V této práci je věnována pozornost oběma hlavním přístupům.

1.5.3. Víra jako životní orientace na budoucnost – východisko existenciální

S teologií 19. a 20. století sdílím výchozí tezi, že Boží Zjevení není totožné s biblickými texty, nýbrž že biblické poselství je třeba dekodovat, že je třeba nalézt klíč k porozumění sdělovaného. Sdílím stanoviska formulovaná německou protestantskou teologií (Bonhoeffer, Ebeling aj.), že biblické poselství je zahaleno mytickým hávem, že povaha tohoto poselství, ač tradována náboženskými obrazy, není svojí povahou závislá na náboženství. Tohoto tématu se v českém prostředí ujali např. Ladislav Hejdánek, Milan Balabán či Jakub Trojan, kteří ukázali, že typickým pro myšlení víry biblického člověka je, že je orientováno na budoucnost, k níž se tento člověk obrací s důvěrou. Abram uvěří, jde,

¹⁰ Instituce a struktura myšlení Školy Salamanky byla ustavena v první polovině šestnáctého století třemi velkými dominikány, Franciscem de Vitoria a jeho dvěma následovníky, Domingem de Sotem a Martinem de Azpilcueta, doktorem Navarrem. Dva posledně zmínění teologové byli zakladatelé ekonomického aspektu systematické teologie a filozofie Školy Salamanky. <http://www.mises.cz/clanky/dejiny-4-5-skola-salamanky-vrcholna-leta-906.aspx>

¹¹ Pojmem „hlavní proud“ míním ten, jehož učení nalézáme především v současných papežských encyklikách.

¹² CHAFUEN, Alejandro A. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků* [online]. Učební pomůcka doktorského studia kursu „Předmět, metoda a relevance ekonomie (SIE900). Přel. P. Chalupníček a kol. Praha: Národohospodářská fakulta VŠE. 2011 [cit. 2018-10-20]. Orig. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (2003). 125 pdf s. Dostupné z: <https://docplayer.cz/16696878-Alejandro-a-chafuen.html>.

neví kam (Žd 11,8), ale důvěřuje, koná v důvěře v úspěšné završení díla. Abram se stává Abrahamem tím, že se obrací k budoucnosti a začíná tvořit dějiny. Lotova žena, naopak, když obrací zrak k tomu, co bylo, se mění v solný sloup. Mojžíš vyvádí lid, který se musí učit důvěřovat v budoucnost, neobracet se zpět k plným egyptským hrncům atd. Hejdánek vyzdvihuje antimytickou povahu biblické víry, když považuje za mytické jednání takové, kdy se člověk v touze po zachování před znicotněním v nejisté budoucnosti obrací k minulým osvědčeným vzorům, které stereotypně napodobuje.¹³ S touto ideou konvenuje i starozákoník Milan Balabán, který říká: „Předmětný přístup¹⁴ má charakter antieschatologický, pro minulostní, archetypický. Není typickým znakem předmětného náboženství, ale i předmětného myšlení vůbec, že si neví rady s časem? Že je fascinováno minulostí, jakkoli trpkou a hroznou (Egypt), a že se jako čert kříže leká budoucnosti? ... Orientace na budoucnost a předmětný přístup ke skutečnosti se vylučují.“¹⁵ Balabán též akceptuje souvislost mezi dějinností a subjektivitou, když cituje dalšího evangelického teologa Jakuba Trojana: „... ‚ryzí nepředmětnost‘¹⁶ se uskutečňuje vstupem a vstupováním Božího *příběhu* do ztracených ‚příběhů‘ lidských a – což s tím nejužěji souvisí – vstupem a vstupováním lidských příběhů do příběhu Božího; to je exodus, to je *cesta* orientovaná k budoucnosti. Na této *společné cestě Boží s člověkem* se v nasazeném dramatu individuálního i dějinného života člověka ‚odehrává‘ Boží subjektivita a s ní podražená korespondující subjektivita lidská. Na této cestě padají a jsou odklizeny modly, idoly, fetiše, ideologie.“¹⁷ Otázce, jak toto teologické východisko může souviset s metodologií klasické ekonomie, je věnována zvláště kapitola 2.7. *Spor o pojetí člověka a společnosti na pozadí ekonomické metodologie*.

1.5.4. Východisko sociálně-teologické v kontextech husitské teologie

Teologie se svojí povahou cítí povolána za pomoci filozofických prostředků racionálně analyzovat veškeré oblasti života, odkrývat vzájemnou souvztažnost všeho, co ve vesmíru je, a poukazovat na skrytou hlubinu, smysl, spočívající v *Tom, který byl, je a který přichází*. Otázky politicko-ekonomické pak v rámci husitské teologie spadají

¹³ Srov. HEJDÁNEK, Ladislav. *Reflexe víry ve starém zákoně*. Časopis *Reflexe: filosofický časopis*. 90/2. 1990. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_02/Reflexe_viry_ve_Starem_zakone.html

¹⁴ Balabán exegetuje událost ulití zlatého telete Izraelity v čase netrpělivého čekání na návrat Mojžíše z hory Sínaj. V jejich zpředměťování božstva spatřuje touhu po návratu k jistotám minulosti (Ex 32).

¹⁵ BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh*. *Reflexe: filosofický časopis* [online]. 90(1) [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_01/Nepredmetny_Buh.html. S. 14.

¹⁶ Pojmem „Ryzí nepředmětnost“ se Ladislav Hejdánek pokouší nahradit pojem „bůh“, který je již natolik zatížený nevhodným předmětným myšlením a tolika protichůdnými významy, že je více nepoužitelný. Slovo „bůh“ nepoužívá při formulaci vlastní filozofie vlastně nikdy a pracuje spíše s pojmem „pravda“.

¹⁷ TROJAN, Jakub S. *Velikonoční meditace o příběhu*. Praha 1982, rkp. In BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh*. S. 7–8.

do oblasti zkoumání teologie sociální. „Jestliže se dogmatika zabývá principiální otázkou, co je formulovanou křesťanskou pravdou, a praktická teologie se zabývá problémem, JAK metodicky tuto pravdu zvěstovat, sdělit či k ní přivést, sociální teologie hledí ke křesťanské pravdě z aspektu KDE, ve kterém procesu či struktuře, se objevují elementy související s křesťanskou pravdou, či které ji naopak ohrožují, a co Boží skutky spásy pro tyto procesy znamenají a jak tyto procesy možno pozitivně ve smyslu zjevení ovlivnit.“ (Kučera).¹⁸ Úkolem sociální teologie není stanovovat neživé zákonické normy ani popularizovat vědecké poznatky v církvi či ideologicky indoktrinovat. „Úkolem sociální teologie je promyslit, co Boží činy spásy znamenají pro sociální život a jak v jejich moci a světle vyhlížejí společenská hnutí, ideologie, instituce, rozpory a krize. ... Otázka, jak a kde je Kristus v sekularizované společnosti, v jejích zápasech a rozporech přítomen a co to znamená pro křesťanskou společenskou angažovanost, je hlavním problémem i úkolem sociální teologie.“ (Trtík).¹⁹ Věřoučný dokument *Základy víry Církve československé husitské* (1971) na otázku: „Jak se osvědčuje Boží církev uprostřed všeho lidu?“ odpovídá: „Boží církev se uprostřed všeho lidu osvědčuje bázňí před Bohem, kázní života, ochotou trpěti pro Krista, láskou, trpělivostí, službou, činěním dobra všem a zápasem o spravedlivý řád společnosti podle vůle Boží.“ Tato studie svými důrazy na ekonomické poznatky má ambici obohatit církevní diskuzi nikoliv primárně o otázkách dogmatických, nýbrž na prvním místě právě o otázkách sociálních.

¹⁸ KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: L. Marek (edice Pontes pragenses; 17), 2001. 128 s. ISBN 80-86263-19-3. S. 98.

¹⁹ Srov. KUČERA. *Hoře a milost*. S. 98–99.

2. Principy rakouské ekonomické vědy

2.1. Ekonomie v rámci společenských věd

Devatenácté a počátek dvacátého století je ve znamení úsilí o nalezení místa pro společenské vědy ve vědeckém prostoru. Například Edmund Husserl vidí problém v tom, že závratný úspěch přírodních věd svádí k pokusu přejmout „přírodovědné“ metody do oblasti společenskovědní. Společenské vědy jsou nuceny svoji vědeckost konfrontovat s vědami přírodními, přestože je zřejmé, že mohou těžko ve svém bádání uplatňovat metodu přírodních věd, které stále za nejběžnější způsob verifikace tvrzeného považují experiment, jenž se, je-li za stejných podmínek opakován, neliší ve výsledcích. Formulujeme-li východiska přírodních věd dvěma tvrzeními: 1) nic se neděje samo od sebe (neexistuje spontaneita) a 2) nic nemá předem daný účel (neexistuje teleologie), pak vidíme, že východisko společenských věd, v nichž se předpokládají koncepty svobodné vůle nebo smyslu (věcí, lidského života, lidského účelového jednání, světa), je zkrátka jiné.²⁰ Společenské vědy by měly vycházet ze skutečnosti, že nikdy není možno nastolit naprosto identické podmínky a experiment není nikdy možno provést zcela stejně. Tento spor o přiměřenost užívání metod přírodních věd je příčinou rozdílů i mezi školami ekonomickými. Podle míry možnosti uplatnit matematické modely na (ekonomické) jednání lidí se liší škola keynesiánská od chicagské neoklasické a klasické rakouské. O prvních dvou školách pro jejich práci buď s modely úplné, nebo částečné rovnováhy v běžném úzu hovoříme jako o ekonomii „hlavního proudu“. Teorie těchto škol jsou prakticky uplatňovány politickými reprezentanty, jejichž rozhodování o zásadních ekonomických zásazích do chodu společnosti (na příklad v otázce výše úrokové míry stanovené centrálními bankami) v současnosti dopadají na náš každodenní život.

Pro nás je důležité, že problematika ekonomické metodologie v sobě implikuje otázku antropologickou, jež je i pro teologii otázkou ústřední. Na příklad neoklasická škola přejímá z přírodních věd induktivní metodu, ověřování hypotéz, obvykle spojené s tvorbou kvantitativních modelů. M. Friedman ve své *Metodologii pozitivní ekonomie*²¹ uvádí příklad, v němž přírodovědec pozoruje pády nějakých předmětů a odkryje souvislost mezi dráhou, gravitací a časem a formuluje vzorec $s = g \cdot t^2 / 2$. Tento vzorec sice platí pro všechny předměty

²⁰ Srov. SVOBODA, Miroslav. Fenomenologie jako základ ekonomické metody. *Politická ekonomie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. Roč. 62, č. 3 (2014). S. 400–417. ISSN 1953-0032-3233.

²¹ FRIEDMAN, Milton. *Metodologie pozitivní ekonomie*. Přel. R. Adamec. GRADA Publishing, spol. s r. o. Praha. 1997. Orig. *The Methodology in Positive Economy in Essays in Positive Economics*. University of Chicago Press. 1953. pp. 3–43. 19 s. ISBN 80-7169-521-1. S. 10–11.

(jak pro kámen, tak pírkó) pouze ve vakuu, nicméně dá se aplikovat i v běžném životě pro pád kamenů. Podobné vztažnosti pak ekonom hledá i ve společenských jevech. V ekonomii si nějaký vědec všimne, že když se například sníží daň na dovážené japonské vozy, tak se sníží i jejich spotřební cena. Nemůže ovšem počítat s tím, že v Japonsku propukne stávka zaměstnanců za zvýšení mezd či zemětřesení, které omezí výrobu a cena místo snížení stoupne. Takto vzniklé matematické modely se brání (oprávněným) námitkám vůči nesmyslně předpokládané neměnnosti lidského chování a okolním podmínkám dodatkem, že model platí „ceteris paribus“²². Dodatek „ceteris paribus“ nacházíme v mnoha případech. Výsledek takového zkoumání ve společenských vědách to neospravedlňuje, protože se jedná o věc z principu nemožnou. Žádné „ceteris paribus“ ve složitém a komplexním světě lidských vztahů neexistuje. Lidské jednání „ceteris paribus“ je oxymóron, jak konstatuje škola rakouská.

Na rozdíl od pozitivistické indukce, která vychází z testovaných hypotéz a pokouší se o zobecnění výsledků, doporučuje Mises metodu axiomaticko-deduktivní. Vzhledem k významu této osobnosti, která vytvořila ucelené systematické dílo, jež nemůže žádný ekonom ignorovat, věnujeme této metodě samostatnou kapitolu.

2.2. Ludwig von Mises – stručná informace o lidském jednání jako základním axiomu rakouské ekonomické vědy

Ludwig von Mises (1881 – 1973)²³ vnáší do ekonomie klíčový pojem *praxeologie*. Je evidentní, že se jedná o pojem spojující praxi (jednání) a logiku, tedy účelovost. Praxeologie je věda o lidském jednání. V podání rakouské školy je vlastně ekonomie praxeologií. Mises věnoval praxeologii své nejvýznamnější dílo (opus magnum) *Lidské jednání (1949)*²⁴, v němž definoval praxeologii jako vědu, a to vědu nikoliv empirickou, jako jsou vědy přírodní, ale jako vědu axiomaticko–deduktivní, vědu apriorní, jejímž a priori

²² Ceteris paribus (lat. „jsou-li ostatní stejné“) znamená podmínku (nebo předpoklad), že se při zkoumání vlivu nějakého parametru (proměnné) na výsledek ostatní parametry nezmění. Může také znamenat předpoklad, za něhož odhadujeme vývoj nějaké veličiny (tj. její závislost na čase, případně na jiné veličině). Příklad: Při zvýšení reálných mezd se ceteris paribus zvýší také spotřeba.

²³ Ludwig von Mises (29. září 1881 Lvov, Rakousko-Uhersko – 10. října 1973 New York) byl rakouský ekonom působící v Rakousku a USA ve 20. století. Stal se jedním z velikánů ekonomické vědy, neboť dokázal vytvořit dílo nejen originální, ale také komplexní. Proslavil se zejména jako kritik státních zásahů do ekonomiky a jako obhájce liberalismu. Jeho největším ekonomickým přínosem je praxeologie, metoda ekonomie, na jejímž základě dokázal vybudovat ucelený a koherentní systém ekonomické vědy. Nebyl jen ekonomem, ale také filozofem, historikem a také právníkem. Zdroj: Příspěvatelé Wikipedie, *Ludwig von Mises* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2017, Datum poslední revize 28. 04. 2017, 18:46 UTC, [citováno 20. 10. 2018] <https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Ludwig_von_Mises&oldid=14943157>

²⁴ MISES, Ludwig von. *Lidské jednání: pojednání o ekonomii*. Přel. J. Šíma et al. 1. vyd. Praha: Liberální institut, 2006. 959 s. Orig. *Human Action* (1949). ISBN 80-863-8945-6.

je právě fenomén lidského jednání. Tento axiom je obsažen, jak Mises zdůrazňuje, v každé(!) lidské mysli.

Mises ve své práci jednak pozitivně postuluje svá východiska a závěry, zároveň je jeho práce formou apologie s myšlenkovými směry, které možnost svobodného (a tedy zodpovědného) jednání vylučují. Jde o dílo, které vzniká v historicky kritickém období konce liberální společnosti a definitivního nástupu společnosti centralizované, kdy ekonomii tržní společnosti nahrazuje „ekonomie státních zásahů“, *intervencionismus*. Mises toto své dílo završuje ve svém exilu ve Spojených státech amerických, kam unikl z Rakouska přes Švýcarsko po nástupu nacistů k moci, kdy všechny jeho knihy byly páleny.

Jak Mises definuje axiom lidského jednání? „Lidské jednání je účelové chování. Či jinak řečeno: Jednání je působící vůle uvedená v činnost, směřuje k cílům, je smysluplnou odpovědí *ega* na podmínky a stimuly z jeho prostředí, je vědomým přizpůsobením osoby stavu světa, jenž určuje její život.“²⁵

Mises zmiňuje psychologii, jež poukazuje na nevědomé pohnutky motivující k určitému chování. Na to odpovídá: „Jednající člověk musí brát v úvahu vše, co se děje uvnitř jeho vlastního těla, stejně jako bere v úvahu ostatní data, například počasí či postoje svých sousedů.“²⁶ Na podstatu samotného jednání nemá vliv, zda jednání vychází z jasného rozvažování, nebo je vůle řízena zapomenutými vzpomínkami a potlačenými přáními. „Jak vrah, který je k zločinu veden podvědomým nutkáním (Id), tak i neurotik, jehož nenormální chování připadá nezkušenému pozorovateli jednoduše nesmyslné, jednají. Stejně jako každý jiný i oni směřují k jistým cílům. Je zásluhou psychoanalýzy, že ukázala, že i jednání neurotiků a psychopatů má smysl, že i oni jednají a směřují k cílům, ačkoli my, kdo se považujeme za zdravé a rozumné, považujeme uvažování určující jejich volbu cílů za nesmyslné a prostředky, které si k dosažení těchto cílů vybírají, za odporující sledovanému účelu.“²⁷

Jednání není totožné s pouhým udáváním preferencí. Člověk i v situacích, jež jsou nevyhnutelné či se jako nevyhnutelné jeví, může projevovat preference. Může si například přát, aby přestalo pršet a vyšlo slunce. Ten, kdo si pouze něco přeje či v něco doufá a nezasahuje aktivně do běhu událostí, nemůže být považován za jednajícího člověka. Jednající člověk volí, určuje a pokouší se dosáhnout cíle. Nemůže-li mít dvě věci současně, vybírá jednu a vzdává se druhé. „Jednání proto vždy zahrnuje braní a zřeknutí se.“²⁸

²⁵ MISES. *Lidské jednání*. S. 11.

²⁶ MISES. *Lidské jednání*. S. 11.

²⁷ MISES. *Lidské jednání*. S. 12.

²⁸ MISES. *Lidské jednání*. S. 12.

Jednání je reálnou věcí. Nezapočítává se do něj pouze přání, víra či mluvení o plánovaném. „Jednání znamená použití prostředků pro dosažení cílů.“²⁹ Praxeologie nerozlišuje mezi „aktivním“ či energickým a „pasivním“ či netečným člověkem. Nedělat nic a být nečinný je totiž také jednání, které určuje běh věcí. „Kdekoliv jsou přítomny podmínky pro lidský zásah, jedná člověk bez ohledu na to, zda zasáhne či nikoli. Ten, kdo snáší, co by mohl změnit, nejedná o nic méně než ten, kdo za účelem dosáhnout odlišného výsledku zasáhne. Jedná i člověk, který se zdrží ovlivňování působení fyziologických a instinktivních faktorů, které mohl ovlivnit. Jednat neznamená pouze něco dělat, ale i neudělat něco, co uděláno být mohlo.“³⁰ Jednání je projevením lidské vůle. Vůle pak neznamená nic jiného než schopnost „volit mezi různými stavy věcí, preferovat jednu věc, obětovat jinou a dále se chovat dle učiněného rozhodnutí s cílem dosáhnout zvoleného stavu a vzdát se stavů ostatních.“³¹

Ať lidé jednají z jakýchkoliv pohnutek, vnějších či vnitřních tlaků, chtějí-li být považováni za homo sapiens a homo agens (lidské bytosti jednající), musejí být vždy připraveni nést následky svého jednání. Být schopen jednat a nést následky jsou nezbytnými atributy člověka. Lidská bytost se podle tohoto ekonoma člověkem nerodí, ale teprve postupem času stává.³²

Mises dále rozpracovává své pojetí *metodického subjektivismu* nebo též *metodického individualismu*, podle něhož je lidský subjekt motivován touhou posunout se ze stavu, který shledává méně uspokojivým, do stavu, který ho uspokojuje více. Operuje s pojmem „štěstí“. Co podle Misesa znamená být šťastný? „V běžné řeči říkáme o člověku, že je šťastný, pokud se mu podaří dosáhnout svých cílů. Přesněji bychom jeho stav měli popsat tak, že je šťastnější, než byl předtím. Proti zvyku, který definuje lidské jednání jako snahu o dosažení štěstí, však neexistuje žádná platná námitka.“³³ Člověk jedná, aby uspokojil své přání. A je to člověk sám, který si určuje, co ho činí spokojeným. Štěstí je otázkou individuálních hodnotových soudů. V těchto soudech se liší člověk od člověka, zároveň se soudy jednoho člověka mění v různých časech. Žádný objektivní standard většího či menšího uspokojení neexistuje. „Člověk si určuje sám, dle standardů vlastní vůle a soudů, svým vlastním subjektivním hodnocením, co jej činí nespokojeným a méně nespokojeným. Nikdo není v pozici, aby mohl určit, co udělá člověka šťastnějším.“ Poznamenejme, že se tento, podle mnohých současných kritiků, „pofiderní“ pocit štěstí a právo ho sledovat staly

²⁹ MISES. *Lidské jednání*. S. 12.

³⁰ MISES. *Lidské jednání*. S. 13.

³¹ MISES. *Lidské jednání*. S. 13.

³² Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 13–14.

³³ MISES. *Lidské jednání*. S. 14.

ústředním bodem Deklarace nezávislosti (1776)³⁴ a lidé z celého světa do Spojených států přicházeli často jenom proto, že se v zemích svých diktatur cítili nešťastně. Zde je možné zmínit, že právě sledování štěstí je motorem jednání. I totalitní ideologové vědí, že lidé potřebují být šťastní; rozesmáté tváře a roztančené davy prezentované masovými médii mají vyjádřit, jaké pocity štěstí prožívají ti, kteří zaměnili své individuální cíle za cíle celospolečenské, a inspirovat ty, kteří je nesdílejí. Mises tak považuje za prostý fakt, že někteří lidé jsou motivováni egoismem, někteří altruismem, někomu stačí ke štěstí dobré jídlo, hezké věci a sex, jiným nedá spát absence spravedlnosti ve světě. Někdo rozlišuje potřeby na vyšší či duchovní a nižší či pozemské a touží po naplnění vyšších cílů, někomu stačí užívat si radostí a strastí pozemských.³⁵ „Praxeologie je vůči konečným cílům jednání indiferentní. Její závěry jsou platné pro všechny typy jednání bez ohledu na to, k jakým cílům směřují. Je vědou o prostředcích, nikoli o cílech. Termín štěstí používá v čistě formálním smyslu.“³⁶

Misesova práce je jednou velkou apologií se všemi moderními vědami či ideologiemi popírajícími možnost rozumového poznání, redukcí člověka na bytost poháněnou pouze vrozenými instinkty a temperamenty. Brání ve své době racionalismus a ekonomii před pojetím ekonomie jako „souboru mylných vývodů, založeném na chybných psychologických předpokladech“³⁷ a konstatuje: „Racionalismus, praxeologie a ekonomie však nepojednávají o konečných zdrojích a cílech jednání. Zabývají se použitím prostředků k dosažení sledovaných cílů. Jakkoli neuchopitelná může být hloubka, v níž pudy a instinkty vznikají, prostředky, které člověk volí pro jejich uspokojení, jsou určovány racionálním zvážením nákladů a úspěchu.“³⁸ Mises nicméně ví, že člověk může na základě emocionálních pudů také jednat. Takové jednání je odlišné svým hodnocením vstupů a výstupů. „Emoce narušují hodnocení. Člověk rozvášněný emocemi považuje cíle za daleko více žádoucí a cenu, kterou musí zaplatit, za nižší, než kdyby měl chladnou hlavu.“³⁹ Mises trvá na rozdílu mezi instinktivně jednajícím zvířetem a člověkem, jenž dokáže emoce a pudy potlačit a své chování

³⁴ Z *Deklarace nezávislosti*: „Pokládáme za samozřejmé pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že jsou obdařeni svým stvořitelem určitými nezcizitelnými právy, že mezi tato práva náleží život, svoboda a sledování osobního štěstí.“ Zdroj: Příspěvatelé Wikipedie, *Deklarace nezávislosti Spojených států amerických* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2018, Datum poslední revize 4. 07. 2018, 12:33 UTC, [citováno 20. 10. 2018]

<https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Deklarace_nez%C3%A1vislosti_Spojen%C3%BDch_st%C3%A1t%C5%AF_americk%C3%BDch&oldid=16217031>

³⁵ Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 14.

³⁶ MISES. *Lidské jednání*. S. 14.

³⁷ Srov. McDOUGALL, William. *An Introduction to Social Psychology*. 14. vydání. Boston. 1921. S. 11. In MISES. *Lidské jednání*. 2006. S. 15.

³⁸ Srov. MISES. *Epistemological Problems of Economics*. Přel. G. Reisman. New York. 1960. S. 52 a násl. In MISES. *Lidské jednání*. S. 15.

³⁹ MISES. *Lidské jednání*. S. 16.

racionalizovat. Člověk je schopen se zřici uspokojení nutkavého pudu, aby uspokojil ostatní přání. „Svá přání a tužby uspořádává do *škály*, volí, či krátce řečeno, jedná. Právě to, že člověk vědomě uspořádává své chování, jej odlišuje od zvířat. Člověk je bytostí se zábrany, která ovládá své pudy a touhy, která má moc instinktivní přání a pudy potlačit. ... Může se stát, že se pud objeví s takovou naléhavostí, že žádná nevýhoda, kterou by jeho uspokojení mohlo přinést, se nezdá natolik velká, aby zabránila jeho naplnění. I zde se objevuje volba. Člověk se rozhoduje pro podlehnutí danému přání.“⁴⁰ Mises tedy trvá na lidskosti člověka spočívající v možnostech volby za všech okolností. Zároveň jsme svědky toho, jak tento ekonom polemizuje i s šířící se ideologií marxistickou s jejím důrazem na biologickou a sociální determinaci člověka, která našla v Zikmundu Freudovi, psychologovi v oné době populárním, svého mocného spojence. Ne, že by člověk nebyl bytostí pudovou, ale není jenom bytostí pudovou. Mises je přesvědčen, že žádná civilizace by nebyla nikdy vybudována, kdyby každému jednání nepředcházela racionální volba.

Při definici svého axiomu, jak již bylo řečeno, rezignuje Mises na odkrývání „posledních“ pravd a instancí. Nepotřebuje se dobrat posledního hybatele, vidí, jak věda překonává vše, co bylo považováno za dané a neotřesitelné. Mises se s filozofy nepřehledně, zda duch předchází hmotu či naopak. Hledá prostě nesporný pevný bod, jenž se možná v kosmických souvislostech nebude jevit jako ohromující, ale týká se naprosto každého lidského jedince a nemůže být žádným člověkem popřen. Touto realitou je lidské jednání. „Pro člověka je lidské jednání a jeho nestálost realitou. Jednání je esencí jeho přirozenosti a existence, prostředkem k zachování života a povznesení se nad úroveň rostlin a zvířat. Jakkoli může být lidské jednání pomíjivé a prchavé, pro člověka a lidskou vědu má prvořadou důležitost.“⁴¹ K tomuto dodejme, že každý, kdo se rozhodne vyvrátit teorii lidského jednání, nemůže tak učinit jinak než prostřednictvím lidského jednání.

Mises dále definuje rozdíl mezi racionalitou a iracionalitou, subjektivismem a objektivitou praxeologického výzkumu. Veškeré lidské jednání je racionální. Ke každému jednání, kterým člověk směřuje k vytyčenému cíli, se rozhoduje na základě dostupných dat a zkušeností. Cíl si stanoví na základě svého subjektivního soudu, na základě hodnot, jež považuje za důležité. Fakt, že člověk směřuje k hromadění materiálních statků či naopak k životu asketickému, fakt, že jeden člověk chce svůj život v kritické situaci zachovat, ale někdo jiný svůj život naopak obětuje, nijak nesouvisí s racionalitou nebo iracionalitou.

⁴⁰ MISES. *Lidské jednání*. S. 16. Důležitou roli hraje v těchto případech okolnost, že ona dvě uspokojení – uspokojení očekávané z podlehnutí pudu a uspokojení vyplývající z vyhnutí se nechtěným důsledkům – nenastávají ve stejném čase. Srov. s. 431–441.

⁴¹ MISES. *Lidské jednání*. S. 18.

Opakem racionálního jednání je jediné jednání reaktivní, neřízeně pudové. Člověk se ovšem od pudových zvířat liší tím, jak již bylo řečeno, že svým pudům nemusí podléhat. Dokonce i mocný pud k životu může člověk překonat a svůj život buď dobrovolně obětovat v prospěch jiného života, nebo ho ukončit sebevraždou.⁴² V praxeologii tedy není prostor pro „existenciální iracionalitu“, jak se s ní setkáváme na příklad ve filozofii Fundově, který za projev takového iracionality považuje ochotu člověka obětovat svůj život pro záchranu druhého člověka.⁴³ Mises by i Ježíšovo jednání motivované láskou považoval za racionální, protože za účelové; Ježíš totiž věděl, PROČ jde na kříž, a šel na něj, ABY daroval život těm, kteří v něj věří. „Žít,“ praví Mises „je pro člověka výsledkem volby, hodnotovým soudem.“⁴⁴ Funda jako jiný příklad iracionality uvádí chování Masajů v Keni, kteří v čase sucha zapalují křoviny, aby se z kouře vytvořily mraky, z nichž se má pak spustit déšť.⁴⁵ V Misesově logice však toto jednání racionální je, a je tudíž přiměřenější jej hodnotit spíše jako mylné. Fakt, že empirické vědy souvislost mezi masajským jednáním a očekávaným důsledkem popírají, tuto principiální racionalitu nepopírá.

Ve věci marxistického radikálního zpochybnění racionality jako rysu, který patří k samotné podstatě lidskosti, byl Mises zcela neústupný. Tuto část marxistické doktríny nazval „polylogismem“. „Ani marxisté, ani rasisté, ani zastánci žádného jiného typu polylogismu nikdy nedošli dále než k tvrzení, že se logická struktura myslí liší mezi třídami, rasami a národy. Nikdy se nepokusili přesně prokázat, v čem se logika proletářů odlišuje od logiky buržoá nebo v čem se logika árijců liší od logiky neárijců či logika Němců od logiky Francouzů, případně Britů. V očích marxistů je Ricardova teorie komparativních nákladů chybná, protože Ricardo byl buržoa. Německý rasista stejnou teorii zatratí proto, že Ricardo byl Žid, a německý nacionalista proto, že byl Angličan. Někteří němečtí profesori vnesli proti platnosti Ricardovy teorie všechny tři argumenty najednou.“⁴⁶ Zpochybnit logičnost lidského jednání, která není podmíněna národností, rasou či pohlavím, znamená uvrhnout lidstvo do opravdového babylónského temna zmatení, v němž vítězí nikoliv ten, kdo nehledá pravdu, ale pouze ten, kdo disponuje hrubou mocí k prosazování svých vlastních „osvícených“ záměrů.⁴⁷

⁴² Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 18–19.

⁴³ Srov. FUNDA, Otakar A. *Racionalita versus transcendence: Spor Hanse Alberta s moderními teologi*. Praha: Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2013. 136 s. ISBN 978-80-7007-399-5. Např. s. 122.

⁴⁴ MISES. *Lidské jednání*. 2006. S. 19.

⁴⁵ FUNDA, Otakar A. *Není filosofie luxus darmošlapů? Přednáška pro Český rozhlas* [online]. 2009 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=g9kZzvrAM64>. 31. minuta.

⁴⁶ MISES. *Lidské jednání*. 2006. S. 68.

⁴⁷ Srov. i na příklad s C. G. Jungem, který hovoří vysloveně o posedlosti té doby jako o „duchu doby“, s nímž „nelze žertovat, protože je jakýmsi náboženstvím, lépe řečeno, jakousi konfesí nebo krédem, jehož iracionalita

Není posláním praxeologie jako vědy hodnotit, který životní styl a subjektivní žebříček hodnot je jediný správný. „Praxeologie pojednává o způsobech a prostředcích k dosažení takovýchto konečných cílů. Jejím předmětem jsou prostředky, nikoli cíle.“⁴⁸ Jsou to prostředky, které jsou ve středu zájmu ekonomie, nikoliv hodnoty samy. V tomto duchu hovoří Mises o *subjektivismu* teorie lidského jednání. Předmětem praxeologie není zkoumání příčin vedoucí k rozličným volbám člověka. Ať je touto příčinou okamžitá nálada, reklamní tlak nebo světový názor, nic z toho není pro tuto vědu podstatné. Pouze zvolené prostředky vhodné k dosahování sledovaných cílů jsou jejím zájmem. Praxeologie „není zatížena hodnocením a předběžnými názory a soudy, je univerzálně platná a absolutně a plně lidská.“⁴⁹

Dalším důležitým termínem, s nímž Mises pracuje, je *kauzalita*. Jeho přístup k otázce kauzality se nekryje s filozofickým metafyzickým tázáním po poslední příčině (či vlastně první příčině *causa prima*) všech následných jevů. Význam kauzality je ryze praxeologický. „Člověk dokáže jednat, protože má schopnost objevit kauzální vztahy, které určují změny a dění ve světě. Jednání vyžaduje a předpokládá kategorii kauzality. Pouze člověk, jenž vidí svět ve světle kauzality, je způsobilý jednat. V tomto smyslu lze říci, že existuje kauzalita kategorií jednání. Kategorie *prostředků* a *cílů* předpokládá kategorii *příčiny* a *účinku*. ... Nevidí-li člověk žádné kauzální vztahy, nemůže jednat. Tento výrok nelze obrátit. Dokonce, i kdyby znal ony kauzální vztahy, nemůže jednat, nedokáže-li příčiny ovlivnit.“⁵⁰ Za druh kauzálního zkoumání lze v nejširším smyslu chápat teleologii jako filozofické zkoumání účelnosti či zaměřenosti k nějakému cíli. Mises považuje princip, podle něhož zachází ego s ostatními lidskými bytostmi, jako kdyby myslely a jednaly stejně jako ono samo, v běžném životě za užitečné. „Je nade vše pochybnost, že postup, kdy považujeme ostatní lidi za bytosti myslící a jednající jako já, ego, dopadá dobře.“⁵¹ K mentálnímu uchopení reality jsou člověku dostupné pouze dva principy: teleologie a kauzalita.⁵² Později si demonstrováme Misesovu shodu v této otázce s pozdními španělskými scholastiky.

Mises neaspiruje konkurovat současné fyzice či astronomii, které princip kauzality překonávají. Plně se soustředí na kategorii jednání lidských osob, které prostě před tím, než začnou cokoli konat, zvažují následky svého jednání, opírají se o svoji předchozí

není pranic bezvadného, ale zároveň má tu nepříjemnou vlastnost, že chce být považováno za absolutní hodnotové měřítko vši pravdy a činí si nárok na to, že má na své straně veškerý rozum.“ JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Stati vybral a z něm. orig. přel. K.Plocek. Brno: Atlantis, 1994. 378 s. ISBN 80-7108-087-x. S. 12.

⁴⁸ MISES. *Lidské jednání*. S. 20.

⁴⁹ MISES. *Lidské jednání*. S. 21.

⁵⁰ MISES. *Lidské jednání*. S. 21.

⁵¹ MISES. *Lidské jednání*. S. 22.

⁵² MISES. *Lidské jednání*. S. 23.

zkušenost a očekávají změnu. Případnou aplikaci zákonů kauzality při interpretaci přírodních jevů nepovažuje za přiměřenou, protože události, jež jsou předmětem fyziky, nemohou být interpretovány jako výsledky jednání bytosti usilující o naplnění nějakých cílů obdobně jako člověk.⁵³

Mises formuluje základy pro rakouskou školu typického *metodologického individualismu*. „Předmětem ekonomie nejsou věci a hmotné předměty, ale lidé, jejich mínění a jednání. Statky, komodity, bohatství a všechny další pojmy týkající se chování nejsou prvky přírody. Jsou prvky lidského mínění a jednání. Kdo se jimi zabývá, nesmí se dívat na vnější svět, musí je hledat v mínění jednajících lidí.“⁵⁴ Fungování celé společnosti vychází ze subjektivního jednání jedinců a jakékoliv agregační snahy, při nichž se získávají různé souhrnné údaje, jako jsou aritmetické průměry, součty, minima a maxima, postrádají logický smysl. Veškeré ekonomické interakce jsou výsledkem střetů jednotlivých individuů a v jejich pozadí stojí jejich subjektivní vnímání. Zároveň není rozhodování a jednání jednotlivců nahodilé, ale má za cíl dosáhnout konkrétních cílů. Zde se odkrývá problematičnost možnosti definovat a dosahovat cíle na úrovni makroekonomických subjektů. Tyto subjekty totiž samy o sobě nijak nejednají ani nerozhodují.⁵⁵ Rakouská škola odmítá dělení ekonomie na mikroekonomii a makroekonomii. Z pohledu mainstreamové ekonomie je rakouská škola mikroekonomická. Toto vše je důvodem, proč se v knihách rakouských ekonomů až na občasné nespojitě tabulky neobjevuje takřka žádný matematický nebo grafický aparát. Tato ekonomie sebe sama důsledně definuje jako vědu společenskou (jako jsou historie, filozofie či teologie), nikoliv jako vědu exaktní.

Důležitý je též vztah mezi ekonomickou vědou a *historií*. Podle Misesa není možné z historie odvodit žádná obecně platná pravidla pro lidské jednání v budoucnosti. Zkušenost, kterou se musí zabývat věda o lidském jednání, je vždy zkušeností komplexních jevů. Nikdy nedokážeme pozorovat změnu pouze jednoho prvku při nezměněných ostatních podmínkách. V oblasti lidského jednání nelze provádět laboratorní experimenty.⁵⁶ Podmínky se mění, co zůstává, je apriori lidského jednání. Tvrzení a výroky ekonomické vědy nejsou odvozeny ze zkušenosti a stejně jako výroky matematiky a logiky mají apriorní povahu. Nepodléhají verifikaci či falzifikaci na základě zkušenosti či faktů, logicky i časově předcházejí veškerému porozumění historickým faktům. Historické události by bez nich byly intelektuálně

⁵³ MISES. *Lidské jednání*. S. 24.

⁵⁴ MISES. *Lidské jednání*. S. 83.

⁵⁵ Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 39–40.

⁵⁶ Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 30.

neuchopitelné. „Bez nich bychom v běhu událostí neviděli nic než kaleidoskopickou změnu a chaotický zmatek.“⁵⁷

Vedle lidského jednání formuluje Mises další dvě významná apriori. Jsou jimi *zákony klesajícího mezního užitku*⁵⁸ a *časové preference*⁵⁹. Zákon klesajícího mezního užitku říká, že člověk používá vzácné prostředky nejprve k dosažení cíle, který je na škále hodnot (potřeb) na nejvyšším místě, pak teprve postupuje k uspokojení potřeb na místě nižším a méně naléhavém. Tento zákon nemá nic společného s fyziologickým uspokojením potřeb ani s psychologií, ale je striktně praxeologickým zákonem, tj. spadá do samotné logiky lidského – podnikatelského a tvořivého – jednání. Samotné vnímání zisku a ztráty je ryze subjektivní, což v postulování zákona mezního užitku zohlednil už Misesův předchůdce Carl Menger.⁶⁰ Zákon časové preference říká, že ze dvou statků, které jsou co do charakteristik identické, ale jsou dostupné v odlišných časových bodech, člověk preferuje ten statek, který je dostupný dříve. Času samotnému je věnována zvláštní pozornost. Čas je též považován za vzácný a lidské jednání, jehož účelem je dostat se z jednoho stavu do jiného a více uspokojujícího, probíhá v čase.

Lidské jednání je vždy účelové a chce dosahovat vytyčených cílů v budoucnosti. Budoucnost je ovšem otevřená, každé jednání s sebou nese vyšší nebo nižší riziko neúspěchu. Přestože se člověk snaží na základě analýzy minulé zkušenosti riziko snižovat, nemůže si být zcela jist, že dosáhne stejného výsledku, jako se mu podařilo v minulosti. V ekonomii neplatí zákony přírodovědy. Podnikatel se opírá o minulé zkušenosti v naději, že budoucnost jeho přesvědčení potvrdí. Podle Misesa je podnikatelskou schopností vybaven každý jednající člověk, v tomto smyslu jsme podnikateli vlastně všichni.⁶¹ Podnikání je nám přirozené.

⁵⁷ MISES. *Lidské jednání*. S. 30.

⁵⁸ MISES. *Lidské jednání*. S. 107–114.

⁵⁹ MISES. *Lidské jednání*. S. 435–437.

⁶⁰ Stručně popisuje zákon mezního užitku Jesús Huerta de Soto takto: „Skrze sled stádií jedinec zhodnocuje prostředky z hlediska cílů, které, jak věří, mu tyto prostředky umožní dosáhnout, a toto zhodnocení není definitivní povahy, nýbrž se mění s jednotlivými homogenními jednotkami prostředků, které jsou relevantní v kontextu daného konkrétního jednání. Jedinec si tak bude cenit každé homogenní jednotky prostředku podle místa, které poslední z nich zastává na škále hodnot, neboť jestliže jedinec ztratí nebo získá jednotku, odpovídající ztráta nebo zisk užitku bude determinována pozicí, kterou zaujímá na individuální hodnotové škále cíl, který by mohl být obětován nebo uskutečněn v důsledku této poslední jednotky. Z rakouského pohledu tedy zákon mezního užitku nemá nic společného s fyziologickým uspokojením potřeb ani s psychologií, ale je striktně (abychom užili Misesovu terminologii) praxeologickým zákonem, tj. spadá do samotné logiky lidského – podnikatelského a tvořivého – jednání. ... V protikladu k tomu (pozn. Jevonsovu a Walrasovu neoklasickému zákonu mezního užitku), je pro Mengera teorie mezního užitku ontologickou nutností či podstatným důsledkem jeho vlastní koncepce lidského jednání jako dynamického procesu.“ DE SOTO, Jesús Huerta. *Rakouská škola. Tržní řád a podnikatelská tvořivost*. Nakl. Dokořán. 2012. 162 s. ISBN 978-80-7363-445-2. S. 49.

⁶¹ Srov. DE SOTO, Jesús Huerta. *Rakouská škola. Tržní řád a podnikatelská tvořivost*. Přel. M. Hudík. Nakl. Dokořán. 2012. 162 s. Orig. The Austrian School: Market Order and Entrepreneurial Creativity. ISBN 978-80-7363-445-2. S. 93.

V roce 1920 formuluje Mises svůj *teorém o nemožnosti ekonomické kalkulace v socialismu*.⁶² Nejstručnější definici ekonomické kalkulace nalezneme ve slovníku pojmů v samotné knize *Lidské jednání*: „Ekonomická kalkulace je proces, v němž si omylní lidé jednající v měnícím se světě vybírají na základě peněžních cen mezi nekonečným množstvím představitelných a možných způsobů výroby. Ekonomická kalkulace není možná bez existence všeobecně přijímaného prostředku směny (peněz). V tržním hospodářství jsou peněžní ceny určovány nabídkou a poptávkou výrobců a spotřebitelů. Proto odrážejí relativní naléhavost jejich různých potřeb. Ceny, za něž jsou statky a služby směňovány, ovlivňují volby spotřebitelů a výrobců při činění nabídek na nákup přírodních zdrojů, konečných výrobků i vyrobených či z části vyrobených výrobních faktorů. Vyšší (resp. nižší) ceny odrážejí vyšší (resp. nižší) poptávku anebo vyšší (resp. nižší) vzácnost statku či služby a vedou jejich uživatele k jejich šetření (resp. užívání ve větším množství) anebo k rozšíření (resp. omezení) výroby. Tím tržní ceny umožňují jednotlivcům – spotřebitelům a podnikatelům – kalkulovat a řídit výrobu tak, že jsou dostupné prostředky věnovány na uspokojení nejnaléhavějších potřeb a neexistují žádné neuspokojené naléhavější potřeby. Dvěma hlavními předpoklady ekonomické kalkulace jsou (1) *soukromé vlastnictví*, nejen spotřebních statků, ale i výrobních faktorů, a (2) společný jmenovatel – *peníze* -, jímž mohou být vyjádřeny relativní hodnoty.“⁶³ Mises ukázal v roce 1920, že ekonomická kalkulace je nemožná v socialistickém hospodářství, protože tyto dvě podmínky nejsou splněny. Socialističtí plánovači by se museli spoléhat na vnější (zahraniční) ceny, aby mohli určit hodnoty.⁶⁴ V této souvislosti později porozumíme, jak je důležitá podnikatelská činnost při utváření obrazu skutečnosti (tj. reálných ekonomických možností), jenž je pro jakékoliv racionální hospodářské plánování nezbytné, skutečnosti, která prověřuje prozíravost našeho ekonomického počínání a jejíž ignorace vede k odkrytí našich politicko-ekonomických vizí

⁶² Poprvé Mises svůj teorému o nemožnosti ekonomické kalkulace v socialismu představuje roku 1919 v přednášce, která byla odezvou na knihu rakouského marxistického filozofa, sociologa a ekonoma Otto Neuratha. Článek pod názvem *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen* vychází v roce 1920. Mises v něm argumentuje, že v socialistické ekonomice, v němž vláda vlastní výrobní prostředky, stává se mechanismus stanovování cen kapitálových statků prostřednictvím peněz nefunkčním. Všechny pohyby zboží jsou tedy spíše „vnitřními transfery“ než „předměty směny“. O dva roky později byl tento esej začleněn do jeho knihy *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1922 (anglický název: *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*). Zdroj: Srov. Wikipedia contributors, 'Economic Calculation in the Socialist Commonwealth', *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, 18 August 2018, 15:41 UTC, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Economic_Calculation_in_the_Socialist_Commonwealth&oldid=855474632> [accessed 27 October 2018].

⁶³ MISES. *Lidské jednání*. S. 867.

⁶⁴ Detailní Misesův výklad tohoto teorému je pro jeho závažnost zpřístupněn v příloze na konci této práce.

jako utopických. Kalvinismus za ziskem či ztrátou spatřoval odměnu či trest za způsob, jakým nakládáme s prostředky od podstaty vzácnými.⁶⁵

Misesův *teorém o nemožnosti ekonomické kalkulace v socialismu* je „hozenou rukavicí“ všem zastáncům možnosti centrálního řízení ekonomik. K tomuto teorému zaujímají ekonomové v podstatě dvojí přístup: buď ho zcela ignorují, nebo ho berou v potaz a Misesovy námitky se snaží vyvrátit. Ve své snaze dokázat, že socialismus možný je, navrhují ovšem často taková řešení, která se jeví až jako kuriózní. Takovým příkladem může být kniha renomovaných politických ekonomů A. F. Cottrella a W.P. Cockshotta *Kybersocialismus*, z níž pro ilustraci cituji: „Navrhujeme systém plánování pomocí počítačů, jehož součástí je velmi podrobná simulace chování ekonomiky. To vyžaduje, aby byly centrální počítače zásobovány velkým množstvím technických informací, např. seznamy vyráběných produktů s pravidelně aktualizovanými údaji o technologiích používaných v jednotlivých výrobních procesech. Další počítačové systémy budou muset vést záznamy o disponibilních zásobách všech druhů surovin a všech typů strojů, aby se tato omezení mohla vzít při plánování v úvahu. Problém informací má sociální a současně také technickou stránku. Potřebujeme správné hardware a software, ale potřebujeme také správná opatření a pobídky, aby bylo v zájmu lidí podávat přesné informace. (Materiál k tomuto tématu lze najít také v poslední části kapitoly 3, kde pojednáváme o informačních tocích při výpočtu pracovních hodnot, a také v poslední části kapitoly 6, kde se popisuje kybernetický systém, který v Allendově Chile vytvořil Stafford Beer).“⁶⁶ Autoři tohoto pokusu evidentně předpokládají, že stačí Misesův teorém vyvrátit zohledněním Hayekovy teorie o rozptýlených informacích, nicméně Misesův teorém se souhrnu stávajících informací jako dat zanesitelných do počítače tak zcela netýká. Hlavním zájmem rakouské ekonomie je totiž především podnikatelská činnost, jež rozličné informace teprve v budoucnosti odkryje. Můžeme konstatovat, že v představené technicistní vizi kybersocialistické společnosti nejenže nebudou ekonomové opět disponovat veškerými potřebnými informacemi, ale potvrzují i pozorování rakouských ekonomů o pozoruhodné zálibě v sociálním inženýrství v řadách technicky orientovaných vědců. (Pozn.: Cockshott je nejen ekonomem, ale též počítačovým vědcem).

Mises odmítal nejenom plný socialismus a centrální plánování, ale i dnes nejrozšířenější systémy smíšené, *intervencionistické*. Považoval je totiž za nestabilní, protože zaváděním distorzí do trhu jsou vyvolány distorze další, čímž vzniká potřeba postupného

⁶⁵ Viz 4. kapitola: Protestantská morálka a tržní hospodářství.

⁶⁶ COCKSHOT, Paul W., COTTRELL, Allin. *Kybersocialismus*. Přel. R. Převrátíl. Brno: L. Marek, 2006. SOK (Socialistický kruh). 272 s. Orig.: *Towards a New Socialism*. ISBN 80-86263-73-8. S. 177.

zavádění dalších kontrol a regulací, takže – podobně jako Hayek – předvídal, že intervencionismus dříve či později vyústí ve standardní socialismus. Ostatně mnohé napovídají již názvy Misesových knih: *Socialismus*, *Liberalismus*, *Kritika intervencionismu*, *Omnipotentní stát*, *Byrokracie*, *Plánovaný chaos*, atd.

Pro úplnost na závěr této podkapitoly dodejme, že dalším Misesovým přínosem ekonomii je vypracování *teorie peněz a hospodářského cyklu*. Tyto teorie ovšem ponecháváme stranou, protože cílem této části bylo představit především metodologický předpoklad ekonomické vědy – člověka jednajícího, jenž se stane předmětem teologické reflexe.

2.3. Alternativní metodologické proudy v rámci rakouské školy

Ludwig von Mises rozvinul ekonomii jako vědu *apriorní*, jež má svůj počátek u konceptu *lidského jednání (praxeologie)*. Tento koncept je používán jako pravdivý axiom a všechna tvrzení z něj vydedukovaná musí být též pravdivá. Modle Misesa, stoupence kantovské epistemologie, je koncept jednání apriorní jakékoliv zkušenosti, protože je, podobně jako zákon příčiny a důsledku, částí „podstatného a nutného charakteru logické struktury lidského myšlení“. Tuto, podle některých staromódní metodu, rozvinuli na příklad Murray Rothbard, který jako aristotelovec a neotomista zpochybňuje, že by lidské myšlení na chaotickou strukturu světa aplikovalo nějaké „zákony logické struktury“. Všechny zákony, které člověk vstřebává při studiu ověřování faktů reálného světa, nazývá „zákony reality“. Zastává názor, že jak fundamentální axiom, tak pomocné axiomy, jsou odvozeny ze zkušenosti reality a jsou v nejširším možném smyslu empirické.⁶⁷ Misesovu epistemologii se pokusil z jiné pozice korigovat jeho student z Vídně, sociolog Alfred Schütz, průkopník aplikace fenomenologie (jakožto metody) ve společenských vědách.⁶⁸ Schütz na základě ideálních typů vykonstruoval model racionálního chování a model aktéra, čímž vytvořil zjednodušený model sociálního světa, o kterém soudil, že napomáhá k vytvoření objektivní vědy o subjektivním smyslu, protože vše v tomto modelu může být empiricky testováno.

⁶⁷ ROTHBARD, Murray N. Praxeologie: Metoda rakouské ekonomie: Přel. D. Vořechovský. *Terra Libera* [online]. 2005, 6(Listopad - prosinec) [cit. 2018-10-20]. Orig. Praxeology: The Methodology of Austrian Economics. 2005. Dostupné z: http://libinst.cz/wp-content/uploads/2017/12/TL_11_12_2005.pdf.

⁶⁸ Na tomto místě stojí za zmínku práce českého ekonoma Petra Špeciána, který se Misesovou metodologií v kontextech Schützovy sociologie zabýval. ŠPECIÁN, Petr. *Fenomenologie a ekonomie*. Praha: Národohospodářská fakulta VŠE, 2013, 72 s. Dostupné také z: https://vskp.vse.cz/39206_fenomenologie_aekonomie. Disertační práce. Národohospodářská fakulta VŠE. Vedoucí práce Ján Pavlík.

Teoretický model musí být empiricky testován.⁶⁹ Friedrich A. Hayek se pak od Misesovy praxeologie odchýlil a přiklonil se k popperovské metodě falzifikace⁷⁰, čímž podle některých v rámci rakouské školy vytvořil alternativní proud, podle něhož se ekonomie profiluje jako věda, jejíž ústřední otázkou je, jak se bude odvíjet hospodářský výsledek, učiní-li se určité rozhodnutí. Jako platí v medicíně, že pravdu má ten, kdo léčí, tak v ekonomii platí, že pravdu má ten, kdo lépe předpovídá. Hayek však též jasně postavil praxeologickou metodu do protikladu k metodologii fyzikálních věd a zdůraznil také všeobecnou empirickou povahu praxeologických axiomů. Zásadní rozdíl spočívá v tom, že v přírodních vědách začíná deduktivní proces u určitých hypotéz, které jsou výsledkem induktivní generalizace, zatímco ve společenských vědách začíná proces dedukce u známých empirických elementů, jež jsou použity k nalezení zákonitostí komplexních jevů, které nelze přímým pozorováním objevit. Společenské vědy jsou tzv. empiricko-deduktivní vědy postupující od známých elementů k zákonitostem v komplexních jevech, které nemohou být přímo stanoveny.⁷¹

Tyto zmíněné pokusy o metodologický pluralismus v rámci rakouské školy vedly nicméně k pochybnostem nad jeho správností. Rakouský ekonom Jesús Huerta de Soto dokonce hovoří o metodologickém nihilismu, který má svůj původ u Karla Poppera. Podle De Sota možná tyto pokusy otevřely prostor k diskuzi s oponenty, ekonomy hlavního proudu. Nicméně z metodologického hlediska ono „vše dovolené“, které je dnes velmi moderní, radikálně odporuje kritériu metodologické přisnosti a hledání vědecké pravdy, což rakouská škola vždy podporovala. De Soto spatřuje za nihilismem a metodologickým pluralismem hermeneutický postmoderní postoj jeho zastánců, kteří věří, že vědecká pravda do velké míry závisí na kulturním kontextu, ve kterém se odehrává. De Soto se řadí k těm, pro něž rozšíření hermeneutiky v ekonomické metodologii určitým způsobem znamená znovuvzkříšení starých chyb německé historické školy, protože tvrdí, že kritérium vědecké pravdy závisí na vnějších okolnostech.⁷²

⁶⁹ Příspěvatelé Wikipedie, *Fenomenologická sociologie* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2018, Datum poslední revize 15. 01. 2018, 18:18 UTC, [citováno 26. 06. 2018] <<https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Fenomenologická%20sociologie&oldid=15747233>>

⁷⁰ Vzájemným přátelstvím a vzájemným ovlivňováním se Hayeka a Poppera se zabývá ve své studii Bruce Caldwell. Dochází k závěru, že přes vzájemné přátelství nelze zcela dokázat, že se tyto dva muži filozoficky přímo ovlivňovali; svým přístupem k otázce vědecké metody si byli velmi blízcí, nicméně myšlení každého z nich bylo „sui generis“. CALDWELL, Bruce. Popper and Hayek. Who Influenced Whom? *Sborník: Karl Popper: A Centerary Assessment Volume I* [online]. Aldershot. Ashgate, 2006, 111 - 122 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <http://public.econ.duke.edu/~bjc18/docs/Popper%20and%20Hayek%20%20Who%20Influenced%20Whom.pdf>. S. 122.

⁷¹ Srov. ROTHBARD. Praxeologie. S. 5.

⁷² Srov. DE SOTO, Jesús Huerta. *Teorie dynamické efektivnosti*. Přel. L. Tajovský. První vydání. Nakl. Dokořán a vysoká škola CEVRO Institut. 2013. 453 s. Orig. The Theory of Dynamic Efficiency (2009). ISBN 978-80-7363-572-5 (Dokořán). ISBN 978-80-87125-24-3 (CEVRO Institut). S. 63–64.

Rakouskou školu charakterizuje neúnavné úsilí dokazování, že ekonomie hlavního proudu, která se vyučuje na většině univerzit světa, nemůže být pro svoji zcela nevhodnou aplikaci matematiky na poli společenských věd považována za vědeckou, nýbrž pouze, laicky řečeno, za ideologický nástroj státní politiky. Ten má ospravedlnit státní intervence do svobodného trhu například ve formě kvantitativního uvolňování měny prostřednictvím centrálních bank, které ovšem, jak v návaznosti na Mises dokázal Hayek, je jednou z příčin hospodářského cyklu.⁷³ Ne kapitalismus a svobodný trh jsou příčinou neustále se opakujících hospodářských krizí se všemi negativy (hospodářskou stagnací, inflací a vysokou nezaměstnaností), ale státní politika se svým sociálním inženýrstvím a intervencionismem, která se počátkem dvacátého století v Evropě ale i v Severní Americe stala normou. Mises věděl, že toto jednání má i etický rozměr, je hrubým zásahem monopolu státní moci do svobodného trhu, do svobodného jednání svobodných osob. Mises se však po celý život bránil, aby jeho práce byla vnímána pouze prizmatem politiky, předkládal argumenty výhradně ekonomické a důsledně logické.⁷⁴

Rakouská škola provokuje mnohé kritiky svojí „ortodoxií“ projevující se neústupností v otázkách, které považuje za klíčové. Pokud rakušané kladou důraz na racionalitu jako lidem bytostně vlastní a oponent chce tento axiom vyvrátit, může tak učinit opět pouze rozumem. Chce-li někdo popřít axiom účelového jednání, nemůže jinak než skrze účelové jednání.⁷⁵ Kritizuje-li někdo individualismus jako přirozené právo sledovat své vlastní cíle, ptají se rakušané: Které individuum si osobuje právo stanovit své vlastní cíle jako cíle kolektivní? Hayek se ptá, kdo si troufá být tak domýšlivý a diktovat své cíle jiným?⁷⁶ Čistě teoreticky je možné, že systém pozbyde platnosti, to ovšem nastane pouze za předpokladu konce platnosti jeho východisek například tak, že člověk bude definitivně prohlášen za bytost nikoliv racionální, nýbrž ryze instinktivní jako hmyz, nebo pozbyde platnost tvrzení o omezenosti zdrojů, neomezenosti lidských potřeb a nutnosti volit na cestě k dosažení cíle mezi vzácnými prostředky.

⁷³ DE SOTO. *Rakouská škola*. Kapitoly 5 a 6.

⁷⁴ MISES, Ludwig von. *Poznámky a vzpomínky (1978)* [online]. Přidal Vladimír Krupa, Praha: Liberální institut, Centrum liberálních studií, 2017. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <http://libinst.cz/book/mises-l-von-1978-poznamky-a-vzpominky/>.

⁷⁵ Srov. ROTHBARD. *Praxeologie*. S. 1.

⁷⁶ Hayek nazval v roce 1990 jednu ze svých knih přímo *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (1993). Česky vyšla pod názvem *Osudná domýšlivost: omyly socialismu*. Přel. J. Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). 1993. 200 S. 80-85850-05-2.

2.4. Pozdní španělští scholastici – předchůdci rakouské školy

Je zajímavé, že právě představená moderně formulovaná metodologická východiska rakouské ekonomické školy nejsou na půdě ekonomické vědy ničím novým, ale mají své pravzory v pozdní španělské scholastice. Teprve nedávno se dostalo širší veřejnosti možnosti seznámit se s myšlenkami pozdních španělských scholastiků (zvláště školy ze Salamanky), a to především díky českému překladu badatelské práce amerického filozofa argentinského původu Alejandra A. Chafuena⁷⁷. I českým čtenářům se tak může otevřít svět myšlenek, v našem prostředí vlastně dosud neznámých, a to prostřednictvím knihy *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků*⁷⁸, na niž se budeme v následující části odkazovat.

Při definici scholastiky vychází Chafuen z encyklopedických hesel. Scholastika, pojem odvozený od latinského slova *schola*, označuje „ve své podstatě racionální zkoumání každého odpovídajícího problému v humanitních vědách, teologii, lékařství a právu, z opačných úhlů pohledu ve snaze dosáhnout rozumného, vědeckého řešení, jež bude v souladu s uznávanými autoritami, známými skutečnostmi, lidským rozumem a křesťanskou vírou.“⁷⁹ Původ scholastiky Chafuen připisuje užití aristotelské dialektiky v teologii, filozofii a kanonickém právu.⁸⁰ Pokud středověká scholastika zahrnuje zhruba sedm století od roku 800 do roku 1500, za pozdní scholastiku můžeme považovat přibližně posledních sto padesát let tohoto období.

Naprosto zásadní vliv na rozvoj evropské civilizace (též zvané *západní*) mělo užívání rozumu při odkrývání zákonitostí přírodních (v rámci přirozeného práva analytického) i společenských (v rámci přirozeného práva normativního). Rozumu bylo umožněno prozkoumávat a zpochybňovat zažitá představy, a to i v oblasti etického jednání. Pozdní scholastici tak například upozorňují na nerozumnost zákazu půjčování peněz na úrok, kteréžto

⁷⁷ Alejandro Antonio Chafuen (nar. 1953): americký filozof argentinského původu, absolvent Grove City College a Argentinské katolické university v Buenos Aires. Doktorský titul Ph.D. obdržel za ekonomii na International College v Kalifornii. Chafuen je jedním z největších znalců ekonomických myšlenek tomistických a pozdně scholastických. Od roku 1980 je členem Montpelerinské společnosti a od roku 1991 prezidentem a výkonným ředitelem Atlas Economic Research Foundation (Atlas Network). Zdroj: *Acton Institute* [online]. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://acton.org/about/staff/alejandro-chafuen>.

⁷⁸ CHAFUEN, Alejandro A. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků* [online]. Učební pomůcka doktorského studia kursu „Předmět, metoda a relevance ekonomie (SIE900). Přel. P. Chalupníček a kol. Praha: Národohospodářská fakulta VŠE. 2011 [cit. 2018-10-20]. Orig. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (2003). 125 pdf s. Dostupné z: <https://docplayer.cz/16696878-Alejandro-a-chafuen.html>.

⁷⁹ *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), heslo: Scholastic Method (Scholastická metoda) od J. A. Weisheipla. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 4.

⁸⁰ Srov. *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), heslo „Scholasticism“ (Scholastika) od I. C. Bradyho in CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 4.

počinání bylo považováno za nemorální, a objevují naopak jeho prospěšnost.⁸¹ Rozumnost jednání se potvrzuje, či vyvrací prozkoumáním vztahů příčiny a následku. Zákonitá povaha jevů se projevuje tak, že člověk sice může zákony porušovat, nemůže si ovšem vybírat následky takového jednání.⁸² Španělští pozdní scholastici, o nichž, jak je zřejmé, můžeme hovořit jako o zakladatelích ekonomické vědy, by se například ochotně zbavili konceptu soukromého vlastnictví, pokud by jeho existenci nepokládali za slučitelnou s normativním přirozeným právem. Objevili též, že je to ekonomická vzácnost, která ovlivňuje ceny, a pokládali za rozumné se tomuto poznatku jako objektivně platnému ve svém konání přizpůsobit. Za rozumné je považováno takové jednání, které odpovídá realitě.⁸³

Je to tedy analýza skutečnosti, která předchází normativní etické závěry. Než scholastici vynesli soud například nad nemorálností cíleného znehodnocování měny, položili si nejprve analytickou otázku, co vlastně znehodnocování měny je a jaké jsou jeho důsledky.⁸⁴ Rozuměli totiž, že znehodnocování měny je prostředkem přerozdělování bohatství, kdy ten, který je čerstvě vytvořené měně nejbližší (tj. král), získává z tohoto aktu krátkodobý prospěch. Juan de Mariana (1536 – 1624) přirovnal přesun bohatství prostřednictvím znehodnocení měny k činu, při kterém někdo vejde do soukromé sýpky a ukradne část úrody, která je tam uskladněna. Říká: „Panovník nemá žádné vlastnické právo nad věcmi a lidmi, a nesmí si je přivlastňovat v celku ani po částech. Pak pochopíme: bylo by zákonné, aby král vkročil do soukromé sýpky, vzal si pro sebe polovinu pšenice, a snažil se uspokojit majitele tvrzením, že může prodat druhou polovinu za dvojnásobek ceny? Nemyslím si, že bychom našli osobu s tak nemravným míněním, která by to schvalovala, a přesto se to samé děje s měděnými mincemi.“⁸⁵ Mariana vidí, že důsledkem manipulace s peněžní zásobou je, že lidé jsou šizeni a ochuzováni, a používá pro tuto činnost pojem „hanebné soustavné okrádání“.⁸⁶ Odkrývá, že znehodnocování peněz je formou zdanění. Hovoří o „barbarských“ praktikách a praví, že ty, kdo tuto praxi navrhují, lze právem označit za „morovou ránu republiky“.⁸⁷ Panovníkovo privilegium znehodnocovat peníze má dalekosáhlé důsledky sociální, ale i etické a teologické. Již bible traduje poznání, že panovníkova moc nad lidmi je omezena Božím řádem a jeho moc je výlučně služebná. Panovník má být světským garantem spravedlnosti Boží a s lidmi nesmí nakládat dle své

⁸¹ Půjčování peněz na úrok považoval za nemorální například Tomáš Akvinský.

⁸² Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 2–8.

⁸³ Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 7.

⁸⁴ Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 10–11.

⁸⁵ MARIANA. *Tratado*. S. 586. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 50.

⁸⁶ MARIANA. *Infame Iatrocínio*. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 50.

⁸⁷ MARIANA. *Biblioteca de Aurotes Españoles*. Úvod ke s. 30, xxxvi. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 52.

libovůle. Naši scholastičtí myslitelé pak toto poznání biblické doplňují o racionální argumentaci, proč tomu tak má být a jaký materiální prospěch přináší zákonem omezená moc vládce lidem nejhudším.

Pozdní scholastici položili též jako první základy subjektivní teorie hodnoty – ústředního bodu celé struktury rakouské ekonomické analýzy. Covarubias prohlásil: „Hodnota zboží nezávisí na jeho objektivní povaze, nýbrž na subjektivním úsudku lidí, i když je onen úsudek pošetilý.“ Uvedl příklad: „V jihovýchodní Asii je pšenice dražší než ve Španělsku, neboť tam si jí lidé cení více, ačkoliv objektivní povaha pšenice je stejná na obou místech.“⁸⁸ Jak již bylo řečeno, vypožorovali i vztah mezi vzácností a cenou.

Luise Saravii de la Calle jako první osvětlil skutečný vztah mezi tržními cenami a náklady. Tvrdil, že náklady vždy následují ceny, nikoliv naopak. Ve svém díle *Instrucción de mercaderes (Příručka pro obchodníky)* publikovaném ve španělštině v Medině del Campo okolo roku 1544 Saravia de la Calle píše: „Ti, kdož měří spravedlivou cenu zboží prací, náklady a rizikem neseným osobou obchodující či vyrábějící dané zboží, jsou vážně pomýleni; neboť spravedlivá cena má původ v hojnosti či nedostatku statků, obchodníků a peněz, a nikoli v nákladech, práci a riziku.“⁸⁹ K. Saravia de la Calle též definuje obchodníka v intencích rakouské školy jako podnikatele a soustředí se na stimulující úlohu, kterou v tržním procesu hraje.⁹⁰ Španělští scholastici odkryli blahodárnost konkurence ve svobodném trhu. Jerónimo Castillo de Boadilla 1585: „ceny produktů se sníží v důsledku hojnosti a vzájemného soupeření a střetávání se mezi prodávajícími“⁹¹ K. Molina ví, že střet či soutěžení mezi kupujícími zvedne ceny.⁹²

Španělští jezuitští kardinálové Juan de Lugo a Juan de Salas (1583 – 1660) vědí o nemožnosti existence čehosi jako rovnovážná cena. Juan de Lugo došel v 1643 k závěru, že cena záleží na tolika specifických okolnostech, že ji může znát pouze Bůh.⁹³ Juan de Salas již v roce 1615 zvažoval, jaké jsou šance, že vládce získá specifické informace, které jsou dynamicky tvořeny, objevovány a zpracovávány na trhu, a tvrdil, že „quas exacte comprehendere et ponderare Dei est non hominum“. Jinými slovy, je to pouze Bůh, nikoli člověk, kdo může náležitě rozumět a zvažovat informace a znalosti, které jsou zpracovávány ekonomickými agenty v tržních procesech, pouze on může vzít v úvahu veškeré konkrétní

⁸⁸ COVARRUBIAS. *Omnia Opera*, vol. 2, bk. 2, Venice: Haredem Hieronymi Scoti. (1604). In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 36.

⁸⁹ SARAVIA. *Instrucción de mercaderes*. (1544). In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 37. Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 81 a 85.

⁹⁰ SARAVIA. *Instrucción de mercaderes*. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 37.

⁹¹ BOADILLA. *Política para coregidores*. Salamanka. 1585. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 38.

⁹² MOLINA. Srov. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 38.

⁹³ LUGO. 2:312. 1642. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 38.

okolnosti místa a času.⁹⁴ Tuto myšlenku precizoval Juan de Mariana v knize nazvané *Discurso sobre las enfermedades de la compañía* (vyd. 1625), v níž píše: „Je vážnou chybou, když si slepý přeje vést ty, kdož vidí.“ Dodává, že vlády „neznají lidi ani události, alespoň ne všechny okolnosti, na kterých závisí úspěch. Nevyhnutelně napáchají mnoho vážných chyb a lidé budou v důsledku toho uvrženi do potíží a budou opovrhovat takovouto slepou vládou.“ A na závěr říká, že „moc a ovládání jsou šílené“ a když „existuje příliš mnoho zákonů, tím, že nemohou být všechny následovány či dokonce známy, úcta je ztracena ke všem z nich.“⁹⁵ Z úst těchto scholastiků tak zaznívá idea, kterou vyslovuje i Adam Smith, který hovoří o neviditelné ruce trhu jako o ruce Boží prozřetelnosti. Poznáváme v nich i předchůdce F. A. Hayeka s jeho teorií o rozptýlených informacích a nemožnosti centrálního řízení ekonomiky.

Jeden z žáků Tomáše Akvinského Gilles de Lessines napsal již v roce 1258: „Budoucí statky nejsou ceněny tak vysoko jako tytéž statky dostupné okamžitě, ani jejich vlastníkům nedovolují dosáhnout stejného užitku. Z tohoto důvodu musí být vzato v úvahu, že je spravedlivé, aby měly nižší hodnotu.“⁹⁶ Tuto doktrínu znovu objevil Martin de Azpilcueta (slavný Doktor Navarro). Již ve 13. století se setkáváme s jasně zformulovaným principem časové preference, dalším důležitým prvkem rakouské ekonomické analýzy, podle něhož jsou za jinak stejných podmínek současné statky vždy ceněny výše než statky budoucí.⁹⁷

V souladu s aristotelským učením rozvinuli tito pozdní scholastici i teorii peněz. Jako Aristoteles usuzovali i oni, že peníze vznikly z důvodu nepohodlnosti barterového (směnného) obchodu.⁹⁸ Podstatnou funkcí peněz je sloužit jako prostředek směny. Scholastičtí ekonomové věděli, že: „Jestliže se zákonná hodnota měny sníží, ceny všech statků se zcela určitě ve stejné míře zvýší.“⁹⁹ (Juan de Mariana). Znehodnocování měny vede ke stejnému výsledku. Tito scholastici též věděli, že i s penězi je to jako s ostatním zbožím; nedisponují žádnou „absolutní hodnotou o sobě“, ale jsou ceněny podle užitečnosti jejich zprostředkovatelské informační funkce. A opět to je lidský subjekt, jenž jim přisuzuje hodnotu. Luis de Molina říká: „V peněžních směnách nesmíme brát v potaz hodnotu, kterou

⁹⁴ SALAS. 4: 6, 9. 1617. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 38.

⁹⁵ MARIANA. *Discurso sobre las enfermedades de la compañía*. Madrid: Imprenta de D. Gabriel Ramirez, calle de Barrionuevo. In De Soto. *Rakouská škola*. S. 41.

⁹⁶ LESSINES. 1285. In Dempsey, B. W. *Interest and Usury*, Washington, DC: American Council of Public Affairs. 1943. In De Soto. *Rakouská škola*. S. 39.

⁹⁷ Srov. AZPILCUETA. 1556. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 39.

⁹⁸ Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 44.

⁹⁹ MARIANA. *Tratado Sobre la Moneda de Vellon*, in *Biblioteca de Autores Españoles*, Rivadeneyra, sv. 31. Madrid: Editions Atlas. 1950. 586. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 44.

mají ze své přirozenosti, ale ocenění této hodnoty.¹⁰⁰ Peníze tvoří spolu s váhami a mírami základ smluv. Na základě citátu z knihy Leviticus (Lv 27, 3 a 25)¹⁰¹ Mariana dále zdůrazňuje, že ryzost a spravedlivá cena peněz má být zaručena chrámem.¹⁰² Na Marianově příkladu vidíme, že už pozdní scholastici viděli jako problematické jednání, jež se evidentně snažilo v dějinách „odjakživa“ etablovat a které i nám dnes často připadá normální. Libovolná dispozice osobami a jejich vlastnictvím je však eticky nepřijatelným projevem přivlastňování, de facto zotročování, pokud akceptujeme definici otroka jako lidské bytosti, jejíž tělo, schopnosti a věci, jež si přivlastnila, mohou sloužit jako prostředek k naplňování cílů nikoli jeho samého, ale jeho otrokáře. Pozdní scholastici se tak těž pouštějí do racionální obhajoby jednoho z pilířů liberálního řádu – soukromého vlastnictví.

2.5. Soukromé vlastnictví – *conditio sine qua non*

V nejběžnějším významu se pojmem vlastnictví míní „přímé a výlučné právní panství určité individuálně určené osoby (vlastníka) nad konkrétní věcí.“¹⁰³ Scholastik Villalobos (+1637) uvádí, že: „Vlastnictví se týká podstaty věcí, a proto ji ten, kdo ji vlastní, může prodat, převést a – pokud chce – i zničit.“¹⁰⁴ Pro obhajobu instituce soukromého vlastnictví využívali pozdní scholastici argumenty založené na utilitarismu. „Víme, že pole nebudou správně obdělávána, pokud budou ve společném vlastnictví, a že tak nebude míru v republice, proto vidíme, že je užitečné, aby statky byly rozděleny.“¹⁰⁵ (Domingo Báñez). Lessio uvádí jako příklad, že v Abrahamově a Lotově rodině došlo k urovnání sporů až poté, co si mezi sebou rozdělili půdu (Gn 13).¹⁰⁶ Chafuen shrnuje argumenty pozdních scholastiků do pěti bodů:

- 1) Soukromé vlastnictví pomáhá zajistit spravedlnost. Zlo existuje, protože lidé jsou hříšní. Pokud by statky byly vlastněny společně, největší prospěch by z toho měli zlí lidé „a dokonce zloději a lakomci“¹⁰⁷, protože by si ze společné stodoly mohli brát nejvíce a nejméně do ní dávat. Dobří lidé by naopak přispívali více a získávali méně.

¹⁰⁰ MOLINA. *De Iustitia et Iure*. Moguntiae, 1614. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 46.

¹⁰¹ Šekel odpovídal dvaceti obilným zrnům. Ten uchovávaný v chrámě má být standardem hodnoty.

¹⁰² Srov. MARIANA in CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 50.

¹⁰³ Příspěvatelé Wikipedie, *Vlastnictví* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2017, Datum poslední revize 4. 10. 2017, 13:33 UTC, [citováno 24. 08. 2018] <<https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Vlastnictví%C3%AD&oldid=15404808>>

¹⁰⁴ VILLALOBOS. *Summa*. 126. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 27.

¹⁰⁵ DOMINGO. *De Iustitia et Iure Decisiones. q. 57, fol. 12*. In Chafuen. *Víra a svoboda*. S. 23.

¹⁰⁶ LESSIO, *De Iustitia et Iure*, kap. 5, dub. 11, 41-42. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 23.

¹⁰⁷ VITORIA. *De Iustitia*. 325. In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 24.

Skutečnost, že nejméně morální lidé by ovládali společnost, představuje škodlivý prvek a porušení přirozeného řádu;

- 2) Soukromé vlastnictví je užitečné pro udržení míru a harmonie mezi lidmi. Kdykoli jsou statky vlastněné společně, jsou spory nevyhnutelné;
- 3) Výrobní statky jsou v soukromém vlastnictví produktivnější, protože je pro člověka přirozené starat se lépe o svůj vlastní majetek, než o to, co patří všem; slovy středověkého přísloví: „Osel patřící mnoha vlkům je dříve sežrán.“;
- 4) Soukromé vlastnictví je užitečné pro udržení řádu ve společnosti a podporuje svobodnou společenskou spolupráci. Pokud by vše bylo vlastněno společně, lidé by odmítali vykonávat méně příjemnou práci;
- 5) Žádný člověk ani kněz se nemůže zcela oddělit od světských statků. Prvotní hřích s sebou přinesl problém vzácnosti, který je zdrojem ekonomických problémů (tj. rozdílu mezi neomezenými potřebami a omezenými zdroji).¹⁰⁸

Scholastici věděli, že existují případy, ve kterých je možno vlastnická práva narušit. V případech akutního ohrožení života bylo možno užít vlastnictví jiného člověka k jeho záchraně. Nicméně věc užít neznamenovalo si ji automaticky přivlastnit a vždy platil apel na nejbližší možnou náhradu způsobené škody původnímu majiteli. Majitel má křesťanskou povinnost vůči postiženému nejvyšší nouzí projevit milosrdenství a věc nevymáhat, nicméně, a to zdůrazněme, požadavek na milosrdenství nesmí zakládat zákonnou povinnost. „Nikdo není povinen nic darovat tomu, kdo je v krajní nouzi: stačí, když mu půjčí tolik, kolik je nutné, aby ho z ní dostal, a osoba v nouzi nemá žádné právo vzít si z majetku svého bližního více, než jeho vlastník, a je dostatečné, aby to v případě, že jde o nejvyšší nutnost, brala pouze jako půjčku, a nikoli jako své vlastní.“¹⁰⁹ (Azpilcueta). Dotýkáme se zde problému nesmírně závažného a stále aktuálního. Tímto problémem jsou neustále se opakující politicky realizované pokusy učinit Ježíšovo *Kázání na hoře* zákonnou povinností. Z milosrdenství a lásky, které mají být spontánní odpovědí na poznání Boží lásky, která sama je nevynutitelná a nevyjevuje se každému na počkání, činí se objektivní závazek, jeho uvalované na všechny bez rozdílu. Pohrůžky sankcemi podepřené legislativou však zbavují člověka možnosti jednat ve své svobodě morálně. Jedná se o problém analogický s historickou praxí církve, která z dogmatu učinila zákon. Uniká podstatný vztah mezi svobodou a morálkou, jak ukázal i Hayek v *Cestě do otroctví*. Učinit z *Kázání na hoře* zákonný závazek znamená zbavit člověka pevné morální pozice garantované vlastním

¹⁰⁸ Cit. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 24.

¹⁰⁹ AZPILCUETA. *Manual de Confesores z Penitentes* (Salamanca, 1556). In CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 30.

životem a možností v určitých situacích nejen svobodně vyslovovat své „ano, ano“, ale též mu znemožňuje vyjádřit své „ne, ne.“ (Srov. Mt 5, 37).¹¹⁰

Mezi ty, kteří přímo navazují na španělskou pozdněscholastickou školu, patří jezuitský teolog a filozof James A. Sadowsky (1923 – 2012), který například právo na soukromé vlastnictví dává do souvislosti s právem na vlastnictví sebe sama (self-ownership). V článku nazvaném „Private Property and Collective Ownership“ (1966) představuje takovouto úvahu: Každý je primárně vlastníkem sebe sama, svých vlastností a schopností. Na rozdíl od scholastiků Sadowsky tvrdí, že ve věci vlastnictví nejde o pouhý utilitarismus. Vlastnictví je konstitutivním znakem našeho bytí; není člověka, který by něco nevladnil. Majetek je výsledkem vlastní činnosti jednotlivce, rozšířením jeho těla. Je přirozené a správné přivlastňovat si bez svolení věci, které nepatří někomu jinému. S nabytí věci má člověk právo nakládat dle libosti, ponechat si ji, směniti ji, či se jí zcela vzdát ve prospěch druhého (dědickým odkazem). Právo na vlastnictví znamená absenci užití jakékoliv síly (fyzické či třeba zákonné), která toto právo ruší, a to ani v případě, kdy nepovažujeme způsob nakládání s majetkem za morálně správný. Proti soukromému vlastnictví stojí vlastnictví společenské (odvozeno od slova „společnost“, angl. society). Teorie o primárnosti společenského vlastnictví (angl. collective ownership) vychází z předpokladů, že existuje společnost, kdy je každý jedinec její součástí, a že tato entita disponuje zdroji, právy a povinnostmi, je schopna formulovat cíle pro všechny, přičemž platí, že co společnost chce, chceme „my“ všichni. Problematičnost těchto východisek demonstruje autor na příkladech podobných Hayekovým. Sadowsky ve své studii dochází k závěru, že samotná myšlenka „společenského vlastnictví“ je bezpředmětná, protože myšlenka existence dokonale sjednocené společnosti není zakotvena v realitě. Ostatně *společnost* jako taková nemůže být nikdy ukotvena v realitě, *společnost* je vždy konstruktem. O ukotvenosti v realitě lze hovořit pouze v případě individuality jedince.¹¹¹

Otázkou, proč je mírové soužití lidí jako osob, jež jsou Biblií proklamované jako svobodné, problematické a proč právě vlastnictví hraje klíčovou úlohu v mírové spolupráci lidí, se zabývá ve své studii *Dokonalý zákon svobody (The Perfect Law of Freedom)* i současný belgický filozof práva Frank Van Dun (nar. 1947). Důvod této problematičnosti vidí ve shodě s předchozími teologi v tom, velmi jednoduše řečeno, že lidí je mnoho, každý je jiný a zdroje, které potřebujeme k životu, nejsou neomezené. Proto naše představy a přání,

¹¹⁰ Detailněji je tato problematika rozvedena ve 3. kapitole nazvané „Právo a svoboda jako výzva k teologické reflexi“.

¹¹¹ Srov. SADOWSKY, James A. S. J. Článek: Private Property and Collective Ownership (1966). *Mises Daily Articles* [online]. Alabama: Mises Institute: Austrian Economics, Freedom and Peace, 18. 9. 2012 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://mises.org/library/private-property-and-collective-ownership> .

kteřá toužíme uskutečňovat, musí být stále eticky korigovány úctou k druhým osobám a reálnými materiálními možnostmi. Vzhledem ke skutečnosti, že není možné, aby se úplně všichni lidé ve státě (natožpak na celém světě) shodli na jednom jediném cíli, který by společně sdíleli a s bezvýhradným (!) souhlasem společně sdílenými prostředky naplňovali, nezbývá než dovolit každému plnit si svá přání a potřeby na své vlastní náklady či společně v rámci menších organizací, na jejichž společném cíli se všichni shodnout. Každý bez výjimky musí ovšem být zavázán etickými pravidly, která garantují nedotknutelnost osoby (jejího života a zdraví) a jejího vlastnictví, které lze pouze svobodně darovat, směňovat, prodávat či nakupovat. Tato pravidla nachází své vyjádření v biblickém desateru.

Zajímavý je též způsob, jaký ve své argumentaci Van Dun užívá. Jde vpravdě o scholastický způsob kombinace právní terminologie a matematické logické argumentace, jejímž prostřednictvím exegetuje verš z listu Jakubova: „Kdo se však zahledí do dokonalého zákona svobody a vytrvá, takže není zapomnětlivý posluchač, nýbrž také jedná, ten bude blahoslavený pro své skutky.“ (Jk 1, 25). Svoji pozornost soustředí na biblické pojmy spojené s právní terminologií, jako jsou *zákon, osoba, svoboda, řád atd.*

Poznatky pozdních scholastiků se shodují s poznatky ekonomů současných: „Respekt k vlastnictví je naprostým předpokladem rozvoje lidské osobnosti, individuálních dovedností a rozkvětu civilizace. ... Vlastnictví nevzniká aktem státu, ale jde o společenskou instituci, která nahrazuje násilné řešení sporů o vylučné rozhodování o tom, jak naložit s vzácnými statky. Důsledkem jeho existence je rozvoj směny a dělby práce, a proto je vlastnictví předpokladem nárůstu blahobytu.“¹¹²(Šíma). Rozumíme-li tedy, jakou klíčovou roli má zákonem zajištěný respekt k soukromému vlastnictví v procesu permanentního bohatnutí společnosti, tj. v procesu neustálého snižování vzácnosti všech hmotných statků a služeb a postupném odstraňování bídy všech(!) lidí¹¹³, není možno ideu jeho postupného zákonného rušení až zrušení úplného vnímat jako křesťanskou. Již staří scholastici odkryli, že je třeba bránit institut soukromého vlastnictví i z pozic morálních. „Věřit v soukromé vlastnictví znamená totiž věřit v omezenou vládu.“¹¹⁴

Též je třeba vědět, že nepřátelé soukromého vlastnictví nepronikli do židovsko-křesťanského světa cestou scholastické kazuistiky, ale skrze totalitární myšlenky socialismu či národního socialismu hlavně 19. století.¹¹⁵ Rio Preisner pak považuje pouze

¹¹² JOSEF, Šíma. Intelektuální vlastnictví: Základ tržního řádu, nebo rafinovaná státní regulace?. *Terra Libera: Časopis hlásící se k tradici laissez faire* [online]. Prosinec 2001, 2 [cit. 2018-11-29]. Dostupné z: http://libinst.cz/wp-content/uploads/2017/12/TL_12_2001.pdf. S. 2.

¹¹³ Pozn.: Dnes se často ve vyspělém světě hovoří o chudobě jako relativní.

¹¹⁴ CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 101.

¹¹⁵ Srov. CHAFUEN. *Víra a svoboda*. S. 32.

bezrozporné filozofické myšlení vedoucí k uznání svobodné osoby vybavené přirozenými právy a soukromým vlastnictvím za jedinou skutečnou alternativu k dialektickému myšlení moderního totalitarismu.¹¹⁶

Vlastnictví není ani krádež, ani se nejedná pouze o záležitost pragmatickou, jak se třeba domnívá filozof Funda.¹¹⁷ Příliš vhodný není ani výrok typu: „Zásadní obhajoba soukromého majetku je s hlediska ducha Ježíšova vždy podezřelá.“ (Trtík).¹¹⁸ Ze skutečnosti, že Ježíš vnímal instituci vlastnictví jako dočasnou, která nám nezajistí blaho věčné, rozhodně nevyplývá, že by propagoval centrálně řízené vyvlastňování výrobních prostředků. Naopak představa, že lidé ztratí moc nad svým vlastnictvím a že se stanou pouhým číslem v soukollí společnosti jako stroje, evokovala hrůzy předposledního času, vlády Antikrista, který v podobě sochy šelmy „nutí všechny, malé i veliké, bohaté i chudé, svobodné i otroky, aby měli na pravé ruce nebo na čele cejch, aby nemohl kupovat ani prodávat, kdo není označen jménem té šelmy nebo číslicí jejího jména.“ (Zj. 13, 16-17). Ostatně samotné přikázání „Nepokradeš!“ instituci vlastnictví předpokládá.

Otázka vlastnictví se tak před námi klade jako otázka metafyzická, ontologická, související s definicí člověka jako takového, jak ji prostými slovy vyjádřil Frédéric Bastiat: „Život, schopnosti, výroba – jinými slovy individualita, svoboda, vlastnictví – to je člověk.“¹¹⁹

¹¹⁶ Srov. PREISNER, Rio. *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. 1. vyd. Brno: Atlantis. 1992. 552 s. ISBN 80-7108-041-1. S. 528. „Americký manažer myslí a jedná nedialekticky, tj. stále ještě je vázán na legalitu soukromého vlastnictví, zatímco současný manažer, přesněji člen nomenklatury, popřípadě Djilasovy ‚nové třídy‘ myslí a jedná většinou dialekticky. Jednat dialekticky znamená v tomto případě jednat nezávisle na legalitě jakéhokoli soukromého vlastnictví, ba i na legalitě holé ‚soukromé‘ existence člověka, nemluvě o ‚přirozených právech‘.“

¹¹⁷ „V evropské tradici má humanita, díky především tradici izraelského náboženství a na ni navazující židovské i křesťanské apokalyptiky a eschatologie i všech dalších křesťanských vizí božího království, kde ‚už nebude nářku, ani pláče‘ a kde ‚měli všechny věci společné‘, ještě jeden významný rys. Rys sociální spravedlnosti. Z tradice evropského humanismu už nikdy nemůže zmizet Rousseauovo zvolání, že vlastnictví je krádež a Marxova these, že nadhodnota je nezaplacená práce. A na tom nemohou nic změnit papežské encykliky *Rerum novarum* (1891) a *Laborem exercens* (1983), které vyhláší soukromé vlastnictví za boží řád, ani důvodně podložené pragmatické tvrzení ekonomického liberalismu, že soukromé vlastnictví se ekonomicky prokázalo jako efektivnější.“ FUNDA, Otakar Antoň. *Znavená Evropa umírá*. Dotisk prvního vydání. Praha: Karolinum, 2000. 179 s. ISBN 80-7184-944-8. S. 58–59.

¹¹⁸ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 57.

¹¹⁹ Celý citát zní: „Vlastníme jeden dar od Boha, který v sobě zahrnuje všechny ostatní, a sice život – fyzický, intelektuální a mravný život. Ale samotný život není schopen zachovat sám sebe. Stvořitel života nám svěřil odpovědnost za jeho ochranu, rozvoj a zdokonalování. Proto nám také poskytl soubor zázračných schopností a umístil nás do samého středu různorodých přírodních zdrojů. Užitím našich schopností tyto přírodní zdroje přeměňujeme na výrobky, které používáme. Tento proces je nezbytný k tomu, aby život mohl plynout svým určeným směrem. Život, schopnosti, výroba – jinými slovy individualita, svoboda, vlastnictví – to je člověk. Tyto tři dary od Boha, i přes vychytralost a lstivost politických vůdců, předchází veškeré legislativě a jsou jí nadřazeny. Život, svoboda a vlastnictví neexistují proto, že by člověk stvořil zákony. Právě naopak – existence života, svobody a vlastnictví předcházela tomu, co přimělo člověka zákony vytvořit.“ LEONI, Bruno. *Právo a svoboda*. BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. Přel. M. Froněk a kol. Praha: Liberální institut. 2007. 336 s. Orig. *Freedom and the Law* (1991). ISBN: 978-80-863-8950-9. S. 291–292.

2.6. Jesús Huerta de Soto – tvoření ex nihilo a společnost jako dynamický proces

2.6.1. Most od ekonomie ke křesťanské antropologii

Rakouská škola se svým metodologickým subjektivismem před námi otevírá svět vpravdě neomezených možností, při jehož výkladu je možno operovat se starými teologickými pojmy od tvoření „ex nihilo“ jako v případě vzniku nových informací až po teorii, lze říci, nepochopeného a neprávem kritizovaného „neomezeného růstu“ – myšlenku, kterou český filozof Ladislav Hejdaňek zmiňuje v souvislosti s teologickým odkazem Řehoře z Nyssy, jenž ji vnáší do křesťanství jako první.¹²⁰ Rakouským ekonomem, který tvůrčím způsobem provází poznatky ekonomické komentáři teologickými, je znalec španělské pozdněscholastické školy Jesús Huerta de Soto (nar. 1956)¹²¹.

Neoklasičtí teoretici chápou podnikání jako běžný výrobní faktor, jenž může být alokovan podle očekávaných nákladů a výnosů. Tvoří rozličné modely, podle nichž lze na základě očekávaných nákladů předvídat výnosy. Oproti tomu rakouská škola upozorňuje na skutečnost, že právě ono „očekávané“ je člověku v reálném světě ukryto. Potřebná informace (pravděpodobná hodnota budoucích nákladů a výnosů) pro takové plánování není nikterak přítomna, ale teprve se utvoří podnikatelskou činností. Případný zisk není možno vykalkulovat. Podnikatelský zisk se objevuje teprve tehdy, když podnikatel objeví ziskovou příležitost, které si dříve nebyl nikdo vědom, a jedná tak, aby ji využil pro svůj prospěch.¹²² Nabízí se připomenout slova biblického Kazatele: „Pouštěj svůj chléb po vodě, po mnoha dnech se s ním shledáš. Rozdej svůj díl mezi sedm, ba i osm, nevíš, co zlého se na zemi stane. Jestliže mraky se naplní, spustí se na zemi déšť; jestliže strom padne k jihu či na sever, zůstane na místě, kam padl. Kdo příliš dá na vítr, nebude sít, kdo hledí na mraky, nebude sklízet. Jako nevíš, jaká je cesta větru, jak v životě těhotné vznikají kosti, tak neznáš dílo Boha, který to všechno koná. Rozsévej své símě zrána, nedopřej svým

¹²⁰ HEJDÁNEK, Ladislav. „Kauzalita“ a „počátky“ (ARCHAI) | „Počátky“ (ARCHAI) (a „kauzalita“) | Teilhard de Chardin o „hnací síle evoluce“: Kartoteční lístek. *Archiv Ladislava Hejdaňka* [online]. Listopad 2006. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://www.hejdanek.eu/kartoteka.php?q=%C5%99eho%C5%99+z+nissy>

¹²¹ Jesús Huerta de Soto Ballester (nar. 1956) je španělským profesorem aplikované ekonomie na Univerzitě Krále Juana Carlose (Universidad Rey Juan Carlos) v Madridu. Je kritikem teorie všeobecné rovnováhy, kritikem bankovníctví částečných rezerv a propagátorem bankovníctví se stoprocentními rezervami. Je též čelním představitelem (senior-fellow) Institutu Ludwiga von Misesa. Zdroj: Wikipedia contributors. Jesús Huerta de Soto [Internet]. Wikipedia, The Free Encyclopedia; 2018 Nov 4, 19:24 UTC [cited 2018 Nov 18]. Available from: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Jes%C3%BAs_Huerta_de_Soto&oldid=867275176.

¹²² DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 6.

rukám klidu do večera, neboť nevíš, zda se zdaří to či ono, či zda obojí je stejně dobré.“ (Kaz 11, 1 – 6).

Užíváme-li pojem „podnikání“, je třeba si ho vyjasnit, protože v běžné řeči je spojen pouze s obchodováním. Podnikání je v obecném smyslu pro rakušany shodné s lidským jednáním. Proto je možné říci, že každý, kdo jedná tak, aby změnil přítomnost a dosáhl svých cílů v budoucnosti, vykonává podnikatelskou činnost. Podnikání se sestává z objevování a vnímání příležitostí k naplnění cíle či dosažení výnosu nebo zisku a z příslušného jednání za účelem využití těchto v okolí se objevujících příležitostí. Pojetí podnikání jako jednání je nutně spjata s iniciativním přístupem, jenž spočívá v neustálé dychtivosti hledat, objevovat, tvořit či identifikovat nové účely a prostředky.¹²³ V průběhu podnikání člověk objevuje informaci, kterou dříve neměl. Bez této aktivity není možné, biblicky řečeno, vytvořit z jedné hřivny dvě (Mt 25, 14 – 30).

Jak takové podnikání vypadá, jak se informace utvoří a jak se přenáší? De Soto uvádí tento příklad: „Každý podnikatelský čin zahrnuje vytvoření nové informace či znalosti *ex nihilo*. Tato tvorba se uskutečňuje v mysli člověka vykonávajícího podnikání. Když si osoba, kterou označíme ‚C‘, uvědomí existenci ziskové příležitosti, vytvoří se v její mysli skutečně nová informace. Dále, když ‚C‘ jedná a kontaktuje například osoby ‚A‘ a ‚B‘ a nakoupí levně od ‚B‘ zdroj, jehož má ‚B‘ nadbytek, a poté jej prodá za vyšší cenu osobě ‚A‘, která jej urgentně potřebuje, nová informace je vytvořena též v myslích ‚A‘ a ‚B‘. Osoba ‚A‘ si uvědomuje, že zdroj, kterého se jí nedostávalo a který tak nutně potřebovala k dosažení svého cíle, je dostupný jinde na trhu ve větším množství, než myslela, a že tedy nyní může snadno vykonat to, co neudělala dříve vinou nedostatku onoho zdroje. Co se týče ‚B‘, ten si uvědomuje, že zdroj, kterým oplývá a kterého si necení, je nadšeně žádán jinými lidmi, a že tedy by měl tento zdroj šetřit a ochraňovat, neboť jej může prodat za dobrou cenu.“¹²⁴

Zatímco tvorba informace není závislá na ničem než na schopnosti vnímat, její svobodný přenos probíhá prostřednictvím trhu. Přenést něco znamená nechat vzniknout v mysli dané osoby část informace, kterou lidé vytvořili či objevili před ní. Tržní ceny tvoří vysoce účinný systém přenosu informací při velmi nízkých nákladech. Peníze slouží jako srozumitelné informační médium. Teologům vynášejícím zásadní kritické soudy k fenoménu peněz či projevujícím nepřiměřený optimismus v otázce prospěšnosti státní intervence do svobodného jednání osob je třeba vysvětlovat, že podstatný není ani trh „o sobě“,

¹²³ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 19–20.

¹²⁴ DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 26.

ani peníze „o sobě“.¹²⁵ Podstatné jsou informace, které umožňují lidské tvořivé jednání. Osoba „B“ si uvědomuje, že disponuje vzácným (poptávaným) zdrojem, který umožňuje osobě „A“ vyvíjet činnost, která by bez něj nemohla být započata. Důležitá informace je vždy subjektivní a neexistuje mimo lidi, kteří jsou schopni ji interpretovat, objevovat a přenášet. Skutečnost, že tato informace je interpretována „objektivními“ symboly, vede k mylnému závěru, že je tato informace sama „objektivní“, jak se domnívají neoklasici.¹²⁶

Právě neporozumění smyslu existence trhu stojí za mnohými mylnými etickými stanovisky, s nimiž se tak často setkáváme na půdě církve. Skutečnost, že osoba „B“ zvýší cenu poptávaného zdroje, je vnímána jako projev sobecké hamižnosti. Ekonomie, která takové soudy nevynechává, vidí to, co je prvním pohledu skryto, totiž způsob ochrany zdroje. Především, že tento způsob ochrany může mít i ekologickou povahu. Existují situace, kdy by vysoká poptávka po dřevě při zákonem stanovených nízkých cenách třeba podle hesla „Právo na dřevěný dům pro všechny“ vedla k jejich naprostému vymýcení. Jak ovšem vidíme od časů středověkého hospodaření, hospodář myslí nejen na zisk přítomný, ale i na budoucí (pokud ovšem může s budoucností počítat a není-li ovládán obavami například z možného vyvlastnění). Začne-li lesů ubývat, cena dřeva přirozeně stoupá, se stoupající cenou poptávka začíná klesat a poptávající hledají způsoby, jak nahradit nedostupný zdroj – přestanou pro stavby požadovat dřevo. Přestoupí k aktuálně méně vzácnému kameni, písku či hlíně. Neustálé svobodné podnikatelské aktivitě ve spolupráci s objevováním nových a nových

¹²⁵ Příklady nediferencovaného přístupu k otázkám peněz a trhu nalézáme i v současných vatikánských dokumentech, například v exhortaci papeže Františka nazvané *Evangelii gaudium*. Čteme: „Jedna z příčin této situace spočívá ve vztahu k penězům, který jsme zavedli, protože pokojně přijímáme jejich nadvládu nad sebou a našimi společnostmi. Finanční krize, kterou procházíme, nám umožňuje zapomenout, že u jejího původu je hluboká antropologická krize: negace primátu lidské bytosti! Stvořili jsme nové idoly. Adorace starozákonního zlatého telete (srov. *Ex 32,1-35*) našla novou a nelibou verzi ve fetišismu peněz a v diktatuře ekonomie, která nemá tvář ani opravdový lidský účel...“ Hned v bodě 56 navrhuje papež silnější intervence ze stran států, jež považuje za garanty opravdového zájmu o „obecné blaho“: „Zatímco výdělky málokterých exponenciálně rostou, výdělky většiny se stále více vzdalují od blahobytu této šťastné menšiny. Tato nerovnováha plyne z ideologií, které obhajují absolutní autonomii trhů a finančních spekulací. Proto upírají právo na kontrolu státům, které jsou pověřeny tím, aby chránily obecné blaho. Nastoluje se nová, neviditelná, někdy virtuální tyranie, která jednostranně a neúprosně diktuje svoje zákony a svoje pravidla.“ Vzápětí ovšem papež zpochybňuje legitimitu států, když konstatuje, že se odcizili svému původnímu určení: „Kromě toho dluh a jeho úroky vzdalují státy od jejich uskutečnitelných hospodářských možností a občany od jejich reálné kupní síly. K tomu všemu přibývá rozvětvená korupce a egoistické daňové úniky, které nabyly globálních dimenzí. Touha po moci a majetku nezná mezí. V tomto systému, který pohlcuje všechno za účelem navýšení zisků, se cokoli křehkého jako např. životní prostředí stává bezbranné proti zájmům zbožštěného trhu transformovaného na absolutní pravidlo.“ FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě* [online]. 1. Praha: Paulínky, 2014, 183 s. [cit. 2018-10-21]. Česká biskupská konference, 2014. ISBN 978-80-745-118-0. Dostupné z: <http://www.socialninauka.cz/files/files/Evangelii%20gaudium.pdf>

Kap. 2. Bod 55. K tomuto pozn. aut.: Nerozlišování mezi bohatstvím nabyvaným legitimně díky trhu a kapitalismu a bohatstvím nabyvaným nelegitimně prostřednictvím státem udělovaných privilegií soukromým korporacím je pro současnou dobu charakteristické.

¹²⁶ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 27.

technologických možností, které jsou též motivovány touhou činit zdroje méně vzácnými a tedy na trhu více lidem dostupnými, vdčíme za to, čemu říkáme rozvoj civilizace. Ve výsledku se dnes začínají ve stavebnictví užívat energeticky úsporné materiály například z nanovláken, jež by nemohla být vyvinuta bez znalostí kvantové fyziky, nebo se staví továrny na stále levnější výrobu pitné vody z „neomezených“ zdrojů vody mořské.¹²⁷ Ziskem je odměna za úspěšné podnikání, za poskytnutí služby, jež přináší aktérům na trhu prospěch a jež je spjata s úsporou. Než tedy budeme opět vynášet generalizované soudy nad zhoubou ziskuchtivosti, nepřehlížejme skutečnost služby, bez níž by zisku nebylo, jak si uvědomoval už Kalvín, pro kterého bylo tvořit zisk znamením k příslušnosti Božího vyvolení.¹²⁸

Podnikatelské jednání osoby „C“ umožňuje dříve nekoordinovanou činnost osob „A“ a „B“, dovoluje též oběma provádět ekonomickou kalkulaci v kontextu svých činů s využitím dat a informací, které jim byly dříve nedostupné a které zvyšují pravděpodobnost úspěšného dosažení jejich cílů. Informace generované podnikatelským procesem jsou tím, co umožňuje ekonomickou kalkulaci chápanou jako jakýkoliv hodnotový soud. Bez možnosti svobodného podnikání v rámci tržní ekonomiky by nebyla vytvořena informace mající tento koordinační efekt a umožňující vytvářet správnou kalkulaci či odhad hodnoty každé možnosti jednání. Toto je jeden z nejvýznamnějších závěrů rakouské ekonomické analýzy a též poznatek, jenž je jádrem již zmíněného teorému o nemožnosti ekonomické kalkulace za socialismu, jak jej objevil Mises a posléze rozpracoval Hayek.¹²⁹

2.6.2. Humanistická povaha konceptu podnikání

Rakouská škola považuje za fakt, že lidé mají tendenci objevovat informaci, která je zajímavá. Pokud lidé mají svobodu dosahovat svých cílů a podporovat své zájmy, jsou motivováni k výkonu podnikání a je jim umožněno neustále vnímat a objevovat praktickou informaci, která je klíčová k dosažení jejich cílů. Pokud jsou však podmínky pro tuto činnost omezeny či zcela eliminovány (právními, institucionálními nebo tradičními omezeními nebo skrze intervenční opatření implementovanými státem), potom lidé ani neuvažují o možnosti dosažení cílů. Tyto cíle pro svoji nedosažitelnost nepůsobí motivačně a jedinec nevnímá

¹²⁷ Pozn.: K roku 2015 se pohybovala cena takto vyrobené pitné vody mezi 0,5 až 3 americkými dolary za metr krychlový (což v roce 2015 při kurzu 1: 25 odpovídalo 12,5 až 75 Kč), tedy mezi 0.05-0.3 centy (1,25 – 7,5 Kč). MCGOVERN, Ronan, PhD. *How much does a water desalination plant cost?: Článek* [online]. 20. 5. 2015 [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: <https://www.quora.com/How-much-does-a-water-desalination-plant-cost>. U nás se touto problematikou zabývá mj. ekolog Václav Cílek.

¹²⁸ DITZ, Gerhard W. *Protestantská etika a tržní hospodářství*. 1980. Přel. Tomáš Ježek. In JEŽEK, Tomáš: *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Nakl. Prostor. Praha. 2014. Originál: *The Protestant Ethic and the Market Economy*. ISBN, 978-80-7260-303-9. S. 11–56.

¹²⁹ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 28.

ani neobjevuje praktické informace k jejich dosažení. Navíc za takových demotivujících podmínek si lidé nejsou ani vědomi obrovských ztrát, která tato omezení působí.¹³⁰ Připomeňme zde nedávné časy reálného socialismu, kdy se totalitní režim snažil izolovat lidi od informací o rozvoji svobodnějších společností, v jejichž srovnání výsledky „budování světlých zítřků“ povážlivě bledly. Nebylo-li by tohoto srovnání, občané socialistických zemí by skutečný rozsah zaostávání nemohli vůbec posoudit a propaganda, nástroj mocných, by byla mnohem úspěšnější. Zároveň je platný výrok v rovině morální i matematické, že ztráty, které jsou působeny absencí svobody, jsou nevyčíslitelné.¹³¹ Toto může vést k teologickému tvrzení, že v prostředí, v němž je otrokářství normou, je vidění možné prosperity, jež s sebou nese změna myšlenkového paradigmatu, pouze projevem víry.

Pouze ve svobodě jsou i nejskromnější lidé s nejnižším sociálním statutem a bez formálního vzdělání výlučnými vlastníky alespoň malých útržků či kousků znalostí a informací o možnostech ziskových příležitostí v jejich bezprostředním okolí, jež mohou být realizovány a mohou mít rozhodující hodnotu v běhu společenských událostí. Pohoršujícím momentem pro mnohé akademicky vzdělané intelektuály je fakt, že získání schopností pro výkon podnikatelské činnosti nemusí být podmíněno formálním vzděláním. Mises říká: „Aby člověk uspěl v podnikání, nemusí mít titul z ekonomické školy. Tyto školy vychovávají lidi pro rutinní práci v podřízeném postavení. Rozhodně nevychoávají podnikatele. Podnikatele nelze vychovat. Člověk se stává podnikatelem tím, že se chopí příležitosti a vyplní mezeru.“¹³² Proto koncept podnikání, jak ho postuluje rakouská škola, je v podstatě humanistické povahy a ekonomie je základní humanistickou vědou.¹³³

2.6.3. Společnost jako dynamický proces

Jesús Huerta De Soto ve dvou rozvitých větách definuje společnost jako proces (tj. dynamickou strukturu), jenž je: „Spontánní, a tak nikým vědomě nenavržen; vysoce komplexní, neboť zahrnuje miliony a miliony lidí s nekonečnou škálou neustále se měnících cílů, zálib, hodnocení a praktických znalostí; je složen z lidských interakcí (které jsou v podstatě směny, jež se často uskutečňují prostřednictvím tržních cen a jsou vždy uskutečněny podle jistých pravidel, zvyků nebo standardů chování). Všechny takové lidské interakce jsou motivovány a poháněny silou podnikání, která neustále vytváří, objevuje a přenáší informace či znalosti tím, jak přizpůsobuje a koordinuje protichůdné plány různých

¹³⁰ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 29–30.

¹³¹ DE SOTO. *Rakouská škola*. Srov. s. 30.

¹³² MISES. *Lidské jednání*. S. 287.

¹³³ DE SOTO. *Rakouská škola*. Srov. s. 30.

lidí prostřednictvím konkurence a umožňuje jim žít a koexistovat ve stále bohatším a komplexnějším prostředí.“¹³⁴

Předmětem ekonomie není nic jiného než zkoumat tento dynamický proces, kterým je objevena a přenášena praktická informace, jež je ve společnosti rozptýlená. Pojetí společnosti jako dynamického procesu je zásadním způsobem odlišným od současného dominantního neoklasického paradigmatu, jenž pracuje s modelem rovnováhy. Pro fakt, že je tento neoklasický model vystaven na předpokladu, že veškerá informace pro jeho modelování je „dána“, ho považuje Hayek za „zbavený vědeckého zájmu“¹³⁵. Dodejme ovšem, že je to právě ono problematické neoklasické paradigma, v Česku reprezentované například jeho významným popularizátorem Tomášem Sedláčkem, k němuž teologové často přistupují jako k vědeckému a na jehož základě usilují o teologickou reflexi postavení člověka v rámci světa a společnosti. Z pohledu teologa poučeného školou rakouskou však takové „neoklasické“ teologické úvahy nutně nesou rysy fantaskních derivací metafyzických představ Sedláčkových.¹³⁶

2.6.4. Podnikatelský proces jako kontinuální sociální „velký třesk“

Podnikání je vždy soutěživé. Latinský termín *cum petitio* (anglicky *competition* – soutěž) odkazuje na souběžnost více požadavků na stejnou věc, jež má být někomu přidělena. *Cum* (s) a *petere* (žádat, útočit, hledat). Zisková příležitost, kterou někdo objeví a využije, mizí a nemůže se jí zmocnit někdo jiný.¹³⁷ Objeví-li někdo za stavu vzácnosti pitné vody způsob, jak ji získat levněji než např. kopáním studní, získá při stejné poptávce za nižší cenu odběratele, s tím i zisk. Při snížení vzácnosti poptávaného může takový podnikatel uspokojit více žíznivých zájemců než původní dodavatel. Za faktem uspokojení spotřebitelů nestojí objektivita výskytu či nepřítomnosti pitné vody na povrchu zemském, ale spojení lidské vynalézavosti poháněné podnikatelskou činností, která přišla na to, jak z nedostupného učinit

¹³⁴ DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 33

¹³⁵ Srov. HAYEK, F. A. *Individualism and Economic Order*. Gateway edn. Chicago, IL: Henry Regnery. S. 51,91 in DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 33.

¹³⁶ Příklad takové Sedláčkovy metafyziky nalezneme v jeho poslední knize *Druhá derivace touhy: Člověk duše-vnější*, kde se dozvíme, že: „Ekonomie se dělí na dva základní přístupy, mikro a makro. Jenže se ukazuje, že toto pro popsání společnosti nestačí. Pod mikrem je ještě nanoekonomie, tedy ekonomie mezilidských vztahů, kde se provádějí velikánské transakce, koordinuje se velice mnoho věcí a celkem to funguje i bez jakékoli významnější intruze peněz. Je jenom naše škoda, že jsme si záběr ekonomie omezili pouze na oblasti, kde se používají peníze (mikro a makro), přitom ekonomie by měla být o směně a alokaci vzácných statků, tedy i o darech a nepeněžních transferech, které si lidé mezi sebou darují. ... No a podobě, jako je pod mikrem neprozkoumané nano, je i nad makrem neprozkoumaná metaekonomie. To jsou ona témata, stojící nad makrem, tedy řecký nebo irský bankrot. A teď zlatý hřeb: ukazuje se, že chování na nanoúrovni se celkem podobá chování na metaúrovni.“ SEDLÁČEK, Tomáš. *Druhá derivace touhy: Člověk duše-vnější: Úvahy nad (ne)končícími otázkami (první svazek volné trilogie)*. 1. vyd. Praha: 65. pole. 2018. 384 s. ISBN 978-80-88268-12-3. S. 291.

¹³⁷ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 31.

dostupné. Různí jedinci vzájemně vědomě či nevědomě soupeří, aby byli první, kdo si ziskové příležitosti všimne a využije ji. Při formulování křesťanské sociální etiky je nesmírně důležité nevnímat soutěž jako formu násilí, jak se opakovaně děje. Skutečnost souběhu zájmů o jeden zdroj je naším lidským a dějinným údělem. Bible tuto skutečnost jedinečným způsobem od prvních biblických knih reflektuje. Nikde ovšem nenabízí žádná jiná řešení tohoto stavu, než že formuluje a opakovaně zdůrazňuje etická pravidla v podobě desatera Božích přikázání. Předjímáme zde pozdější biblickokritickou analýzu, z níž vyplývá, že starý Izrael objevil pro lidstvo vynález nejcenější, totiž víru a s ní spojená pravidla mírového soužití svobodných osob, terminologií Hayekovou řečeno, v podmínkách spontánního, centrálně neřízeného řádu neboli katalaxe.

Společnost je v permanentním stavu nerovnováhy zapříčiněném skutečností, že škála lidských potřeb je neomezená a neustále se mění.¹³⁸ Uspokojení potřeby na nejvyšším místě (bezpečí), uvolní potřebu do té doby na místě druhém (hlad), pak té na místě třetím (oděv) až k potřebě na místě stém (rekreace u moře). Kromě lidských potřeb jsou ovšem v neustálém procesu změn i možnosti je uspokojovat – někdy je úroda hojná, jindy chudá, někdy je počasí slunečné, někdy krajinou a lidskými příbytky projde hurikán. Každý problém za dobrých podmínek (svoboda) vyzývá podnikatele objevit způsob jeho uspokojení. Jak jsme viděli na příkladu s osobami A, B a C, podnikatelský proces je procesem neustálé sociální koordinace, který nikdy nekončí a ani není vyčerpán. Spolu s těmito osobami na základě objevené a předávané informace své jednání koordinují další osoby na ně napojené přímo, třeba D, E, F, ale pak i osoby vzdálené, které jsou vůči původním osobám zcela v anonymitě X, Y, Z. Podnikatelská činnost je činnost koordinující a koordinující čin vytváří a přenáší informace, na jejímž základě všichni další podnikatelé modifikují své vnímání cílů a prostředků. Systém jako společnost jednotlivců nikdy nemůže být ve stavu dokonalé rovnováhy, nýbrž se vždy jedná o dynamický proces, jenž se šíří, nikdy se nezastaví a ústí v neustálý rozvoj civilizace. Tam, kde se jednotlivci chovají neadekvátně ke skutečnosti (chtějí si nárokovat dům ze dřeva, které je čím dál vzácnější), podnikatelský proces odkryje informaci o vzácnosti zdroje (cena dřeva stoupne); neadekvátně jednající musí své jednání koordinovat s objevenou informací (postaví dům z písku nebo z právě vědci objeveného materiálu, například z nanovláken). Podnikání je silou, která sjednocuje společnost a umožňuje její harmonický pokrok, protože též koordinuje nesoulad, který tento proces nevyhnutelně způsobuje.

¹³⁸ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 32.

Rakouští teoretici nabízí jako alternativu k neoklasickému modelu všeobecné či částečné rovnováhy paradigma založené na „obecném dynamickém procesu“ či kontinuálním „sociálním velkém třesku“, jež vyjadřuje možnost neomezeného růstu znalostí, který se neustále rozšiřuje a přispívá ke koordinaci. Na pozadí řečeného se stává pochopitelným optimismus rakouských ekonomů v otázce možností lidské civilizace, jež by ve vesmíru mohla rozšiřovat svoji znalost a populaci bez omezení. Zde se dotýkáme dalšího rozšířeného předsudku o nemožnosti neomezeného růstu, jejímž koncem nemůže údajně být nic jiného než zkáza a definitivní vyčerpání přírodních zdrojů, ekologická katastrofa a miliardy zbídačených lidí probírajících haldy odpadu.¹³⁹ Je třeba zdůraznit, že nejde o to bagatelizovat současné problémy světa, ale o to, aby případné vize a konkrétní ekonomická opatření činěná na jejich nápravu nepůsobila více škody než užitku. To, co svobodný ekonomický systém totiž zcela neomezeně produkuje, nejsou v první řadě hmotné věci, nýbrž nehmotná znalost.¹⁴⁰

2.7. Metodologický individualismus vs. metodologický kolektivismus v ekonomii

Pro neoklasické ekonomy je „ekonomie vědou zabývající se lidským chováním jakožto vztahem mezi cíli a vzácnými prostředky, které mají alternativní užití“ (ROBBINS)¹⁴¹. Jak nám však výše osvětlil rakouský ekonom De Soto, toto neoklasické pojetí implicitně předpokládá danou znalost cílů a prostředků a redukuje ekonomický problém na technický problém pouhé alokace maximalizací či optimalizací při určitých omezeních, která jsou též považována za známá. Neoklasická škola ukazuje člověka jako automat – jako jednoduchou karikaturu lidské bytosti, která může pouze pasivně reagovat na vzniklé události. Podle Rakouské školy však člověk ne tak alokuje dané zdroje mezi dané cíle, jako spíše neustále hledá nové cíle a prostředky, přičemž se učí z minulosti a využívá svou představivost

¹³⁹ Jak tak činí například papež František ve své encyklice věnované ekologii *Laudato si'* (2015). „Environmentální výchova postupně rozšířila své cíle. Byla-li na počátku velmi soustředěna na vědecké informace, růst vědomí a na prevenci environmentálních rizik, nyní má sklon zahrnovat i kritický odstup vůči modernistickým „mýtům“ založeným na účelovém uvažování (individualismus, neomezený pokrok, konkurence, konzumismus, trh bez jakýchkoli pravidel) a též obnovovat ekologickou rovnováhu na různých úrovních: na vnitřní úrovni ve vztahu k sobě samým, na úrovni solidarity s druhými, na přirozené úrovni ve vztahu se všemi živými bytostmi a na duchovní úrovni ve vztahu k Bohu.“ FRANTIŠEK. *Laudato si'. Buď pochválen: Encyklika o péči o společný domov* [online]. Praha: Paulínky, 2015, 156 s. [cit. 2018-10-21]. Česká biskupská konference, 2015. ISBN 978-80-7450-194-7. Dostupné z: https://www.paulinky.cz/_d/01/struct/noveLaudato_si_PDF-1.pdf
Bod 210. S. 130.

¹⁴⁰ Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 31–32.

¹⁴¹ ROBBINS, L. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London: Macmillan. 1932, S. 16. In DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 3.

k objevování a vytváření budoucnosti prostřednictvím jednání.¹⁴² Pro rakušany není člověk jenom neoklasický „homo economicus“ (člověk ekonomický, racionálně a systémově kalkulující a plánovitě hospodařící, zaměřený primárně např. na zisk, užitek, blaho, bohatství, spotřebu a usilující přitom o minimální náklady), ale podnikatel jako objevitel nových příležitostí. Spor o ekonomickou metodu tak probíhá mezi dvěma metodologickými extrémy; metodologickým kolektivismem a metodologickým individualismem.

Metodologický kolektivismus vysvětluje existenci obecných ekonomických zákonů na základě porovnávání celků, např. národních ekonomik nebo institucí v různých dobách a různých zemích. Výchozí entitou zkoumání je ekonomický celek. Role jedince je marginalizována, teprve rozličné celky jsou hodny pozornosti. Metodologického kolektivistu zajímají jenom celé profese nebo výkonnost celých odvětví nebo ekonomika státu. Metodologický kolektivistu se opírá o agregovaná data nikoliv jednotlivosti. HDP, veřejné rozpočty, státní zadlužení – to jsou předměty zájmu metodologického kolektivismu. Vychází z předpokladu, že studované kolektivy jsou homogenní útvary a existují mezi nimi kauzality podobné přírodním jevům, a z něj pak odvozuje praktická doporučení pro reálnou hospodářskou politiku státu. Tento přístup vede až k humorným konsekvencím, jak vystihl jeden ekonomický komentátor ve svých *Ekonomických nepravidelnicích* těmito slovy: „Každou chvíli uvidíte na stránkách denního tisku nebo televizních obrazovkách ustaraného nebo radostného metodologického kolektivistu, jak se vyjadřuje k právě zveřejněným údajům statistického úřadu. Takže se např. deštivé počasí v posledním únorovém týdnu negativně projevilo do nižší pracovní morálky zaměstnanců pivovarů, což bude mít významný vliv na menší výkonnost celého potravinářského sektoru, a je tedy v ohrožení odhadovaný 4% růst HDP celé ekonomiky státu. ... V poslední době metodologickým kolektivistům již nedostačují čísla za profese nebo odvětví, a dokonce stát už je jim poněkud těsný. Takže se nyní rozmáchli přímo kontinentálně. V jejich podání nyní Evropa konkuruje Americe, která zase bojuje o ekonomickou nadvládu s Asií. Přijde doba, kdy metodologickým kolektivistům přijdou malé také kontinenty a přejdou na severní a jižní polokouli, aby to na závěr všechno jednoho dne naházeli do nějaké celoplanetární globální výkonnosti, kterou budou porovnávat např. s Marsem.“¹⁴³

Vůči tomuto přístupu se vyhraňuje metodologický individualismus, v němž je výchozí jednotkou studia jednotlivce. Obecné ekonomické zákony jsou formulovány podle jednání

¹⁴² Srov. DE SOTO. *Rakouská škola*. S. 3–4.

¹⁴³ Srov. ČMOLÍK, Jan. Modrý pták. *Ekonomický nepravdelník XVI: Metodologie*. *Mises.cz* [online]. 6. 12. 2017 [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: <https://www.mises.cz/?action=clanky&ID=ekonomicky%20nepravdelnik%20xvi%20metodologie%20293.aspx>

(činnosti) jednotlivce. Žádné skupiny, třídy, profese nebo podobné kolektivy se nerozhodují a nejsou schopny jednat. Rozhodují se pouze jednotlivci, jednají pouze jednotlivci. Pouze jednotlivce zná svoji situaci, má své preference a jedná ve svém zájmu. To, že tak občas činí ve skupinách, není v rozporu s předchozím tvrzením. Jednotlivec se rozhoduje kam, kdy a s kým, teprve následně koná. Zájmy jednotlivce se mění v čase a podle toho se mění jeho příslušnost ke skupině nebo profesi. Např. jedna osoba je v průběhu dne několikrát výrobcem a spotřebitelem. Kolektiv nemůže existovat bez jednotlivců, a právě proto nemůže být jednotlivci nadřazen.

Rozdílnost ekonomických metodologických přístupů se projevuje v jejich praktické politické realizaci; podle míry, kterou je přihlíženo k individuálním rozdílnostem mezi lidmi, sílí nebo slábne celý státní aparát s jeho donucovací mocí. Pokud jsou ekonomická opatření činěna těmi, kteří se kloní k vytváření rozličných matematických modelů a jejichž předpovědi jsou více pravdivější, čím více se lidská bytost podobá Friedmanovu kameni, můžeme předpokládat, že tlak na jednotlivce, aby se těmto modelům přizpůsoboval, bude větší než v případě opačném. Pokud panuje víra ve stálost a stádnost lidského chování, pak jsou politici nakloněni tomu, aby „optimalizovali“ lidské jednání podle příslušného modelu (navádění ekonomiky do rovnovážných stavů, optim, maximalizací a minimalizací různými hospodářskými politikami), budou usilovat o státní zásahy do ekonomiky. Pokud naopak panuje víra, že lidské chování není možné v nejrůznějších situacích ad hoc testovat, pokoušení řídit politicky společnost je mnohem menší.¹⁴⁴ V politickém spektru se tak pohybujeme mezi tzv. levicí a pravicí. Čím více socialismu, tj. čím více nalevo, tím více se s člověkem počítá jako s kamenem. Nešťastné politicko-ekonomické důsledky takového počínání detailně představil například F. A. Hayek ve své knize *Cesta do otroctví (The Road to Serfdom)*. 1944).

Na pozadí sporu mezi rakouskou školou a školami ostatními se ovšem nabízí otázka, kterou se ekonomie z principu své exaktně vědecké povahy nemůže zabývat, kterou ale se svojí normativností nesmí ignorovat teologie. Jde o mnohem více než jenom o otázku ekonomické efektivity modelů. Jedná se o pojetí samotného člověka buď jako jednající, zodpovědné, třebaže nedokonalé, mýlící se osoby, nebo jako pouhého čísla v matematickém modelu, s nímž se manipuluje dle potřeb toho kterého sociálně-inženýrského experimentu. Ukazuje-li se navíc, že společenský systém, v němž se s člověkem počítá jako se svobodným jedincem, prokazuje hospodářský výsledek lepší než ten, kde se člověk proměňuje v pouhé

¹⁴⁴ Srov. ADAMEC, Václav. *Člověk jako člověk? Výlet do světa metodologických předpokladů ekonomické vědy ve spojení s různými pohledy na člověka a ideologie: Materiál pro doktorandský workshop. Národohospodářská fakulta VŠE* [online]. Datum neuvedeno [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: <http://docplayer.cz/38454020-Clovek-jako-clovek-vylet-do-sveta-metodologicky-predpokladu-ekonomicke-vedy-ve-spojzeni-s-ruzny-pohledy-na-cloveka-a-ideologie.html>. S. 12.

číslo v rukách sociálních inženýrů, tak není možné při formulování sociálně-etických principů tento fakt ignorovat. Vzhledem ke skutečnosti, že teologie je v současnosti vytlačena (nejen) z mediálního prostoru zcela na okraj, zatímco politickým debatám, které se na ekonomii či na předpokládaný ekonomický výsledek odvolávají, se věnuje prostor mnohem větší, měli by teologové zbystřit pozornost, protože v této otázce jde o mnoho, ne-li vlastně o všechno. Na pozadí odlišných metodologií rozdílných škol, neoklasické a rakouské, tj. metodologického kolektivismu a metodologického individualismu, se před teology otevírá možnost tento spor reflektovat v kategoriích teologických jako spor o pojetí člověka a jeho jednání v kontextech biblických, v kontextech lidské tvořivosti v závislosti na vztahu k minulosti, přítomnosti a budoucnosti, a to v souvislostech biblického exodu.

V následující části obrátíme pozornost na závěry filozoficko-teologického zkoumání problematiky biblické antropologie a kruciólní otázky: Co pro biblického člověka znamenalo „věřit“. Pozornost zaměříme na výsledky biblického bádání evangelického teologa Milana Balabána, které byly významnou inspirací originálnímu filozofovi Ladislavu Hejdánkovi a jež stály za mnohými jeho filozofickými výroky. Balabánovy poznatky významným způsobem stojí za naší hypotézou, že biblické pojetí společnosti a člověka koresponduje s ekonomickou teorií rakouské ekonomické školy, podle níž se člověk v podmínkách svobody chová jako podnikatel, tj. objevovatel nových možností řešení zcela konkrétních, praktických problémů. Na pozadí události exodu si ukážeme, že Izrael ve svém desateru Božích přikázání formuloval pravidla decentralizovaného, liberálního řádu, jež jsou protikladem pravidel centralizovaných autoritářských otrokářských společností. Pokud, jak z předchozí kapitoly vyplývá, se centrálně řízené společnosti se svými ekonomikami opírají o ekonomické teorie vystavené na metodologickém kolektivismu, pak budeme-li chtít porozumět skutečnosti, že i starý Izrael se svojí hmotnou prosperitou, jež byla vnímána nikoli jako zásluha konkrétního jedince, vládce či vládnoucí kasty, ale jako dar od Boha, potvrzuje i relevantnost metodologického individualismu.

2.8. Spor o pojetí člověka a společnosti na pozadí ekonomické metodologie

2.8.1. Teologie v sekularizované společnosti

Teologie zvláště německé protestantské provenience v 19. století ukázala, že v raném křesťanství docházelo k proměnám obsahů christologických představ a výpovědí. Kritická bádání o historickém Ježíši upozornila na diskontinuitu a diskrepanci mezi historickým Ježíšem a následně křesťanskou vírou v Krista, Božího Syna, jenž zemřel za lidské viny a byl

vzkříšen. Ježíš očekával bezprostřední příchod Božího království, které ovšem nenastalo a místo něj nastoupila církev se svými dějinami. Je zde evidentní rozdíl mezi Ježíšem historickým a Kristem jako jeho mýtickým vyjádřením. Jiný je navíc Kristus evangelií synoptických, jiný evangelia Janova, jiný je Kristus v epištolách Pavlových, jiný v listech Petrových. Vystává rozdíl mezi fakty a jejich významem. Teologové usilují o nalezení jednotícího výkladového principu, jednoznačného poselství křesťanské zvěsti, kérygmatu, a to například prostřednictvím demytologizace s důrazem na věčně platný existenciální rozměr evangelia. Každá odpověď, kterou křesťanství přináší, však není nikdy uzavřená. Pokud například Albert Schweitzer na podnět, co nám po tom všem z křesťanství zbývá, odpoví, že je to láska k bližnímu, pak stejně zůstává nevyřešené, co znamená milovat, a kdo je ten, jenž má být milován. Za práci hodnou pozornosti lze doporučit již zmíněnou knihu Otakara A. Fundy *Racionalita versus transcendence: Spor Hanse Alberta s moderními teologií*. (2013), v níž autor svojí racionální kritikou jde „až na dřeň“ výše postulovaných problémů, s nimiž se teologové musejí konfrontovat.

Kritické čtení Písma v kulturně dějinných kontextech na pozadí nihilismu, formulovaném Nietzsche, vyústilo v tzv. nenáboženskou interpretaci křesťanské zvěsti, kterou na teologickou scénu razantním způsobem uvedl za druhé světové války Dietrich Bonhoeffer ve svých úvahách ve vězení *Widerstand und Ergebung*, česky známých jako *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*.¹⁴⁵

Bonhoeffer říká doslovně: „Bůh jako morální, politická, přírodovědecká pracovní hypotéza je odstraněn, překonán; ale stejně je překonán i jako pracovní hypotéza filosofická a náboženská (Feuerbach!). Patří k intelektuální poctivosti nechat tuto pracovní hypotézu padnout, resp. ji vypustit, jak je to jen možné. Pobožný přírodovědec, lékař atd. je hermafrodit. ... A nebyli bychom opravdoví, kdybychom neuznali, že musíme žít ve světě – ‚etsi deus non daretur‘. Poznáváme to právě – před Bohem! Bůh sám nás nutí k tomuto poznání. Tak nás naše dospělost vede k pravdivému poznání našeho postavení vůči Bohu. Bůh nám dává vědět, že musíme žít, jako bychom se bez něho mohli obejít. Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští (Mk 15,34)! Bůh, který nás nechává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, je Bůh, před nímž trvale stojíme. Před Bohem a s ním žijeme bez Boha. Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám. Podle Mt 8,17 je zcela zjevné, že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení! Zde je rozhodující rozdíl ode všech

¹⁴⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Přel. Jan Šimsa a spol. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1991. Orig.: *Widerstand und Ergebung*. 287 s. ISBN 80-7021-081-8.

náboženství. Religiozita odkazuje člověka v jeho nouzi k boží moci ve světě, Bůh je deus ex machina. Bible ukazuje člověku bezmoc a utrpení Boha; jen trpící Bůh může pomoci. Potud se může říci, že zmíněný vývoj světa k dospělosti, která umožnila zbavit se falešných představ o Bohu, otevřel oči pro Boha bible, pro Boha, který si zjednáva moc a místo ve světě svou bezmocí. Zde se asi bude muset nasadit „světská interpretace.“ (Bonhoeffer)¹⁴⁶ Nenáboženská interpretace neznamena pouze limitovanou reinterpetaci některých okrajových nebo i relativně významnějších termínů (pokání, víra, ospravedlnění, znovuzrození, posvěcení), ale nesmí se zastavit ani před termíny naprosto centrálními, zejména před slovem „Bůh“ (či „bůh“).¹⁴⁷

Ladislav Hejdánek v recenzi věnované prvnímu českému vydání právě citovaných Bonhoefferových *Listů z vězení*¹⁴⁸ upozorňuje, že by bylo hrubým omylem, kdybychom se chtěli u Bonhoeffera soustředit jen na jeho poslední myslitelské období. Vše se připravovalo již dříve a každý výklad, který by to přehlížel, bude vadný. Tuto skutečnost opírá Hejdánek o detail z textu Bonhoefferovy habilitační práce.¹⁴⁹ Právě v navázání na Karla Bartha a na jeho důraz, že žádný dějinný okamžik není *capax infiniti* (empirická aktivita člověka může být nanejvýš poukazem na aktivitu boží, ale ve své dějinnosti nikdy tím, čím by být mohla a měla), formuluje Bonhoeffer „nutnou konsekvenci“ formálního pojetí boží svobody resp. boží kontingentní aktivity: „Bůh se stahuje do nepředmětneho, do nedisponovatelného (Gott rückt ins Nichtgegenständliche, Unverfügbare). ... Bůh stále zůstává pánem, stále subjektem, takže ten, kdo má za to, že jej má jako předmět, už nemá jeho; Bůh je stále tím ‚přicházejícím‘, nikdy není ‚tu-jsoucím‘ Bohem (Barth). [Er ist immer der ‚kommende‘, nie der ‚daseiende‘ Gott (Barth); Akt und Sein, 78, 79.] To má však své další důsledky: z nepředmětnosti boží nutně vyplývá nepředmětnost Já, které poznává Boha, a to znamená víry (Akt und Sein, S. 89). To souvisí s ryze aktualistickým pojetím zjevení a svobody boží a Bonhoeffer ukazuje na problémy s tím spojené.“¹⁵⁰ Platí tedy *Deus capax humanitatis* jako axiomatické tvrzení tvořící východisko teologie biblického personalismu, úhelného kamene teologie husitské reprezentované Z. Trtíkem a Z. Kučerou. Stojí též za zmínku, že Barth se též negativně vyhranil vůči mýtu *analogia entis*, kterou

¹⁴⁶ BONHOEFFER. *Na cestě ke svobodě*. S. 149–150.

¹⁴⁷ Srov. BONHOEFFER. *Na cestě ke svobodě*. S. 204.

¹⁴⁸ HEJDÁNEK, Ladislav. Bonhoefferův program nenáboženské interpretace. *Souvislosti: Revue pro literaturu a kulturu* [online]. 1992, 2(1), 128-131 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6929. Dostupné z: https://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php?id_detail=20

¹⁴⁹ Pozn.: Podrobněji vztah mezi teologií mladého Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera představuje Ján Liguš ve své nedávno vydané knize: LIGUŠ, Ján. *Christus praesens. Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer Between Liberalism and Nationalism*. 1. vyd. Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy. Nakl. L. Marek. 2016. 222 s. ISBN 978-80-87127-77-3. Srov. kapitoly 2. a 3.

¹⁵⁰ HEJDÁNEK. Bonhoefferův program nenáboženské interpretace. S. 131.

odkryl jako stále přítomné pokušení pro církev, jemuž tragicky podlehl ve třicátých letech v nacisty ovládaném Německu. Toto pokušení spočívá v představě možné součinnosti církve a státu, kdy církev na státní moci usiluje participovat.¹⁵¹

Víra a náboženství nejsou synonyma. Biblické texty vznikaly v době, kdy náboženská byla běžnou, normální a všeobecně přijímané náboženské obrazy bylo možno pouze přeznačovat a pro předávání a uchovávání víry užívat. Náboženství v čase, kdy je společnost otevřeně sekularizovaná a nenáboženská, působí na víru jako přímé ohrožení. Bonhoeffer v intencích starozákonních proroků projevuje kritický postoj, až odpor, vůči jakékoliv náboženskosti. Nejde mu jen o reinterpetaci, nýbrž o pochopení, že víru nelze žádným způsobem s náboženstvím spojovat. Náboženství je, Bonhoefferem řečeno, jako PERITOMÉ, obřízka, na které nezáleží.¹⁵² Biblická víra a její nositelé se vždy jeví vůči ostatním jako ateisté v moderním slova smyslu. Je na místě ovšem zmínit, že ateismus není totéž co antijahvismus (Preisner) a že ateismus není též nutně synonymem pro gnoseologický (noetický) ani morální relativismus (Funda).

2.8.2. Biblické kořeny nenáboženské víry

Jednou z osobností, která se v českém teologickém prostředí ujala přímo Bonhoefferem nadneseného tématu, je evangelický teolog Milan Balabán. Vypracoval detailní exegetické studie věnované kerygmatické otázce – jádra zvěsti obsaženého v biblických knihách – na dobovém a kulturním pozadí starého Izraele. Je známo, že v bibli víra izraelského lidu nabírá rozličných proměnlivých tvarů náboženských a kultických. Jednou je Hospodin mezi bohy Bohem nejvyšším, později jsou ostatní božstva vnímána jako vůbec neexistující a Hospodin je Bohem jediným. Izrael zná víru Abrahamovu nevázanou na žádný kultický předmět, později je oním předmětem nejposvátnějším schrána úmluvy, později je vystavěn chrám, kde probíhají kultické obřady s oběťmi, při absenci chrámu jsou oním materiálním nosičem nehmotného poselství svitky atd. Formy se mění, a přece něco, to jedno jediné, podstatné zůstává a táhne se jako červená nit od knihy *Genesis* až po *Zjevení Janovo*. Tázeme-li se: Co to je?, odpověď zní: Víra. Nikoliv pouze „jedinečné lidské sebepochopení“,

¹⁵¹ TITUS, Eric. *The Myth of the Analogia Entis: Karl Barth's Doctrine of Secular Misery in Weimar Context* [online]. Praha, 2010 [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/96211/34059288/?q=%7B%22_____searchform_____search%22%3A%22Titus+Barth%22%2C%22_____searchform_____butsearch%22%3A%22Vyhledat%22%2C%22_____facetform_____facets_____faculty%22%3A%5B%2211260%22%2C%2211270%22%2C%2211280%22%5D%2C%22PNzzpSearchListbasic%22%3A1%7D&lang=cs. Disertační práce. Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Petr Macek.

¹⁵² Srov. BONHOEFFER. *Na cestě ke svobodě*. S. 234.

řečeno s Fundou, ale spíš „kosmický činitel“, který vše stvoření předchází a který hýbe třeba i mravencem, jak praví Hejdánek.

2.8.3. Víra jako vlastní předmět teologického zkoumání

K tématu nepředmětnosti Boží a kořenům „víry bez předmětu“ nalézá evangelický starozákonník Milan Balabán biblické podklady v textu, na kterém se orientuje celá víra Izraele, tedy i víra Ježíšova, tj. v desateru Božích přikázání, a to v prvních dvou přikázání.

Druhému přikázání desatera věnuje Balabán svoji studii nazvanou *Nepředmětný Bůh* (1990)¹⁵³, v níž vychází z textu Ex 20,4-6. (Pozn.: Autor kurzívou odlišuje původní stručnou podobu, v závorkách se nacházejí důležité termíny. V celém článku je též zachována Balabánova transliterace jazyka hebrejského i řeckého; citován je ČEP. Tato Balabánova transliterace se stala pro celou tuto práci vzorem.)

Nezobrazíš (C-S-H; POIEIN; facere) si (Boha) zpodobením (PESEL; EIDOLON; sculptile) ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět (Š-CH-H hitp.; PROSKYNEIN; adorare) ani tomu sloužit (C-B-D; ATREUEIN; colere). Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě (milující). Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého (pokolení) těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům (pokolení) těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.

Prostřednictvím exegeze textu a na základě historického bádání dochází Balabán k následujícím závěrům. Obraz Boha Izraele se liší od bohů okolních kultů a kultur svojí naprostou a radikální nezobrazitelností a kultické uctívání netvoří základ víry Izraele. Otázka náboženská, otázka jakési obecné náboženskosti, nebyla centrem zájmu lidu Izraele. Věřit na bohy bylo, dá se říci, považováno za normální. Antropomorfní obraznost věřícího lidu odpovídala „psychologii staré doby“¹⁵⁴. Otázka po Bohu samém však byla pro Izraelity doslova bezpředmětná. Izrael Boha samostatně netematizoval. To, co Izrael ovšem reflektoval naprosto precizně, byla zkušenost zásadního významu, a to zkušenost exodu – vyvedení z Egypta.

Bůh je Bohem tím a tak, že vysvobozuje ze zotročené a bez budoucnostní existence. Zkušenost s otroctvím a zkušenost svobodné existence, na těchto tématech se profiluje celé myšlení biblického lidu. Chce-li Izrael sdělit slovo o Bohu, tak pouze a jedině v souvislosti se svobodou a desaterem Božích přikázání – se Smlouvou. „Věřit v Boha exodu, či ještě

¹⁵³ BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh. Reflexe: filosofický časopis* [online]. 90(1) [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_01/Nepredmetny_Buh.html.

¹⁵⁴ Srov. BALABÁN. *Nepředmětný Bůh*. S. 5.

vyostřeněji a adekvátněji, (v) Boha jakožto exodu, znamená, že já, ale i ,všechno ostatní žije v jeho světle.“¹⁵⁵ Aktem vyvedení z Egypta ustanovuje se jedinečná subjektivita člověka, člověka jakožto svobodného subjektu schopného tvořit své vlastní dějiny. Protikladem a mementem k tomuto statutu svobodného subjektu je existence otrocká.¹⁵⁶

Ve slově EXODUS slyšíme řecké EK, tj. z, ven, pryč. Hebrejci přetínají zvyk setrávání v Bet-abdím, Ubytovně otroků (srov. Ex 20, 2) a povzbuzování Mojžíšem vzpírají se *statu quo* čili osudovosti.¹⁵⁷ Druhou částí slova je výraz HODOS, tj. cesta, stezka, což odpovídá hebrejskému substantivu DEREK. Víra biblického lidu je prosta nábožensko-politické emocionality, která ve vytržení kulminuje, pak končí. Znamená *cestu* – putování k neznámé zemi, a to nevyzpytatelnou a záludnou pouští bez ohledu na skutečnost, že do skutečného cíle doráží jenom malá menšina. Víra uvádí člověka na cestu, činí z něj poutníka, který přemáhá vnější a vnitřní pokušení a ubírá se k cíli, který se stává zřetelným teprve v budoucnosti. „Archetypální koncept života a světa založený na předurčenosti a neodvratitelnosti vylučuje bytí i jen tušení budoucnosti.“¹⁵⁸ Takto formuluje Balabán klíčovou tezi, k níž se opakovaně vrací i jeho kolega a přítel Ladislav Hejránek. Není vůbec důležité, zdali se vyjití Hebrejců a jejich souputníků i jiných etnik historicky skutečně událo tak, jak to v legendární stylizaci vypisuje starozákonní kniha *Exodus*, ač tomu výrazné historicky podložitelné indicie nasvědčují. Jde spíše o „zhuštěnou zkušenost“ Izraele zahrnující všechny utlačovatele a okupanty sběrnou šifrou „Egypt“. „Vyjití je tedy možno pokládat za *integrující pradamum* izraelských tradic a za východisko izraelské poselství. Toto *pradamum* figuruje v bibli jak *antifatální báze* izraelského myšlení a rozhodování.“¹⁵⁹

Balabán připomíná některá exodická témata či exodické motivy v sakrálně-profánní struktuře bible židovské (SZ) i křesťanské (NZ), zvláště však exodické souvislosti dosud málo reflektované. Upozorňuje na introit klíčového textu *Starého zákona*, dekalogu (Ex 20), který je základním koncentrujícím článkem izraelského teologického korpu: 'ANOCHÍ JHVH 'ELOHÉCHÁ 'AŠER HÓCÉ'TÍCHÁ MÉ'ÉREC MICRAJIM MIBBÉT 'Abádím tj. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví (Ex 20, 1). Právě „vyjití“ umožňuje úměrnou a nosnou interpretaci „deseti slov“. „Všude tu dýcháme milieu

¹⁵⁵ BALABÁN. Nepředmětný Bůh. S. 11.

¹⁵⁶ Srov. BALABÁN. Nepředmětný Bůh. S. 7.

¹⁵⁷ Srov. BALABÁN, Milan. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu ve starozákonní i novozákonní bibli. Habilitační přednáška. [online]. *Reflexe: filozofický časopis* č. 7–8. 1992. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_07-08/Antifatalni_kerygmaticka_myslenka_exodu_ve_starozakonní_a_novoza_konní_bibli.html . S. 1.

¹⁵⁸ BALABÁN. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu. S. 2.

¹⁵⁹ BALABÁN. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu. S. 2.

svobody, osudovost je tu zatlačována na slepou kolej. Máš a můžeš dostat povinností a úkolům rázu kultického či etického, poněvadž ti Hospodin, živá, oslovující a vysvobozující Pravda, umožnil *vyjít* ze země pohlcující fatality, z ‚Domu Ptahova‘. (Pozn. autora: Egypt – odvozeno od Het-Ko-Ptah, tj. palác ducha Ptahova.)¹⁶⁰ Exodus je ústřední kerygmatická myšlenka bible a zároveň klíč k výkladu a porozumění právně etických norem Izraele.

Téma exodu se vine celou biblí a neustále se aktualizuje. Setkáváme se s ním u praotců, v žalmech, u proroků v Druhém Izajášovi zní hlas k Izraeli v zajetí babylónském, slyšíme zaslíbení *nového exodu*, kdy je zaslíbeno něco zcela *nového* („Hle, učiním něco docela nového a už to raší...“ (43, 19). V Novém zákoně rozmlouvají při proměnění na hoře Mojžíš a Eliáš o Ježíšově *cestě*, kterou měl dokončit v Jeruzalémě (...TĚN EXODON AUTÚ – Lk 9, 31), což je jasná narážka na vyjití a pochod Izraelců z Egypta. Lukášova teologie chápe Ježíšovu cestu jako *exodus* ze světa hříchu, vin a násilí – do Jeruzaléma, symbolu *nového věku* touženého osvobození a vítězné *svobody*. Nelze pominout i motiv *beránka* připomínající a zpřítomňující *vyvedení* Izraelců z Egypta (Lk 22, 14-20). Ježíš je nový Mojžíš, ale i nový Jozue, je i nový Jeremjáš vyzývající k obrácení srdce k živému Bohu obracející duchovní zrak lidí k zaslíbené zemi Božího království.¹⁶¹ V Listě Židům putují křesťané k věčnému městu v nebi a ve druhém listu Pavlově do Korintu je chápána naše pozemská tělesná existence jako *pobyt na cestě* jako „existence stanu“, *cíl* našeho *putování* je však v oblasti mimo běžně chápaný prostor a čas, v oblasti, kdy i naše tělo bude *zcela proměněno* (SÓMA PNEUMATIKON). „Exodus je osou celé biblické zvěsti a jako antifatalikum číslo jedna je jedním ze zdrojů myšlení a citění, které se nevzdává pasivně tzv. ‚poměrům‘, nýbrž prodírá terénem tlaků a vazeb skrze *víru* ke *svobodě*, korunující cestu z Egypta do slíbeného Kenaanu – a to ve smyslu doslovném i přeneseném, politickém, sociálním, kulturním i duchovním. Exodus je život v pravdě a pravda v životě. Víra stojí, Osud se kymácí. Vyjít, jít a dojít je antiosudová možnost ‚vyčnít‘ nad status quo a být vnějšně i vnitřně účasten Budoucnosti.“¹⁶²

Exodus je klíčem k porozumění k dalšímu zásadnímu biblickému tématu, a tím je *víra*. Je zřejmé, že vírou se jistě nemyslí intelektuální přitakání souboru dogmat předložených k uvěření, ačkoliv právě toto pojetí víry je napříč církevním ekumenickým spektrem nejrozšířenější. Ostatně v tomto ohledu je právě Fundova kritika současného stavu křesťanství zcela na místě.¹⁶³ Nicméně Izrael realizuje svoji víru právě v odhodlání opustit to staré,

¹⁶⁰ BALABÁN. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu. S. 4.

¹⁶¹ Srov. BALABÁN. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu. S. 8.

¹⁶² BALABÁN. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu. S. 12.

¹⁶³ Srov. FUNDA. *Racionalita versus transcendence*. S. 11–18.

zotročující, umrtvující, orientovat se na budoucnost a zamířit jinam. „Jedině tento postoj je výrazem (projevem) *normality* (legitimity) před Bohem.“¹⁶⁴ V bibli se též, poprvé u proroků, objevuje víra, jež není vázána na předmět: „Jestliže nevěříte (AMN), jistě že neobstojíte.“ (Iz 7, 9b, v kontextu 7, 1 – 9. Kral.). Víra u proroků či víra proroků není abstraktní přesvědčenost o něčem nebo o někom. Není to ani „kvalifikované“ přesvědčení, že „Bůh existuje“, že „je jediný Bůh“ atd. V turbulencích událostí v životech jednotlivců i společnosti se víra projevuje jako postoj klidu, důvěry a spolehnutí.¹⁶⁵ „Véra je tedy jistota, která zabrání (z)panikaření. ... Oporu lze nalézt toliko ve *víře* (v Hospodina), psychologicky existenciálně zpřítomňujícího *platnost Pravdy* jakožto *příslibu bezpečné budoucnosti*.“¹⁶⁶ Víra není výrazem jakéhosi tajemného náboženského *extra*, gnostickým vyjevením tajemných pravd a teorií (řec. THEOREIN – dívat se, zřít, zírat). Naopak, nic není samozřejmějšího než lidská touha po svobodě, touha objevovat nové světy, objevovat řešení každodenních problémů novými a neočekávanými způsoby. (Pozn.: Jde o téma, jímž se zabývá i Emanuel Rádl ve své *Útěše z filosofie*, jež byla významnou inspirací jak Milanu Balabánovi, tak Ladislavu Hejdánkovi.) Věřit je sice nesamozřejmé, protože propadat strachu, pochybnostem a panice je snadné, ale je to „v podstatě“ normální.

Izrael objevem víry objevuje a poznává svět takový, jaký skutečně je. Plody víry také nenabírají pouze jakousi intelektualizovanou či zpsychologizovanou podobu, nýbrž víra formuje člověka a společenství do podob naprosto konkrétních. Tvoří základ společnosti, jež na rozdíl od despocií a tyranií symbolizovaných Egyptem, Babylónem či Římem, je decentralizovaná, pod panstvím práva a spravedlnosti, produkující takovou hospodářskou prosperitu, že provokuje okolní národy k dotazování se na Hospodina a k bohoslužbě. Balabán hovoří o víře jako o úběžníku eschatologické hojnosti. *Véra* (EMET) se objevuje v některých Žalmech ve spojení s *milosrdenstvím* (CHESSED), *spravedlností* (CEDEQ) a *pokojem* (ŠALÓM). Pilíři eschatologického věku jsou milosrdenství a víra. V Ž 85, 11 a 12 čteme: „Setkají se milosrdenství (CHESSED) a věrnost (EMET – Kral.: víra), spravedlnost (CEDEQ) s pokojem (ŠALÓM) si dají políbení. Ze země vyraší pravda (EMET – Kral.: víra), z nebe bude shlížet spravedlnost (CEDEQ). ČEP tedy překládá tentýž hebrejský výraz EMET jednou jako ‚věrnost‘, podruhé ‚pravda‘, Kraličtí chápou EMET v obou případech jako ‚víru‘. ČEP tedy tuší, že EMET má tu širší význam než ‚věrnost‘,

¹⁶⁴ BALABÁN, Milan. Hebrejské pojetí víry. In: REFLEXE. : *Časopis pro filosofii a teologii* [online]. 03/90. OIKOYMENH a Filosofická fakulta UK, 1990, s. 1-29 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_03/Hebrejske_pojeti_viry.html . S. 8.

¹⁶⁵ Srov. BALABÁN. Hebrejské pojetí víry. S. 8.

¹⁶⁶ BALABÁN. Hebrejské pojetí víry. S. 11.

jde také o ‚pravdu‘ – to, co platí, vsadím-li na Boží věrnost, tj. stálost, spolehlivost. Kraličtí vystihují oboje jedinou kategorií: vírou.“¹⁶⁷

Je-li izraelským exulantům v Babylóně slibován mesiášský mír, jedná se o záležitost eschatologickou v pravém, pozemském smyslu, nikoli ve smyslu *zásvětném*, v duchu falešného transcendentna. Pravda raší ze země. Ze země zaslíbené. Ruku v ruce s rašením pravdy ze země přichází i požehnání „časných věcí“, tedy toho, co lidé falešné, přitom ovšem velmi rozšířené, víry často vidí jako cosi druhořadého nebo zcela nedůležitého. „Ze země vyraší pravda‘ (EMET MEEREC TICMACH) – to je více než metafora, je to spíš něco jako Ježíšovo podobenství: Tak jak je zcela přirozené a jakoby zákonité, že se zjara země odívá zelení, a přitom je to zcela překvapující, a my udiveni dýcháme ‚ovzduší divu‘, tak je to i s pravdou, jež je ‚rezultátem‘ věrnosti víry: jakoby prostě a přirozeně vychází Pravda z ‚lůna‘ země, není to nic násilného, je to vskutku prosté a přirozené, zemi je v nejhlubším smyslu pravda vlastní, lidé i mimolidský živý svět *žijí* pravdou, bez pravdy hynou jako ryba bez vody, ale žijí žel navzdory životodárné pravdě v odvrácení od ní, v ‚protisměru‘ k jejímu k životu mířícímu pohybu; vědí o pravdě a přesvědčují se o ní tak evidentně, jako je možné se přesvědčit o vzcházejícím osení na poli, a přece nejsou s to žít, jednat v souladu s touto pravdou, jakkoli není ve specifickém smyslu nic pozemštějšího než je ona.“¹⁶⁸ Ježíš ve svých podobenstvích připodobňuje osud klíčícího zrna k události šířícího se Božího království (Mk 4, 31 aj.) Milan Balabán protestuje proti rozšířenému úzu interpretovat tato podobenství tak, jakoby Ježíš používal „nizkého“, tj. neduchovního, k přiblížení (tj. k lepšímu pochopení) „vysokého“, tj. duchovního, jež je onomu „nizkému“, přírodnímu, principiálně nadřazeno. Ani klíčení zrna není totiž „automatickým přírodním dějem“, nýbrž zázrakem, výrazem transcendentní stvořitelské vůle. Stejně nesamozřejmé je to i v případě Božího království. Buď je zázrakem vše, nebo jím není nic. Dualismus považuje Balabán v této otázce za projev evropského karteziánského myšlení. „Pravda je *klíčením a růstem života* v podobě pneumatické i materiální. Materiální či přírodní je prozařováno pneumatickým, a pneumatické má nezbytné aspekty hmotné. Spolehnutím (AMN), příklonem k životu, *biofilii víry* míříme *k budoucnosti*, k budoucnosti ne mimo tuto zemi, ale *právě na ní a v ní*.“¹⁶⁹

Na Balabánovy biblické studie se ve svém filozofování často odkazuje Ladislav Hejdánek. Ten s odkazem na Ebelingův článek *Jesus und der Glaube* z roku 1958¹⁷⁰

¹⁶⁷ BALABÁN. Hebrejské pojetí víry. S. 15.

¹⁶⁸ BALABÁN. Hebrejské pojetí víry. S. 16.

¹⁶⁹ BALABÁN. Hebrejské pojetí víry. S. 17.

¹⁷⁰ EBELING, Gerhard. *Jesus und Glaube*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 55. 1958. S. 64-110.

prezentuje statistiku výskytu slov *věřit* (PISTEUEIN) či *víra* (PISTIS) a dochází k těmto závěrům. Ze synoptických textů je evidentní, že Ježíš Nazaretský nečinil sám sebe předmětem víry, ale chválil i pohany (setníka, Syrofěničanku atd.) za víru, jak říká Hejdánek „v absolutním smyslu“.¹⁷¹ Ježíš jako obsah víry je výsledkem reflexe víry prvních apoštolů. Hejdánek vyzdvihuje rozdíl mezi vnímáním světa archaickým člověkem, pro něhož byly mýty útěšným řešením úzkosti, kterou prožíval, když myslel na budoucnost. Budoucnost byla příčinou strachu, řešením byl odvrát od budoucnosti směrem k minulosti či spíš k před-minulosti, dokonce k metahistorii, k arché. Tam se odvíjely archetypální příběhy, jež bylo možno opakovat. Tím, že tyto příběhy byly odolné vůči plynutí času, měly podíl na věčnosti, a tak člověku, jenž se s nimi ztotožnil, garantovaly záchranu před znicotněním v budoucnosti. Strach z budoucnosti a odvracení se od ní k mýtům, k metahistorii, je rysem archaického člověka. Mytický člověk paradoxně zachraňuje sám sebe tím, že opouští svoji jedinečnost a ztotožňuje se s archetypem, čímž se stává „stereotypem“; místo aby našel cestu k sobě, sám sebe ztrácí.¹⁷² K tomuto pro úplnost poznamenávám, že Hejdánkovo pojetí mýtu je osobité, liší se právě třeba od pojetí Balabánova¹⁷³. Balabán podtrhuje význam mýtu pro porozumění člověka sobě samému v rámci smysluplného celku, v izraelské tradici zvláště v kontextu *exodu* jako svobodné cesty k novému, k budoucímu. Proroci podle něj nechtěli znevážit bohoslužebný rozměr lidského života ani „koncept celku“, jak ho interpretuje mýtus. Bez takové „obrazu“ či „symbolu“ světa se neobejde ani moderní vědecky orientovaný člověk. Balabán tedy víru a náboženství nestaví do ostrých protikladů. Nicméně: „Jisto však je, že mýtus sám o sobě neposkytuje dost solidní základnu pro lidské rozhodování mimo sakrální prostor a čas. Hebrejské pojetí času překračuje všechny vzorce a všechna schémata a staví člověka před nová a nová rozhodnutí. Člověk se nemůže dovolávat bohů a napodobovat je, nesmí ani zneužívat jména jediného Boha, Boha Izraele a celého světa, ale má jednat (řeceno s Dietrichem Bonhoefferem) tak, jako by Boha nebylo, *etsi deus non daretur*.“¹⁷⁴ Toto je významný moment shody mezi Balabánem a Hejdánkem. Víra orientuje člověka na budoucnost, z níž přicházejí výzvy zcela konkrétního, praktického rázu, těmto výzvám je třeba se stavět čelem. „Moderní rozpoznání,“ pokračuje Hejdánek, „že každou

¹⁷¹ Pozn.: Podle této statistiky v synoptických evangeliích znějí tato příbuzná slova (PISTIS, PISTEUEIN apod.) přímo z Ježíšových úst 63 krát z 80 případů, ze zbývajících 17 případů 11 se vyskytují v nejbližší souvislosti s nějakými Ježíšovými slovy nebo činy.

¹⁷² HEJDÁNEK, Ladislav. Reflexe víry ve Starém zákoně. *Reflexe: Časopis pro filosofii a teologii* [online]. Praha: OIKOYMENH a Filozofická fakulta UK, 1990(2), 1-15 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_02/Reflexe_viry_ve_Starem_zakone.html

¹⁷³ BALABÁN, Milan. Čas a mýtus. *Reflexe: Časopis pro filosofii a teologii* [online]. Praha: OIKYMENH, Filozofická fakulta UK, 2003, (24), 69-76 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_24/Cas_a_mytus.html

¹⁷⁴ BALABÁN. Čas a mýtus. S. 76.

prací s předmětnou skutečností a každým vytvářením nových skutečností se proměňuje i sám člověk, a že každou výpověď o věcech vypovídá člověk chtě nechtě zároveň o sobě (což platí zejména v případě vypovídání o druhých lidech), je popravdě vybočením z antikou zahájené myšlenkové tradice a je nesporným navázáním na tradici izraelskou a na její proto-reflexi. Není divu, že pionýrskou práci tu vykonal právě vnuk rabínův.¹⁷⁵

Pro další uvažování před námi vyvstává důležitá otázka, kterou Hejdánek klade, a to je otázka přeceňování významu myšlenkové reflexe či sebereflexe biblického člověka. Jakoby ono sokratovské „Poznej sebe sama!“ bylo tou výzvou, k níž byl starý Izrael svými proroky nabádán.¹⁷⁶ Budiž připomenuto, že i Gerhard Ebeling, teolog Hejdánka inspirující, nakonec uvolnil prostor Bohu v oblasti lidského svědomí jako místu, v němž je možná právě sebereflexe, o níž v posledu jde.¹⁷⁷ Hejdánek se domnívá, že kvůli absenci pojmového myšlení, lze hovořit spíše jenom o jakési protoreflexi. Otázka po sebereflexi tak začíná zaujímat výsadní postavení. Ta přímo souvisí s objevem filozofického a teologického personalismu, který svým odkrytím a pojmovým vyjádřením nepředmětné povahy lidského subjektu usilovalo v otázce nepředmětnosti osoby Boží překlenout subjekt – objektové myšlenkové paradigma. Toto paradigma bránilo adekvátně uchopit svědectví o vztahu Boha ke světu a k člověku, jak bylo vyjádřeno tradičním křesťanským symbolem o Božím vtělení v osobě Ježíše Krista. Nezapomínejme zároveň, že právě onen vnuk rabínův vnesl do filozofie a teologie zásadní téma „odcizení“ člověka, jež nabírá v politicko-ekonomické realizaci zcela konkrétních podob. „Odcizení“ navíc není pouze popisem situace člověka v politicko-ekonomických souvislostech, ale je i deskripcí jím zakoušené vnitřní nenaplněnosti, prázdnoty. A tak je marxismus přítomen v „hlavním proudu“ filozofického, teologického a politického uvažování po bezmála dvě stě let. Marxova analýza společensko-výrobních vztahů a její dopad na duši člověka je vnímána jako pravdivá, jako nezpochybnitelné východisko všeho dalšího uvažování. Jak případně vyjádřil Rio Preisner: „Marxistická kritika svobodně tržního hospodářství je proto atmosféricky, nebo lépe: jako mikroskopický prach přítomna skoro v každém pokusu poznat jeho vztahy. Tato její

¹⁷⁵ HEJDÁNEK. *Reflexe víry ve Starém zákoně*. S. 10. Pozn.: Hejdánek zde marxismus zahrnuje mezi dědice židovsko-křesťanského myšlení. Hejdánek je originálním a tvůrčím myslitelem a z našeho pohledu je možno tento postřeh vnímat jako problematický, nicméně rozumíme, co tímto výrokem chtěl sdělit: Pozitivní vztah k materiálním záležitostem a „antifatální“ tvořivé a pracovní nasazení v přetváření přítomného stavu v lepší stav budoucí je vlastní dědicům biblické tradice.

¹⁷⁶ HEJDÁNEK. *Reflexe víry ve Starém zákoně*. S. 9.

¹⁷⁷ Srov. EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*. Přel. Otakar A. Funda. První vydání. OIKOYMENH. 1996. 259 s. Orig: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1959) ISBN 80-86005-16-X. Kap. *XIII Místo víry*. S. 121 – 130.

neodbytná vlezlost vyvolává dojem její „samozřejmé“ oprávněnosti.“¹⁷⁸ Hejdánek si byl přitom skutečného dopadu marxismu a „reálného“ socialismu na člověka a společnost velmi dobře vědom. Byl vůči německé idealistické filozofii (Hegelovi) i vůči marxismu velmi kritický. Sám sebe však za socialistu nepřestal považovat, přestože věděl, že stojí tváří tvář otázce konkrétní realizace těchto idejí, s nimiž si evidentně nevěděl rady. Lze se domnívat, že se mu ani nedostávalo filozofických nástrojů, jimiž by nedostatky tohoto politicko-ekonomického systému adekvátně analyzoval. V posledním odstavci článku nazvaného *Socialismus včera, dnes a zítra* (1982) však prokazuje, že si je mezi svých politologických úvah vědom, a to ve sledu těchto kritických otázek: „Ale co znamená hospodářská svoboda pro všechny? Jak můžeme neutopicky chápat hospodářskou rovnost všech? A čím může být bratrství všech bez planého moralizování? To vyžaduje také nějaké projekty, a nepochybně velkolepé projekty. Jak lze zajistit, aby jejich realizace na nás opět nepadla jako kámen? Jak je udržet v mezích vskutku lidských dimenzí? Najdeme konečně cestu? Najdeme alespoň výhled, který by nebyl pouhou iluzí? A budeme schopni se o tom domluvit?“¹⁷⁹ Snad se Hejdánek jako mnozí další domníval, že řešení lze nalézt v ještě preciznější lidské sebereflexi, jež by tak sloužila jako prostředek formování a výchovy nedokonalého člověka v bytost kolektivně uvědomělejší a zodpovědnější. Jednalo by se o jeden z dalších pokusů sesnoubit svobodu s organizací. Že se takové úsilí dá přirovnat, s Preisnerem řečeno, k marnému pokusu o sestrojení kvadratury kruhy evidentně nevěděl. To ovšem, dodejme, nikterak neubírá na jeho velikosti. Ladislav Hejdánek je myšlenkově nesmírně inspirující osobností, čerpající z velmi dobrých zdrojů křesťanské a vůbec evropské filozofické tradice. Vzorem může být zvláště v odvaze ke svobodnému, originálnímu uvažování, v němž je vpravdě mužem víry. My však, chceme-li se vyvarovat chybných úsudků ve věcech politických úzce souvisejících zvláště se sociální teologií, neobejdeme se bez poznatků vědy o lidském jednání, tj. ekonomie, které jemu chyběly, jež ale konvují s Balabánovými biblistickými objevy mnohem lépe.

2.9. Shrnutí a závěr

Velmi často se na půdě teologické a církevní vyjadřujeme k otázkám ekonomickým, aniž bychom měli o ekonomii jako vědě adekvátní představy. Cílem této kapitoly bylo představení základní problematiky, již se tato společenská věda zabývá. Ukázali jsme si, že

¹⁷⁸ PREISNER, Rio. *Americana I*. S. 246.

¹⁷⁹ HEJDÁNEK, Ladislav. *Socialismus včera, dnes a zítra: Článek věnovaný Vladimíru Kadlecovi* (1982). *Kritický sborník 1981-1989: Výbor samizdatových ročníků* [online]. Praha: Triáda, 2009, s. 85-93 [cit. 2018-10-21]. ISBN 978 80 87256 02 2. Dostupné z: https://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php?q=socialismus+v%C4%8Dera+dnes+a+z%C3%ADtra&id_detail=333.

klíčový spor je koncentrován v otázce metodologické, do níž se promítá i spor o pojetí člověka v rámci přírody a společnosti. Bází rakouské školy je metodologický individualismus, jenž předpokládá člověka jako schopného jednat a na cestě k dosahování vytčených cílů racionálně volit prostředky. Tato racionalita není zredukována na pouhou správnost volby; volit racionálně znamená pouze rozhodovat se v souladu s očekávanými výsledky. Člověk je v ekonomii rakouské školy vnímán jako bytost nadaná tvůrčí fantazií a odvahou k objevování řešení každodenních problémů, jež souvisejí s nutností redukovat vzácnost zdrojů, které umožňují člověku biologicky přežít. Tyto poznatky jsme následně refletovaly prostřednictvím dogmatické interpretace biblických textů v podání českého evangelického teologa Milana Balabána. Zmínili jsme též originální přínos Balabánova kolegy Ladislava Hejdánka, který se pokouší otázku víry „v dějinné situaci smrti Boha“ přivést ke slovu svým důrazem na nepředmětné uvažování o Bohu v kategoriích filozofických. Bůh je nezobrazitelný, není předmětem mezi předměty, otázka po Bohu je vpravdě bezpředmětná. Víra tak spočívá v nadějeplném existenciálním obrácení se k budoucnosti a odvážném podnikání, které nenalézá ve starých mýtech své vzory. Izrael nezná teoretických pravd řeckého typu (THEOREIN – nazírat, dívat se). I kdyby jich znal, ví, že teorie „nás nespasí“. Otázka filozofické (ontologické) verifikace pravdy je Izraeli cizí. Také filozof Otakar A. Funda odkrývá nedostatečnost všech racionalistických teologických pokusů pravdu verifikovat. Jako neuspokojivá se ovšem jeví Fundova odpověď na otázku, jak se vyrovnat s rizikem redukce křesťanské víry na pouhý existenciální prožitek onoho ebelingovského „a přece“, kdy nám nezbývá než spokojit se s pouhými pocity svobody, pokoje, radosti, moci lásky a moci trpělivosti.¹⁸⁰ Takto interpretovaná víra nás totiž neuchrání před odpoutáním se od skutečnosti či její úplné negace a tedy, jak praví Rio Preisner, před novodobou formou gnóze, jež ve své praktické konkretizaci ústí v adoraci a realizaci kastovního, otrokářského politického zřízení zvaného socialismus (s přívlastky či bez nich). Takovouto víru Izrael nedržel. Starý zákon s *exodem*, jakožto hermeneutickým klíčem k Zákonu novému, ve své „filozofii zemitosti“ poučuje o tom, že pravda se verifikuje prostřednictvím plodů víry, jež vydává sama země v podobě materiální hojnosti. Tak získává i otázka eschatologická konkrétní podobu. Nejde v ní o vizi přicházející ideální společnosti budoucnosti, jejímuž nastolení brání „sobecký individualismus“ podnikajících „ziskuchtivých“ osob, jak je tradováno teologickým mainstreamem, ale o vizi rozvoje reálného potenciálu pozemského života – Pravda raší ze země – jenž je přítomností podnikatelů podmíněn. Boží království je blízko. Boží království je zde přítomný potenciál čekající na naše porozumění, obrácení

¹⁸⁰ Srov. EBELING. *Podstata křesťanské víry*. S. 138.

(METANOIA) a praktické jednání. Zároveň platí, že Boží království se vymyká organizačním schopnostem jednotlivce a není možno jej centrálně řídit – je třeba mu pouze nebránit.

Individualismus, jenž je v bibli implicitně přítomen, se promítá do sociálních struktur a politického uspořádání. Izrael ví, co znamená být otrokem v Egyptě, Babylónu, Asýrii stejně jako my víme, co znamená otročit v sovětském socialismu, německém národním socialismu, reálném socialismu či socialismu třetí cesty. Otrok nehledá nových cest, otrok se stále zaobírá tím, co je mu známé, co se mu osvědčilo, otrok teskní po „plných hrncích Egyptských“. Modem vivendi otroka není vystupování z řady, ale kolektivistická konformita. Bible však představuje jako normu člověka orientovaného vírou, orientovaného do budoucnosti, připraveného odpovídat zcela novým, tvůrčím způsobem na nové přicházející výzvy. Podmínkou takového tvůrčího jednání je ovšem možnost žít v prostředí svobody. A svoboda je podmíněna platností principů spravedlnosti. Izrael tak svědčí o exodu, jenž je korunován zjevením „deseti slov“, jako vyjevením pravidel mírového soužití svobodných osob v podmínkách decentralizovaného politického uspořádání, v podmínkách hayekovského „liberálního řádu“.

Žít znamená volit, volit zodpovědně: „Dovolávám se dnes proti vám svědectví nebes i země: *Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo.*“ (Dt 30, 19). Tak zní slovo Hospodinovo vedle slova Ježíšova k Martě o její sestře: „Marie volila dobře; vybrala si to, oč nepřijde.“ (Lk 10, 42).

Ekonomie rakouské školy nemůže svým subjekt – objektovým poznáním vyčerpat poznání křesťanova prohloubené o paradigma já – ty, a ani nemá tu ambici. Věda není kompetentní vyjadřovat se ve věcech lásky. Nicméně v rozpoznání člověka jako „od podstaty“ vybaveného schopností volby panuje významná shoda a vědecké poznatky této školy lze tudíž v teologii shledat jako cenné.

3. Právo a svoboda jako výzva k teologické reflexi

Hudební cyklus Dvořákových Biblických písní zahajují žalmistova slova: „Oblak a mrákota jest vůkol něho, spravedlnost a soud základ trůnu jeho.“ Téma práva a spravedlnosti a výzva k jejich hledání prostupuje všemi biblickými příběhy. Zároveň ovšem pojem *spravedlnost*, stejně jako další klíčový pojem *svoboda*, případně z něj odvozený politologický pojem *liberalismus* jsou v současnosti zatíženy zásadní významovou konfuzí, která se dokonce promítá i do věrouk církví, do jejich sociálních učení, zkrátka do teologie jako takové. Jedná se o tak závažný problém, že je třeba, aby mu byla věnována samostatná studie. Cílem této kapitoly je ukázat na nesamozřejmost významů slov *spravedlnost* a *svoboda* a na nich demonstrovat dvě zásadně odlišná pojetí tvorby práva, která působí v teologii jako dvě odlišná paradigmaty pro interpretaci samotné biblické zvěsti. Fenomén dvou odlišných přístupů k otázce práva budou prezentovány jako výsledek právních a ekonomických analýz, jak je nalézáme u ekonomů, politologů a filozofů práva, zvláště u Friedrieche A. Hayeka a Bruna Leoniho. V závěru si ukážeme, jak užitečné tyto poznatky pro teologii mohou být.

3.1. Kontextuální exkurz

Zatímco metodologie klasické ekonomie (rakouské) vychází z teorie hodnoty subjektivní, právní věda, jež je s ní spjatá, je vystavěna na principech zákonitostí poznanych objektivně – na novověké teorii přirozeného práva. Základy této teorie v křesťanské civilizaci pokládá však již Aristotelem ovlivněná scholastika. Současní její zastánci tak navazují na řeckou tradici stoickou, Aristotela, Tomáše Akvinského a novověké právníky Grotia, Locka atd. Odkazu pozdních scholastiků španělských, kteří se též bádáním nad propojeností ekonomie a práva zabývali, jsme již prostor věnovali. Při studiu jejich práce si též uvědomujeme, jak je právě půda teologická vhodná právě k reflexi poznatků právních a ekonomických.

Oproti novověké pozici předznamenané středověkým nominalismem (dnes směrem dominujícím), navazuje filozofická etika rakouské školy na realismus, tj. pracuje s pojmem *lidská přirozenost*, jejíž součástí je nezpochybnitelná schopnost člověka opírat se ve svém rozhodování o rozum. Do logických důsledků pro dobu současnou dovádí tuto teorii ekonom

a politický filozof rakouské školy Murray Rothbard¹⁸¹. Podle něj lze právní zásady jakékoliv společnosti v podstatě stanovit trojím alternativním způsobem: 1) zachováním obyčejů kmene nebo komunity; 2) podobením se arbitrární, ad hoc vůli těch, kteří ovládají státní aparát; 3) objevováním přirozeného práva rozumem. Krátce řečeno, otrockou poslušností k obyčejům, arbitrárním rozmarům někoho druhého nebo lidskému rozumu. Jiné možnosti k určení obsahu pozitivního práva zkrátka nejsou.¹⁸² Za racionální uvažování je pak považováno pouze uvažování bezrozporné. Je-li jednou mravní zákon odkryt jako platný, je zároveň všeobecný, závazný pro všechny bez rozdílu bez ohledu na pohlaví, společenské postavení či kulturní tradice. Takovýto zákon je platný pro každého a to z titulu, že je člověkem. Výjimky jsou nepřijatelné. Filozofické školy ústící v rozporném mravním relativismu jsou odkryty jako pochybné. Žít podle přirozeného zákona znamená permanentně racionálně zkoumat podstatu obyčejů kmenových a komunitních a skepticky se stavět k vůli těch, kteří ovládají státní aparát s jeho zákonotvornou pravomocí. „Liberalismus si přeje to, co býti má, bez ohledu na to, co jest.“ (Lord Acton). Hodnoty, jež jsou tradičně připisovány politickému konzervatismu, se tak vyjevují v pravé revoluční podstatě. „Skutečnost, že přirozenoprávní teoretici odvozují danou struktur pravidel ze samé podstaty člověka, nezávisle na místě, čase, zvycích, autoritách a skupinových normách, dělá z přirozeného zákona vpravdě mocnou sílu, schopnou uskutečnit radikální změnu. Jedinou výjimkou je zjevně vzácný případ, kdy je pozitivní právo ve všech aspektech v souladu s přirozeným zákonem.“¹⁸³ Lidská osoba je finalizována sama v sobě. Skutečnost, že člověk naplňuje svůj život vztahy lásky a přátelství neznamena, že její určení je kolektivistické. Ostatně právě tuto skutečnost reflektuje i husitská teologie svým teologickým personalismem.¹⁸⁴

3.2. Svoboda a spravedlnost – sémantický problém

Jeden z nejvýznamnějších představitelů klasického liberalismu, francouzský filozof a politik Frédéric Bastiat¹⁸⁵ otvírá svůj krátký, ale výstižný spis nazvaný *Zákon* (1850) těmito

¹⁸¹ Murray Newton Rothbard (2. března 1926 – 7. ledna 1995): americký ekonom rakouské školy, který pomohl definovat moderní libertarianismus a založil proud tržního anarchismu, který nazýval anarchokapitalismus. „Kapitalismus je vrcholné vyjádření anarchismu a anarchismus je vrcholné vyjádření kapitalismu.“

¹⁸² Srov. ROTHBARD, Murray N. *Etika svobody*. Přel. Martin Froněk, Petr Fiala, Josef Šíma. Praha: Liberální institut, 2009, 336 s. Orig. *The Ethics of Liberty* (New York University Press, 1998). ISBN 978-80-8638-955-4. S. 64.

¹⁸³ ROTHBARD. *Etika svobody*. S 67.

¹⁸⁴ Např. TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 117. Více v kapitole 5.6. *Zdeněk Trtík – kritik reálného socialismu*.

¹⁸⁵ Claude Frédéric Bastiat (30. června 1801 – 25. prosince 1850): francouzský politik, klasický liberál, politický ekonom a člen francouzského Národního shromáždění. Je znám rozvinutím teorie nákladů obětovaných příležitosti.

slovy: „Došlo k zvrácení zákona! A policejní moc státu byla zvrácena společně s ním! Zákon, říkám, se nejen odvrátil od svého patřičného cíle, ale začal sledovat cíl zcela opačný! Zákon se stal zbraní všech druhů chamtivosti! Aniž by zabraňoval zločinu, zákon sám je vinen zlem, které by měl trestat! Pokud je toto pravda, jde o vážnou věc a morální povinnost mi nakazuje upozornit na ni své spoluobčany.“¹⁸⁶. Dále vysvětluje: „K zvrácení došlo vlivem dvou naprosto rozdílných příčin: tupé hrabivosti a falešné dobročinnosti.“¹⁸⁷ Zatímco původním posláním zákona bylo zabránění nespravedlnosti, Bastiat ve své době poukazuje na přeznačení jeho smyslu, kdy jeho posláním je uplatňování moci buď jednotlivce nade všemi, nebo úzkých skupin (např. petrolejářů, zemědělců či bankovních kruhů) nad většinou společnosti. Zákon zpochybňující individualitu člověka a jeho vlastnictví se stává nástrojem loupění, jak však praví Bastiat, jedná se o „loupění legální“. Jde o oxymóron poukazující na skutečnost, že jednání, jež má být označené za zločinné, se ospravedlňuje legislativní podporou. Loupení se stává všeobecným, a to pod záminkou jeho organizování. Bastiat za příklady takovýchto legálních loupeží uvádí cla, protekcionismus, otrokářství, zaměstnanecké výhody a podpory, progresivní zdanění, veřejné školy, zaručená zaměstnání, zaručené zisky, minimální mzdy, právo na podporu, právo na pracovní nástroje, bezúročný úvěr a mnohé další.¹⁸⁸ „Všechny ty návrhy mají něco společného – legální loupění – jako celek vytváří socialismus.“¹⁸⁹ Ve své práci *Ekonomická sofismata* na jednotlivých příkladech i dnes aktuálních navíc Frédéric Bastiat rozporuje socialistické představy o nástrojích, které jsou používány pro zvyšování bohatství, s výslednou skutečností, jíž je ekonomický úpadek a chudoba. Podle Henryho Hazlitta¹⁹⁰ svojí metodou *reductio ad absurdum* „Bastiat zabil protekcionismus a socialismus tím, že je zesměšnil.“¹⁹¹ Budiž řečeno, že Bastiatovy myšlenky neztrácejí na aktuálnosti. Denně jsme vystavováni stejným sofismatům skrze média či kostelní kazatelny, které tak převážně slouží jako nástroj ustavení a udržování společenského zřízení de facto naplňujícího definici otrokářské despotie.¹⁹² Nabízí se připomenout Aristotelovu *Politiku*, která zachycuje proces upadávání původních ideálních společenských zřízení do patologických forem, když se monarchie mění v tyranidu, aristokracie v oligarchii a

¹⁸⁶ BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. In LEONI, Bruno. *Právo a svoboda*. BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. 1. vyd. Přel. L. Hlinovský, P. Pavlík. Praha. Liberální institut, 2007. S. 291 – 333. Orig. *The Law*. ISBN 978-80-863-8950-9. S. 291.

¹⁸⁷ BASTIAT. *Zákon*. S. 293.

¹⁸⁸ Srov. BASTIAT. *Zákon*. S. 300.

¹⁸⁹ BASTIAT. *Zákon*. S. 301.

¹⁹⁰ Henry Hazlitt (1894 – 1993): americký libertarianistický filozof, ekonom a novinář.

¹⁹¹ BASTIAT, Frédéric. *Ekonomická sofismata: 1845-1848*. Přel. V. Krupa, P. Mach, J. Pavlík. 222 s. Orig. *Sophismes économiques*. [online]. [cit. 2018-10-09]. Dostupné z: http://www.bastiat.kvalitne.cz/Ekonomicka_sofismata.pdf. S. 7.

¹⁹² Despotie (z řec. *despotés*, hospodář, pán, panovník) jako krajní forma nebo způsob absolutní vlády, která poddaným nepřiznává žádná práva a zachází s nimi jako se svým majetkem.

politeia v demokracii.¹⁹³ Jedná se o problém stále aktuální. V současnosti sledujeme, jak po legislativní moci zajišťující privilegované postavení, tj. výjimku od konkurenčního tlaku, touží vlastně každý, od zemědělců přes výrobce ekologické energie až po všelijaká politická uskupení, která svůj vlastní zájem prezentují jako zájem celospolečenský.

Především je třeba vnímat, že svoboda není jen ekonomickým či politickým pojmem, ale také, a možná především, pojmem právním, neboť nutně obsahuje celý komplex právních následků. Americký zakladatel analýzy práva Bruno Leoni uvažuje o svobodě jako o danosti, tj. jako o psychologickém postoji. Totéž činí s pojmem donucení, jež je protikladem svobody a též psychologickým postojem těch, kteří se snaží druhé k něčemu donucovat, a těch, kteří mají pocit, že je vůči nim donucení použito.¹⁹⁴ Toto vnímání obsahu těchto dvou pojmů je možno charakterizovat jako všeobecně sdílené. Co se ovšem týče samotné příčiny těchto pocitů, zde již narážíme na sémantický problém, který je předmětem analýz i mnohých dalších reprezentantů rakouské školy, kteří jej prezentují na protikladech společenských teorií klasického liberalismu a socialismu.

V klasickém liberálním pojetí tak máme svobodu projevu, svobodu podnikání, svobodu smlouvy, svobodu cestování, svobodu náboženského vyznání, vědeckého bádání, tisku atd. Spravedlnost pak spočívá v respektu k předem daným "pravidlům hry". V intencích desatera má člověk právo rozmnožovat život a nebýt zabit, přivlastňovat si plody své práce a nebýt okrádán či nebýt dehonestován jako nedůvěryhodný zločinec. Tradičním atributem spravedlnosti v liberálním řádu je slepota; spravedlnost měří všem stejně bez ohledu na společenské postavení, pohlaví, věku či politické přesvědčení.

Zmatení pojmů však vnáší do života rozličné politické teorie, které původní významy slov rozšiřují o takové pojmy, jako jsou svoboda od chudoby, svoboda od nevzdělanosti apod., které jsou podmíněny existencí bohatství či služeb, jež mohou být přerozděleny aktivními zásahy státu ve jménu na příklad "sociální spravedlnosti". Je rozdíl mezi tím "být svobodný dělat něco" a "být svobodný od něčeho". Být svobodný vyznávat svoji víru a vyznávat své názory předpokládá, že stát jednotlivce nenutí či neomezuje ve sféře náboženství a vyjadřování. Pokud ovšem stát vyhláší svobodu od bídy, strachu z války či od nevzdělanosti, tak aby dostal slibu této svobody, zavazuje se zajistit distribuci těchto "svobod" též materiálně. V socialistickém pojetí je tudíž svoboda podmíněna bohatstvím.¹⁹⁵

¹⁹³ ARNESON, Richard J. BOWL, John E. *Political philosophy* [online]. 14. 6. 2017. Encyclopaedia Britannica, 2017 [cit. 2018-06-23]. ISBN neuvedeno. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/political-philosophy>.

¹⁹⁴ LEONI. *Právo a svoboda*. S. 2.

¹⁹⁵ Srov. MACHLUP, Fritz. Liberalismus a volba svobod. Přel. Tomáš Ježek. In JEŽEK, Tomáš, ed. *Liberální ekonomie: kořeny euroamerické civilizace*. Vyd. 2. Praha: Prostor, 2014. 263 s. S. 117–146. Orig. *Liberalism and the Choice of Freedoms* (1970). ISBN 978-80-7260-303-9. S. 109–110.

Touto problematikou se detailněji zabývá Hayek v *Cestě do otroctví*¹⁹⁶, v knize, jež vznikala mezi roky 1940 až 1943, tedy ve válečných letech, kdy i ty dříve nejliberálnější země jako Velká Británie či USA přešly na válečné centrální plánování. Hayek též hovoří o základním rysu socialismu, pro nějž je typické, že jeho zastánci užívají staré pojmy, jejichž význam je ovšem jiný, než byl ten původní. Odvolávání se na staré pojmy dokonce může sloužit jako vějička k získání volební podpory od těch, kteří si změny jejich obsahu ještě nestačili všimnout.¹⁹⁷ Je to pak až čas, který vyjevuje, že došlo k posunu podle orwellovského: Válka je mír. Svoboda je otroctví. Nevědomost je síla.

Pokud pro liberalismus 18. a 19. století znamená pojem svoboda „osvobození od donucování a svévolné moci jiných lidí, uvolnění z pout, které jednotlivci nedávaly jinou volbu než poslouchat příkazy nadřízeného, k němuž byl vázán“¹⁹⁸, socialisté ve jménu liberalismu hovoří o nové svobodě, svobodě „zbavující nutnosti, uvolnění od tlaku vnějších okolností, které nevyhnutelně omezují možnosti volby nás všech, byť některých z nás mnohem více než jiných“¹⁹⁹. Cílem socialismu není nic jiného, než svržení „despotie fyzických potřeb“ a uvolnění „omezení ekonomického systému“, setření dosavadních rozdílů v možnostech volby jednotlivých lidí a rovnostářské rozdělení bohatství. Podle Hayeka právě slib jistoty ve světě nejistoty, stojí za zdrcujícím vítězstvím socialismu ve dvacátém století a to už na jeho počátku de facto v celém „západním“ světě. Víra, že lze skloubit dvě věci, které se od sebe absolutně liší, a snad i vylučují: totiž svobodu a organizaci, neztrácí na síle dodnes.²⁰⁰ Samotný pojem socialismu tak může znamenat ideály sociální spravedlnosti, větší rovnosti a jistoty, které jsou jeho konečným cílem, zároveň však, a to se často přehlíží, znamená socialismus konkrétní metodu, již většina socialistů hodlá těchto cílů dosáhnout. V tomto smyslu znamená socialismus zrušení soukromého podnikání, zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků a vytvoření systému plánovaného hospodářství. Čili, svoboda pro liberála znamená svobodu od moci člověka nad člověkem, svoboda pro socialistu znamená svobodu od materiální nouze, rovnost pro liberála znamená rovné příležitosti a platnost stejných pravidel na startu pro každého, pro socialistu rovnost znamená stejný podíl na výsledku v cíli. V socialismu svoboda se rovná bohatství, bohatství rovná se moc – svoboda je moc, a tak v něm v posledku nejde o nic jiného než o reálnou moc

¹⁹⁶ HAYEK, Friedrich A. von. *Cesta do otroctví*. Přel. V. Machová. 2. vyd. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal. 2012. 215 s. Orig. *The Road to Serfdom* (1943). ISBN 978-80-87029-32-9.

¹⁹⁷ Srov. HAYEK. *Cesta do otroctví*. Kap. Konec pravdy. S. 133–142.

¹⁹⁸ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 40.

¹⁹⁹ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 40.

²⁰⁰ Citát: „Socialisté věří ve dvě věci, které se od sebe absolutně liší, a snad i vylučují: svobodu a organizaci.“ (Élie Halévy). In HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 45.

reprezentovanou materiálními statky, moc těmito statky disponovat a „rovnoměrně“ je distribuovat (někomu pravda rovnoměrněji).²⁰¹ Kdybychom stále nebyli schopni rozlišit rozdíl mezi loupeží ve starém, původním, smyslu a loupeží organizovanou, legální, může nám být opět nápomocen Bastiat, který radí: „Podívejte se, zda zákon bere určitým osobám to, co jim patří, a dává to jiným osobám, kterým to nepatří. Podívejte se, zda zákon znevýhodňuje jednoho občana na úkor druhého tím, že činí něco, co občan činit nemůže, aniž by spáchal zločin.“²⁰²

Sémantický rozdíl v pojmech svoboda a spravedlnost, má přirozeně své politické, tj. praktické důsledky. Pokud je konzumace nějakých služeb proklamována jako právo, musí zde být někdo, kdo toto právo garantuje plnit. V těchto případech je to právě stát. Stát tedy musí vyjmout tyto služby z liberálního řádu a začít je plánovat jako organizace. Přidáme-li k těmto lidským právům i právo na práci či minimální mzdu, tedy „právo na zisk“ (jak trefně vystihuje Bastiat ve svém *Zákoně*), musíme si uvědomit, že tím stát centralizuje svoji moc nad opravdu všemi složkami ekonomiky. A ovládat ekonomiku znamená ovládat celou škálu hodnot každého člena takové organizace. Tam, kde liberálním cílem lidského ekonomického jednání je tvorba zisku, socialisté znají pouze výrobu pro užitek. Klasická ekonomie nás nicméně poučuje, že zisková motivace lidí je přirozeným a zároveň nejúčinnějším lidským jednáním, díky němuž získáváme co nejpřesnější informace o vzácnosti či dostupnosti poptávaných statků, jež jsou klíčové pro tvorbu cen. Tato zisková motivace jednání je však socialistickými utopisty prezentována jako od podstaty morálně pochybná, nehodná jakéhosi „nového člověka budoucího věku“, a proto podnikatel usilující o zisk má být postupně nahrazován centrálním plánovacím orgánem. Klasičtí liberálové samozřejmě nemají principiální námitky vůči plánování svých záležitostí v podmínkách rozličných organizací, mají ovšem vážné výhrady k plánování záležitostí celospolečenských, v nichž navrhují pouze vytvoření co nejracionálnějšího trvalého rámce, v němž by lidé mohli podle svých individuálních plánů vykonávat různé aktivity. Centrální plánovači ovšem plánováním rozumějí vytvoření plánu sestaveného pro naplnění představ konkrétních jednotlivců (třeba stranicky organizovaných) o tom, co by měl někdo druhý dostávat.²⁰³ Dodejme, že naplňovat ekonomické plány znamená též otevřít si v takovéto státní organizaci prostřednictvím legislativy přístup k ekonomickým prostředkům druhých osob. Kruciólního významu tak nabývá právě legislativa, jež slouží jako prostředek donucení lidí k obětování jejich vzácných ekonomických prostředků k naplňování cílů, které možná sdílejí, možná nesdílejí. Ono

²⁰¹ Srov. HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 30–41.

²⁰² BASTIAT. *Zákon*. S. 300.

²⁰³ Srov. HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 45–48.

„možná“ odkazuje na fakt, že zrušením svobodného trhu jako svobodné interakce mezi lidmi, kteří prostřednictvím peněz de facto průběžně hlasují o tom, co vnímají jako prioritní potřebu, dochází ke zrušení možnosti zjistit, které cíle si lidé doopravdy přejí či nepřejí sdílet. Socialističtí plánovači tak vydávají za „celospolečenský“ či „všeobecný“ zájem cosi, o čem nemají a ani nemohou mít vypovídající informaci. Zde opět přichází ke slovu Misesův *teorém o nemožnosti racionální kalkulace v socialismu*.

Dodejme, že tak, jako došlo k posunům ve významu slova *svoboda*, přetransformoval se též význam slova *liberalismus*. Je třeba často vyvíjet veliké úsilí při studiu teologické literatury věnované podpoře či kritice liberalismu, chceme-li si být jisti, že se jedná o liberalismus v klasickém významu slova či o „liberalismus“ obohacený kolektivistickými „troškami do mlýna“, neboli třetí cestou socialismu. Myšlenkové vágnosti v této záležitosti, dnes nadmíru rozšířené i mezi teology, se nelze vyhnout jinak, než četbou a znalostí klasických děl.

3.3. Bruno Leoni: Rozdílná pojetí práva a spravedlnosti v řádu liberálním a centralizovaném

Diference v sémantickém obsahu slov, jež jsme si právě představili, se tedy nutně promítají do právního řádu. Zajímavá je ovšem skutečnost, že v evropských dějinách práva se nejedná o nic nového. Budiž zde zdůrazněno, že cílem této teologické (tj. normotvorné) studie není poskytovat ucelený historický přehled všech možných právních soustav, které se kdy na starém kontinentě vyskytovaly. Nás zajímají elementární principy tvorby práva a otázka, a jak se tyto principy bytostně týkají každého lidského jedince, jenž ve společnosti právem zásadním způsobem definované, prožívá svůj život, rozvíjí jej či naopak na životě chřadne. (Pozn.: Vždyť i život Ježíše Krista byl završen v politickém střetu s reprezentanty moci a jeho smrt byla justiční vraždou.) K tomuto účelu nám poslouží studie Bruna Leoniho (1913–1967)²⁰⁴, v níž jsou tyto principiální rozdíly nejmarkantnější.

²⁰⁴ Bruno Leoni (1913 – 1967) je autorem, v jehož díle lze spatřovat nejdůslednější rozvinutí myšlenek klasického liberalismu v oblasti práva. Staví na pracích autorů píšících v tradici rakouské školy, s nimiž sdílí metodologický individualismus, který aplikuje na zkoumání práva. Svým dílem se zařazuje mezi zakladatele ekonomické analýzy práva a naznačuje cestu mnoha výzkumům školy veřejné volby a institucionální ekonomie. V roce 1942 byl jmenován mimořádným profesorem v oboru teorie státu na univerzitě v Pavii. Od roku 1945 do své tragické smrti v roce 1967 zde zastával místo profesora filozofie práva a v letech 1948 – 1960 byl děkanem Fakulty politických věd. Zdroj: LEONI. *Právo a svoboda*. S. 334.

Leoni ve své práci *Právo a svoboda* (orig. *Freedom and the Law*, 1961)²⁰⁵ představuje rozdíly mezi tvorbou práva ve starém Římě a Řecku a ukazuje na analogie s právním systémem britským (příp. americkým) a kontinentálním, které mají svůj původ v odlišném pojetí toho, čemu i v běžném jazyce říkáme „panství práva“, nebo „právní jistota“. Je to mj. i znalost klasické ekonomie, která umožňuje Leonimu analyzovat jeden z palčivých problémů soudobých západních právních systémů – hypertrofii právních předpisů, která je průvodním znakem centralizovaných společností.

Zákon a způsob jeho tvorby je přehlížena, ale zároveň životně důležitou podmínkou svobodného trhu a individuální svobody obecně. Leoni ukazuje, že *common law*, neboli obecné právo, jež je základem práva angloamerického (anglosaského), je výsledkem procesu, při němž spravedlnost je hledána a objevována. V kontrastu k tomuto obecnému právu stojí zákony, jakožto produkt díla zákonodárců, výsledek legislativního procesu. V obecném, nebo též společném či soudcovském právu, které je tvořeno soudci skrze precedenty, nalézá autor studie analogii k právní praxi starého Říma. I tam existovala paralela jednak práva obecného (civilního), jehož nálezký byly výsledkem práce nezávislých soudců, a jednak zákonů, které byly přijímány zákonodárci a které nabíraly podoby vyhlášek a předpisů (normativních aktů výkonné moci). Toto civilní právo vycházelo z dlouhým časem prověřených zvyklostí. Tyto zvyklosti a možnost lidí se na ně odvolávat byly základem tzv. právní jistoty občanů. Toto zvykové právo bylo považováno za plod katalaxe, tj. za výsledek dlouhodobého procesu hledání spravedlnosti.²⁰⁶ V tomto prostředí právní jistota spočívala v možnosti každého občana předvídat právní následky svých činů v budoucnosti. Oproti tomu existuje takové pojetí právní jistoty, jež by odpovídalo spíše přesně formulovaným psaným pravidlům a bylo by ve velké míře chápáno jako *přesnost*. S tímto pojetím se setkáváme více v tradici řecké. Jedná se o právo přesně formulované, právo srozumitelné, právo psané. Tento ideál jistot je domestikován na evropském kontinentě, nicméně jsme svědky skutečnosti, že tento ideál začíná v současnosti dominovat už i na britských ostrovech či ve Spojených státech amerických. Řecká či kontinentální představa právní jistoty souvisí s ideálem osobní svobody,

²⁰⁵ LEONI, Bruno. *Právo a svoboda*. BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. Přel. M. Froněk a kol. Praha: Liberální institut. 2007. 336 s. Orig. *Freedom and the Law* (1991). ISBN: 978-80-863-8950-9.

²⁰⁶ Cicero (106 – 43 př. n. l) v *De re publica* 2, 1–2 (*O věcech veřejných*) vyjadřuje Catonovy názory a praví: „Důvodem, proč je náš politický systém dokonalejší než v okolních zemích, je toto: politický systém v jiných zemích byl vytvořen zaváděním práva a institucí podle jednotlivých rad určitých osob, jako byl Mínós na Krétě nebo Lykúrgos ve Spartě. V Athénách, kde se politický systém mnohokrát změnil, byla řada lidí jako Theseus, Drakón, Solón, Kleisthenés a mnoho dalších... Naše zřízení oproti tomu není osobním výtvozem jednoho člověka, ale mnoha lidí. Nebylo založeno v průběhu života jednotlivých osob, ale během řady staletí a generací. Nikde na světě totiž nikdy neexistoval člověk tak chytrý, aby dokázal předvídat vše, a i kdybychom mu do hlavy soustředili myšlení všech lidí, bylo by nemožné, aby se o všechno postaral bez zkušeností, jež pramení z dlouhodobé praxe.“ In LEONI. *Právo a svoboda*. S. 64.

kdy se vláda zákonů jeví jako vhodnější než vláda tyрана či lůzy.²⁰⁷ Dnes ovšem nabírá touha po právní jistotě v tomto smyslu podobu permanentní tvorby zákonů (tzv. legislativního procesu), jejímž cílem je poskytnout psanou právní podporu pro rozhodování soudu v nejpodrobnějších detailech každé lidské činnosti. Na rozdíl od tvorby precedentů, které vycházejí z konkrétních porušení obecných zvyklostí, legislativa obecné zvyklosti a sdílenou morálku nepředpokládá a svojí činností se snaží detailně předjímat všechny možné formy lidské nemorálnosti a právní úskočnosti. Ve výsledku ovšem čelíme stejným nesnázím, jakým čelila společnost starých Řeků, kde sice všechny zákony byly jisté (tj. v přesně formulovaném písemném znění), ale nikdo si nebyl jist, jestli kterýkoli dnes platný zákon bude platit i zítra, nebo bude-li naopak zrušen či upraven dodatečným zákonem.²⁰⁸ Římané oproti Řekům tedy vycházeli z takového pojetí právní jistoty, jež předpokládalo, že právo nebude vystavováno náhlým a nepředvídatelným změnám. Navíc právo nemělo být nikdy podrobena libovůli či svévoli zákonodárného shromáždění nebo jakékoli osoby včetně senátorů a dalších prominentních státních úředníků. Tak tedy proti sobě stojí pojetí právní jistoty jakožto dlouhodobé, neboli římské, oproti právní jistotě krátkodobé, neboli řecké.²⁰⁹

Aby lidé mohli předvídat důsledky svého jednání v budoucnosti, je třeba, aby spravedlnost byla tzv. slepá. Charakteristickým pro zákon musí být, jak zdůrazňuje Leoni, aby nebyl jenom věcí určitých jednotlivců, ale aby byl platný univerzálně, zároveň aby v případě jeho vydání nebylo možné předvídat, kterým jednotlivcům pomůže a které poškodí.²¹⁰ Leoni sdílí Hayekovu starost nad současnou existencí směrů, které při výkladu veřejného práva podržují zájmy jednotlivců zájmům úředníků, a to tak, že úředníkům umožňují ztotožnit jednu stranu sporu s veřejným zájmem, posílit tak její význam a ostatní ignorovat. A tak jsme dnes svědky sílícího principu svrchovanosti správních orgánů, jejichž úředníci jsou jako představitelé veřejné správy považováni za jedince, kteří mají *eminencia iura* (přednostní práva) před občany.²¹¹

Podobně jako sociologové např. Max Weber či Gerhard Ditz sledují korelaci mezi protestantským myšlením a duchem kapitalismu, Leoni činí linku mezi svobodným trhem a klasickým římským či britským přístupem k právu a mezi státem centrálně řízenou ekonomikou a legislativním procesem. „Dokonce i ti ekonomové, kteří brilantně obhajují svobodný trh proti státním zásahům,“ říká Leoni, „obvykle zapomínají na to, že svobodný trh

²⁰⁷ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 52–53.

²⁰⁸ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 57.

²⁰⁹ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 60.

²¹⁰ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 45.

²¹¹ LEONI. *Právo a svoboda*. S. 47–48.

není reálně slučitelný s centralizovaným zákonodárným procesem.“²¹² Leoni připomíná, že svobodný trh byl v anglicky mluvících zemích na vrcholu tehdy, když právě *common law*, tj. systém práva tvořeného soudci regulující obchod a soukromé jednání, bylo jediným právem v zemi. „Připustíme-li, že je osobní svoboda v podnikání, tedy na svobodném trhu, jednou z podstatných součástí politické svobody, koncipované jako neexistence omezení ze strany ostatních lidí včetně úřadů, musíme připustit, že vydávání zákonů v oblasti soukromého práva je ze své podstaty neslučitelné s osobní svobodou ve výše zmíněném smyslu.“²¹³ V současném útoku na tradiční pojetí práva a spravedlnosti ze strany monopolizovaného zákonodárství je tak třeba spatřovat skutečnou revoluci, jež se zákonitě nemůže obejít bez důsledků ekonomických.²¹⁴ Představa, že je možno zrušit právní řád liberální společnosti, jenž je *conditio sine qua non* svobodně tržní materiální produkce, a nastolit právní řád socialistického typu s tím, že materiální produkce zůstane na stejné výši, se ve dvacátém století definitivně ukázala jako lichá.

Na tomto místě si dovolueme krátkou vsuvku. Není bez zajímavosti zmínit, že i v našich zemích se po pádu socialismu rozhodovalo o formě práva a jeho tvorbě tak, aby konvenovalo s podmínkami života ve svobodné společnosti. Budiž řečeno, že sice k reformě právního systému došlo, tato změna byla ovšem nedůsledná. Například český ústavní právník Vojtěch Cepl se k tomuto stavu v jednom z rozhovorů týkající se práva ústavního (veřejného) i soukromého vyjadřoval velmi kriticky: „Princip je, že po dlouhém období totalitního režimu nesmí platit kontinuita, nesmí platit naše česká cesta a musí se přebírat nejpokrokovější principy demokratického světa. Tyto principy jsou totiž známy a popsány; nic nevynalezneme, je třeba jenom je přenášet. Těm třem zemím (Polsku, Maďarsku a Slovensku – pozn. aut.) se to podařilo, nám ne. ... Ale my musíme dokončit objasnění toho rozdílu mezi advokátskou a státnickou interpretací. Spočívá na dělení práva na soukromé a veřejné. Správně jste říkal (Rozhovor vedl advokát Jan Kalvoda – pozn. aut.), že veřejné právo tady převládalo skoro 50 let. Ilustruje to Leninova věta: My nic soukromého neuznáváme. Soukromé právo bylo zakázáno i v teorii, všechno bylo veřejné, stát byl všudypřítomný. A to se dostalo do povědomí právnických učilišť, fakult. Dnes máme generace právníků, kteří rozdělování na soukromé a veřejné právo, pocházející z římského práva, vůbec neznají.“²¹⁵ Dodejme, že důsledkem tohoto stavu je permanentní tragické mísení obchodního myšlení s myšlením ústavním (či spíše nekvalifikovaných představ o nich), které je zdrojem

²¹² LEONI. *Právo a svoboda*. S. 65.

²¹³ LEONI. *Právo a svoboda*. S. 65.

²¹⁴ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 65–66.

²¹⁵ CEPL, Vojtěch. *Člověk a demokracie. Výběr z rozhlasových diskusí na ČRo 6*. 1. vyd. Praha: Euroslavica, 2013. 238 s. ISBN 978-80-87825-02-0. S. 184–185.

neustálých nepokojů a veřejných debat bez vyhlídek na konstruktivní řešení. Z pohledu teologického lze dodat, že bez rozpoznání desatera jako morálně normotvorného, jsou veškerá slova o svobodě lidské osoby v rámci společnosti planá. Stejně tak hledání cti hodného Césara z mince Ježíšovy²¹⁶ je beznadějně. Výzvy k METANOIA, k obrácení, zároveň nabývají podoby zcela konkrétní.

Podle Leoniho má být soudce vědcem stejně, jako jsou vědci chemici či atomoví fyzici. Historický příklad nalézám v Římě v časech, kdy dvě strany sporu pověřovaly soudce prozkoumáním jejich kauzy. Tento soudce pak spravedlnost musel objevit stejně, jako činí objevy lidé z jiných oblastí života.²¹⁷ Ostatně - že věc spravedlnosti je záležitostí nikoliv tvorby, nýbrž jejího hledání, vyplývá i ze slov Ježíšových: „Hledejte nejprve...“ (Mt 6, 33). Leoni napříč celou svoji knihou rozvíjí myšlenku o vystavení právního systému konkurenčnímu, tržnímu prostředí, v němž by o kvalitě soudců, podobně jako o kvalitě profesionálů z jiných oborů, rozhodovali lidé svojí důvěrou v nezaujatost a odbornost příslušného soudce. Leoni se domnívá, že konkurenční prostředí v oblasti soudnictví by na kvalitu poskytovaných služeb mělo stejně blahodárný vliv, jaké má takové prostředí všude jinde.

Leoni dále legislativě vyčítá, že de facto vůbec nepočítá s možností, že nelegislativní pravidla chování jsou ve společnosti přítomna, že nemusí být nedostatečná a že neplodí zlo. Jako by zlaté pravidlo typu „nečiň druhému, co sám nechceš, aby bylo činěno tobě“ bylo dílem osvícení vyvoleného jednotlivce a společenství jako takové by na jeho dodržování nemělo zájem spontánně. Jako by legislativa byla dobrá sama o sobě a nepotřebovala sama své postupy obhajovat, a tak břemeno důkazů nechává na těch, kteří s ní nesouhlasí. Leoni oponuje, že naopak běžné tvrzení zastánců legislativy o tom, že zákon (i špatný) je lepší než nic, by měl být podepřen důkazy více. Přitom je zřejmé, že v případě zlatého pravidla není zas tak těžké vypátrat, co lidé v negativu nechtějí, aby jim druzí činili. Rozhodně je to mnohem snazší než zjistit, co v pozitivu chtějí dělat sami a co společně s ostatními.²¹⁸

Právě negativně formulovaným přikázáním desatera jako principům liberálního řádu v intencích klasickoliberálních je věnována následující část.

²¹⁶ Srov. Mk 12, 14–17.

²¹⁷ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 7.

²¹⁸ Srov. LEONI. *Právo a svoboda*. S. 9.

3.4. Principy liberálního řádu Friedricha A. von Hayeka a jejich analogie s biblí²¹⁹

Přestože Friedrich A. von Hayek jako ekonom, sám sebe prezentoval jako agnostika, jeho pojetí člověka a společnosti v dějinných kontextech či jeho přístup k individuální svobodě bylo křesťanstvím ovlivněno.²²⁰ To se u něj projevuje v „realistickém“ důrazu na individuální zodpovědnost jednotlivého člověka, který s ostatními jednotlivci sdílí morální principy (Zákon), čímž se definují jako národ, Boží lid – starozákonní Izrael či církve – a společně tvoří dějiny. Hayek se v intencích klasického liberalismu distancuje od „nominalistické“ hegelíánské definice personifikovaného (konkretizovaného) „lidu“ jako abstraktní ideje a také od historicismu odkazujícího na zákony dějinného vývoje.²²¹ Podle Tomáše Ježka souvisí důvod, proč se Hayek vyhýbal odkazům na biblický text, patrně s rozhodnutím nevybočit z mezí přísně vědeckého stylu argumentace.²²²

Hayek v úvodu své práce *Principy liberálního řádu*²²³ nepovažuje za nutné platnost těchto principů dokazovat. Ve svých tezích vychází z objevu potenciálu liberální společnosti, jak se vyjevil v dějinách zvláště v Anglii a ve Spojených státech amerických. Nejedná se o myšlenkový konstrukt, ale o reflexi blahodárných účinků, které v dějinách neočekávaně vyplynuly z omezení uložených pravomocem vlády, a to z pouhé nedůvěry k pánům. Systematická teorie liberalismu se rozvinula poté, co se ukázalo, že větší osobní svoboda, které se Angličané těšili v 18. století, vedla k dosud nepoznané hmotné prosperitě.²²⁴

Tento empirismus je přítomen i u starozákonních proroků, kteří volají po společnosti řízené Hospodinem, tj. Zákonem, když se odvolávají na již prožitou historickou zkušenost, v níž společnost zakoušela spojitost mezi poslušností Zákonu a bezprostředním Božím požehnáním ve formě hospodářské prosperity, hojnosti ve všem. Proroci též proklamují vztah

²¹⁹ Následující text vyšel jako samostatná studie. Za účelem kompatibility v rámci disertační práce je text zkrácen a upraven. VANÍČKOVÁ, Věra. Principy liberálního řádu Friedricha A. von Hayeka a jejich analogie s biblí. *Theologická revue: Čtvrtletník Univerzity Karlovy Husitské teologické fakulty*, 2017, roč. 88, č. 3, Praha: UK - Husitská teologická fakulta. S. 297–312, ISSN 1211-7617.

²²⁰ Srov. ELZINGA, Kenneth, G. GIVENS, Matthew R. Christianity and Hayek. *Faith & Economics: The Journal of the Association of Christian Economists* [online]. Spring 2009, (53), 53-68 [cit. 2018-10-22]. Dostupné z: https://nanopdf.com/download/christianity-and-hayek_pdf.

²²¹ Podobným způsobem pracuje s pojmy „realismus“ a „nominalismus“ Rio Preisner ve své knize *Americana I.* např. na straně 158.

²²² Srov. JEŽEK, Tomáš. *Ježkovy voči*. Praha: Gasset, 2007. 141 s. ISBN 978-80-87079-01-0. Kapitola: Doteky Bible a hayekovského liberalismu. S. 57.

²²³ HAYEK, Friedrich August von. Principy liberálního řádu. Orig: *The Principles of a Liberal Social Order* (1966). In sborník: JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. ISBN 978-80-7260-303-9. S. 57–84.

²²⁴ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 5. Pozn.: Hayek principy liberálního řádu předložil v 61 bodech.

mezi vzdálením se od Hospodina a celkovým společenským rozkladem, jak to vidíme na příklad u proroka Ámose.²²⁵

Liberalismus, říká Hayek, se odvozuje od objevu samovolně vznikajícího nebo spontánního řádu ve společenských záležitostech (od téhož objevu, který vedl k poznání, že existuje předmět pro teoretické společenské vědy). Tento řád umožnil využití znalostí a dovedností všech členů společnosti v mnohem větším rozsahu, než by bylo možné v jakémkoli systému vytvořeném centrálním řízením, a od následné touhy využít co možná nejvíce těchto mocných sil spontánního uspořádávání.²²⁶

Spontánní řád je protikladem k centrálně řízené společnosti. De facto kdykoliv se zabýváme představami o dobrém a zlém jakožto k míru a prosperitě vedoucím, či nevedoucím politickému zřízení, stojíme před alternativou společnosti decentralizované, či centralizované. S touto alternativou se setkáváme na příklad v 1. knize Samuelově, kdy za posledním soudcem Samuelem přicházejí izraelští starší s prosbou: „Dej nám krále.“ (1. Samuelova 8. kapitola). A Hospodin, Bůh Zákona, tomu nezabrání: „Dej jim, co chtějí, vždyť nezavrhují tebe, ale mne.“ Samuel jde a činí jediné možné, ukazuje na důsledky, které s sebou toto jejich přání ponese ve formě vysokých daní. Samuel varuje před nutností živit celý byrokratický aparát, který bude tvořen královými oblíbenci, a hovoří o tom, že veškerá ekonomická aktivita bude převážně orientována na válečný průmysl, ze svobodných lidí se stanou otroci. A Bůh sám respektující svobodnou volbu svobodných osob učiní jediné možné – bude chránit svoji vlastní osobu před zneužitím a to tak, že se odmlčí a bude čekat. Bude čekat nikoliv na zavolání, ale na účinné pokání, opětovné zamilování si spravedlnosti. Jsme tedy upozorňováni, že v centrálně řízené společnosti je postavení Boha Zákona otřeseno a lidské společenství je ohroženo Boží nepřítomností. V biblické tradici, jak vidíme, to jsou dějiny, nikoliv příroda, které jsou životním prostorem Boha. Jsou to dějiny, z nichž může být Bůh vyhnán. Bible neví nic o hegelíánské odosobněné nutnosti dějin jako jakési přírodní zákonitosti ani o abstrahovaném pojmu „lidství“. Dějiny buď tvoří člověk existenciálně orientován na Boha, nebo nelze hovořit ani o dějinách, ani o lidstvu, ani o Bohu.²²⁷

²²⁵ „Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Judy, ba pro čtvrtý, toto neodvolám: Protože zavrhlí Hospodinův zákon a nedbali na jeho nařízení – zavedly je jejich lživé modly, za nimiž chodili jejich otcové -, sešlu na Judu oheň a ten pozře paláce Jeruzaléma. Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Izraele, ba pro čtvrtý, toto neodvolám, protože za stříbro prodávají spravedlivého a ubožáka pro pár opánků. Baží dostat hlavy nuzáků do prachu země, pokorně zavádějí na scestí, syn i otec chodí za nevěstkou, a tak znesvěcují moje svaté jméno. Rozvalují se na zabavených oděvech při každém oltáři. Vydřené pokuty propíjejí ve víně v domě svého boha.“ (Am 2, 4 – 8).

²²⁶ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 6.

²²⁷ Preisner v kritice hegelíánství říká: „Namísto dějinnosti jako předpokladu existenciálních vztahů a tím i smysluplnosti lidství se nyní vytyčují kategorie naddějinné a nadčasové, a svým zaměřením tudíž staticky utopické.“ *Americana I*. S. 169.

Jak soudci, tak proroci vystupují jako ti, kteří upozorňují na důsledky každého jednání; na cenu, kterou s sebou nese vzdání se Zákona, na důsledky, které s sebou centralizace moci nese (od subjektivně zakoušené nesvobody, v podobě vymáhané nutnosti podřizovat se, s Hayekem řečeno, *organizaci s jednotným cílem*²²⁸) až po vysoké ekonomické náklady s tím spojené.

Dalším ústředním pojmem liberalismu je zásada, že prosazováním univerzálních pravidel správného chování a ochranou jasně rozpoznatelné soukromé oblasti jednotlivců lze dosáhnout toho, že bude samočinně vznikat *spontánní řád* lidských činností mnohem komplexnější, než jaký by mohl být vytvořen vědomým uspořádáním, a že v důsledku toho by se donucovací činnost vlády měla omezit na prosazování takovýchto pravidel, ať už vláda poskytuje zároveň jakékoli jiné služby tím, že spravuje konkrétní zdroje, jež jí byly pro tyto účely dány k dispozici.²²⁹

Spontánní řád je založen na abstraktních pravidlech, která umožňují jednotlivcům volně používat své vlastní znalosti pro své vlastní účely. K němu tvoří protiklad *organizace* nebo *uspořádání* založené na příkazech sledujících konkrétní účel. Spontánní řád tvoří samozřejmě mnohé organizace, včetně vlády, ale principy fungování jsou zcela jiné, je třeba jim rozumět v jejich vlastních kontextech a nesměšovat je.²³⁰

Spontánní řád nemá v protikladu k organizaci konkrétní cíl ani účel a nemusí existovat dohoda o jeho konkrétních výsledcích. Spontánní řád v podobě svobodného trhu²³¹ neboli *katalaxe* nespočívá na společných účelech, nýbrž na reciprocitě, na smiřování různých účelů k vzájemnému prospěchu účastníků.²³²

Podíváme-li se na Ježíšovo působení, vidíme, že Ježíš nikde nezvěstuje existenci dokonalého státu a neusiluje o uchopení reálné politické moci. Ježíš zvěstuje respekt ke svobodným osobám řádu přirozeného a nadpřirozeného²³³ a mír, který nemá nic společného s existujícím *Pax Romana* zajišťovaným armádou placenou z daní. Ježíš, tesař, sám nejspíš živnostník stejně jako apoštol Pavel, nikde neproklamoval svoji kompetenci

²²⁸ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 9.

²²⁹ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 8.

²³⁰ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 9.

²³¹ Spontánní řád můžeme sledovat nejen na svobodném trhu, ale jinými projevy spontaneity jsou třeba vznik a vývoj jazyka, evoluce nebo internetu. Na příkladu internetu, jako jednoho v poslední době nejvýznamnějšího plodu katalaxe, vidíme, že jeho vynálezci sice jednali s konkrétním záměrem, propojovat informačně vědecká centra, nicméně je otázkou, zda předpokládali masové rozšíření, jak jsme ho svědky dnes. Stejně platí o Facebooku apod.

²³² HAYEK. *Principy*. Bod 11.

²³³ Zde odkazuji na, pro teologii podnětnou, práci Franka van Duna (nar. 1947), teoretika přirozeného práva, jehož centrálním zájmem je filozofie svobody, na kterou nahlíží perspektivou filozofa práva. DUN, Frank van. *The Perfect Law of Freedom*. <https://biblio.ugent.be/publication/505446/file/505447.pdf>. Osobami řádu přirozeného jsou jednotlivé lidské bytosti, osobami řádu nadpřirozeného jsou např. Bůh a andělé. Proti nim stojí osoby umělé tj. osoby nesoucí úřad (biskup, ředitel atd.) či společnosti (církve, firma, státní útvar).

organizovat záležitosti jiných profesí a prostřednictvím uchopení moci každému diktovat společnosti *celou škálu hodnot*.

Spontánní řád je sám o sobě bezúčelový, jeho rámec tvoří negativně formulovaná pravidla v duchu dekalogu: *Nepokradeš, Nezabiješ atd.* V tomto rámci se pohybují lidé disponující schopnostmi a informacemi, jež jim umožňují sledovat své vlastní cíle. Zákazy vedou k respektu k chráněnému prostoru každého jednotlivce, jenž je vymezen jeho osobou a vlastnictvím. Liberalismus, jak jsme si již vysvětlili, je na instituci svobodného vlastnictví závislý.

Zásadní rozdíl mezi společnostmi svobodnou a totalitní, centrálně řízenou, vystihuje Hayek slovy, jež je případné uvést v plném znění: „Tím nejdůležitějším na katalaxi je to, že – jelikož jde o spontánní řád – se nezaměřuje na jedinou hierarchii cílů, a že tudíž nebude zajišťovat, aby pro ni jako pro celek to nejdůležitější přišlo na řadu před méně důležitým. Toto je hlavní důvod, proč je zatracována svými odpůrci, a dalo by se říci, že většina socialistických požadavků nesměruje k ničemu menšímu, než aby se katalaxe přeměnila v pravou ekonomiku, (tj. bezúčelový spontánní řád v účelově orientované organizaci), aby bylo zajištěno, že to důležitější nebude nikdy obětováno méně důležitému. Obrana svobodné společnosti musí tudíž ukázat, že právě proto, že neprosazujeme jednotnou stupnici konkrétních cílů ani se nepokoušíme zajistit, aby nějaký jednotlivý názor na to, co je více a co méně důležité, řídil celou společnost, mají členové takovéto svobodné společnosti tolik dobrých příležitostí uplatnit své individuální znalosti k dosažení svých individuálních cílů, které ve skutečnosti mají.“²³⁴ Hayek tuto myšlenku rozvinul ve svém konceptu „rozptýlených znalostí“, podle kterého existuje ekonomická znalost jen v rozptýleném stavu, jednotlivci disponují vždy jen částečnou informací o skutečnosti. Nábožensky vyjádřeno v pokorném a tedy realistickém vyznání: lidské poznání je vždy částečné, jenom Bůh ví vše.

Křesťanství stojí v otázkách sociálních před problémem formulovaným klasickými liberály, zda výsledky spontánní katalaxe, které jsou pro někoho příznivé, pro někoho nepříznivé, lze označit jako nespravedlivé. V rámci organizace se dají kritéria odměňování spravedlivě vymežit (např. za stejný počet hodin u stroje každému stejná mzda), ale v rámci otevřené společnosti, jejíž členové nesdílejí cíle firmy, je vždy otázka, kdo konkrétně a podle jakých kritérií bude o „spravedlivém“ podílu rozhodovat. V podmínkách katalaxe je akceptování výsledků „padni komu padni“ projevem morální ctnosti. Nabízí se dokonce výraz „oběť spravedlnosti“ ve smyslu: pro spravedlnost vzdávám se svého nároku na to, co je vzácné (ano, třeba doslova finančně drahé), na to, oč jsem usiloval, ale podle předem

²³⁴ HAYEK. *Principy*. Bod 17.

daných pravidel to získal někdo jiný (třeba proto, že měl více peněz), protože uznávám, že by vítěz velkými penězi nedisponoval, kdyby na svobodném trhu nesloužil druhým lidem lépe než já sám. Ač není v současnosti tento způsob uvažování mezi křesťany běžný, budiž řečeno, že v kalvínském protestantismu byl tento způsob myšlení podložen teologicky. Podle Kalvína je úspěch v podnikání projevem Boží milosti a důkazem, že úspěšný jedinec patří k Božím vyvoleným. K žebrotě a poskytování milodarů je Kalvín naopak velmi kritický.²³⁵ Příklad pohoršující spravedlnosti jako akceptování výsledků hry podle předem dohodnutých pravidel najdeme i v novozákonním vyprávění o dělnících na vinici. Vidíme, že pán vinice (analogicky Bůh) nerozděluje mzdu podle kvantitativních kritérií (podle počtu odpracovaných hodin), ale podle vstupních podmínek, s nimiž dělníci při náboru souhlasili. Pojetí spravedlnosti jako dodržení pravidel hry, na něž každá strana přistupuje bez podvodu, násilí či privilegií, formulují též španělská pozdní scholastici.²³⁶

Bible, jak již bylo řečeno, reflektuje otázku přeměny Božího řádu spravedlnosti na totalitu v podobě centralizované vlády, jež svoji legitimitu nečerpá z Božího zákona, ale při výkonu moci se opírá o násilí. Na přirovnání Babylónské říše k obludě na hliněných nohách (Dan 2, 30 – 45) vidíme, jak s rostoucí velikostí centrálně řízené společnosti klesá její stabilita. Udržení souhlasu rostoucího počtu členů každé veliké centralizované říše s jednotným cílem je spojeno s rostoucími náklady na provoz a kontrolní mechanismy. Mír jako *Pax Romana* je udržován pouze za cenu likvidace protivníků (těch, kteří cíle nesdílí) prostřednictvím hrubé síly. Nakonec se na udržení takové říše spotřebuje více prostředků, než kolik jich společnost vyprodukuje, dochází tak ke kolapsu.

Sám Ježíš nabídku, aby se jako osvícený monarcha chopil politické moci nad královstvími tohoto světa, sjednotil je a vládnul jim, odmítá jako d'ábelskou. A není to jenom centralizovaná politická moc, kterou Ježíš odmítá. Je to i odmítnutí veškerého naakumulovaného majetku, které Ježíši nabízí d'ábel: „Toto vše ti dám...“ (Mt 4, 9) K tomu je z ekonomického pohledu na místě poznamenat, že v Novém zákoně je zřejmý rozdíl mezi hromaděním majetku a jeho rozmnožováním. Vlastnictví neslouží k hromadění, jak lze demonstrovat na podobenství o bohatém muži a stodolách (Lk 12, 13 – 31) nebo o zakopané hřivně (Mt 25, 14 – 30). Předměty mají potenciál k multiplikaci jako ve vyprávění

²³⁵ DITZ, Gerhard W. *Protestantská etika a tržní hospodářství*. Přel. T. Ježek. Orig: *The Protestant Ethic and the Market Economy* (1980). In JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. S. 11 – 56. ISBN 978-80-7260-303-9.

²³⁶ CHAFUEN, Alejandro A. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků*. Vydal Liberální institut. Praha. 2011. ISBN, 978-80-7357-656-1. Překlad Pavel Chalupníček a kolektiv z anglického originálu: *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*. Lanham, Maryland, USA: Lexington Books. 2003.

o nasycení zástupů zmnožením pěti chlebů a dvou ryb (J 6, 1 – 15) nebo opět ve zmíněném podobenství o hřivnách, u nichž se předpokládá, že budou znásobeny. Evangelia též odkazují na potenciál věcí ke kvalitativní proměně například vody ve víno (J 2, 1 – 11) či vína v krev Páně (Lk 22, 19).

Hayek shrnuje koncepci spravedlnosti liberálního řádu do čtyř základních bodů²³⁷, které budou opět zkráceně odcitovány a okomentovány.

1) „Spravedlnost může být smysluplně připisována pouze lidskému jednání, a nikoli nějakému stavu věcí jako takovému bez vazby na otázku, zda byl nebo mohl být vědomě někým způsoben. ... Konkrétní výsledky katalaxe jsou zásadně nepředvídatelné. Protože nejsou důsledkem záměru nebo úmyslu žádného člověka, nemá smysl označovat způsob, kterým trh rozdělil dobré věci tohoto světa mezi jednotlivé lidi, za spravedlivý nebo nespravedlivý.“²³⁸ Skutečnost, že někdo ve hře uspěje, je ovšem nepřáteli liberálního řádu považována za natolik neúnosnou, že ve jménu naprosté eliminace rizik volají po tzv. sociální spravedlnosti neboli spravedlnosti v rozdělování, čímž liberální řád ničí. Není ovšem možno nalézt žádný test nebo kritérium, podle kterého by mohla být stanovena takováto pravidla „sociální spravedlnosti“ a v důsledku toho, na rozdíl od pravidel správného chování, budou muset být stanovena libovůli držitelů moci.²³⁹

Biblickému člověku není vlastní žehráni nad skutečností, že někdo disponuje větším vlastnictvím než on sám. Že je to Bůh, který někdy dává, někdy bere, považuje tento člověk za fakt, jemuž se v pokoře podřizuje. „Hospodin dal, Hospodin vzal, Hospodinovo jméno buď požehnáno.“ (Jb 1, 21). Kde se ovšem biblický člověk bouří, to jsou případy bohatnutí jako důsledku nečestné hry jako v případech loupeže, podvodu či zneužívání moci. Proroci kritizují nespravedlivé zacházení se sirotky a vdovami, když volají po tom, aby jim bylo dopomáháno k právu (Iz 1, 17). V Ježíšově době bylo nejspíš nabývání majetku nečestným způsobem též běžné; Ježíš upozorňuje na znalce Písma, honosící se svým bohatstvím, které je ovšem vystaveno na „vyjídání domů vdov“ (Mk 12, 40). Konstatuje-li Ježíš, že snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do království Božího (Mt 19, 24), dá se předpokládat právě spojitost mezi bohatstvím a nezákonným jednáním nebo, a to je pravděpodobnější, mezi bohatstvím a projevem pýchy. Uchem jehly se totiž nejspíš míní malá, nízká vrátka v jeruzalémských hradbách, jimiž bylo možno projít pouze po sesednutí z koně či velblouda a v pokorném ohnutí.

²³⁷ HAYEK. *Principy*. Body 23–29.

²³⁸ HAYEK. *Principy*. Body 23 a 24.

²³⁹ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 24.

2) „Pravidla spravedlnosti mají zásadně povahu zákazů, nebo jinými slovy, nespravedlnost je reálně prvotním pojmem a záměrem pravidel správného chování je zabránit nesprávnému jednání.“²⁴⁰

Toto pravidlo plně konvenuje s negativními formulacemi Zákona, jak je formulován v desateru, na němž ani Ježíš nezměnil jediné písmeno. (Mt 5, 17-18)

Charakteristická je pro socialistickou společnost, která je definována jako organizace zaměřená ke konkrétnímu cíli, potřeba aktivně ovlivňovat jednání lidí a podřizovat je konkrétnímu cíli. Aby navíc bylo co „spravedlivě“ rozdělovat, dodejme, že prostředky musí být nejprve odebrány. Ty se odebírají pomocí zákona například zdaněním či konfiskací a držitel či držitelé moci arbitrárně rozhodují, kam budou tyto prostředky realokovány.

3) „Nespravedlností, které se má zabránit, je zasahování do chráněné oblasti bližního, oblasti, která má být zajištěna prostřednictvím těchto pravidel spravedlnosti.“²⁴¹ ... „Od dob Johna Locka je obvyklé označovat tuto chráněnou oblast jako vlastnictví, které Locke sám definoval jako ‚život, svobodu a majetek člověka‘.“²⁴²

4) „Tato pravidla správného chování, která jsou sama o sobě negativní, je možno rozvíjet – ať už jsou pravidla zděděná společností jakákoli – jejich konzistentním užitím ve stejně negativním testu univerzální aplikovatelnosti – testu, který není konec konců ničím jiným než testem konzistence těch jednání, která jsou těmito pravidly umožněna, aplikují-li se na okolnosti reálného světa.“²⁴³

Pro klasické liberály je takovým příkladem porušování univerzálnosti pravidel například právo znehodnocovat měnu. To, zač je běžný občan odsouzen k vězení, někdo jiný, v tomto případě bankéři národních bank, dělat může. Jiným příkladem může být udělování privilegovaného postavení na trhu, kdy se ve formě arbitrárně přidělovaných dotací podporují vybrané firmy či celá odvětví na úkor těch, kteří ze svého zisku odvedli daň. Paradoxně jsou tito plátcí daně likvidováni jako neschopni konkurence právě těmito privilegovaným, kteří si mohou dovolit poskytovat zboží a služby pod skutečnou cenou. Není-li možno prohlásit, že každý má právo znehodnocovat měnu nebo že každý má právo druhému něco odebrat, aby to mohl komukoliv libovolně dát, je jasné, že dochází k porušení univerzality pravidel, takové zákony se nemají ve spravedlivé legislativě vyskytovat.

V Novém zákoně vidíme, že hledání Božího království a spravedlnosti, hledání řádu, v němž je Bůh přítomen a panuje, patří k hlavním Ježíšovým výzvám. Dá se předpokládat,

²⁴⁰ HAYEK. *Principy*. Bod 23.

²⁴¹ HAYEK. *Principy*. Bod 24.

²⁴² HAYEK. *Principy*. Bod 26.

²⁴³ HAYEK. *Principy*. Bod 23.

že se nejedná o úkol nesplnitelný. Je evidentní, že kritéria této spravedlnosti jsou imanentně v naší skutečnosti přítomna a veškeré situace, ať jsou jakkoliv složité či historicky nové, se dají poměrně jednoduše²⁴⁴ odkrývat a aplikovat.

Ke konci Hayek praví: „Základní principy liberální společnosti by mohly být na závěr shrnuty tak, že řekneme, že v takovéto společnosti musí být veškeré donucovací funkce vlády vedeny tím nejvýznamnějším, co bych nazval tři velká negativa: mír, spravedlnost a svoboda. Jejich dosažení vyžaduje, aby byla vláda ve svých donucovacích funkcích omezena na prosazování takových zákazů (formulovaných jako abstraktní pravidla), jaké mohou být aplikovány stejně na všechny, a vymáhat v rámci těchto jednotných pravidel ode všech podíl na nákladech spojených s jinými, nedonucovacími službami, které se vláda může rozhodnout poskytovat občanům pomocí materiálních a lidských prostředků, které se jí tím dávají k dispozici.“²⁴⁵

Slovu negativa je třeba rozumět tak, že mír znamená absenci války (válka jako za určitým cílem vedené úsilí prostřednictvím násilí), spravedlnost jako absence nespravedlnosti či legislativní zvěle (viz ona negativně formulovaná příkázání) a svoboda jako opak otroctví. Opak zacházení se svobodnou osobou jako nesvobodnou, jíž je možno zbavit života či vlastnictví, aniž by se vůči někomu provinila.

Shrnutí

Pohybujeme mezi dvěma různými pojetími společnosti, která nesmí být míšena. Pro naše politické smýšlení (doslova k zaujetí stanoviska k pojetí *polis*) je zásadní, zda vnímáme lidstvo jako souhrn jednotlivců, kteří spontánně vytvářejí struktury podle aktuálních potřeb, kde každý jednatel disponuje potřebnými informacemi a schopnostmi, jež je schopen zodpovědně sdílet, nebo zda vnímáme lidstvo jako organizmus, kde se rozhodovací funkce centralizují v hlavě a zbytek těla pouze reaguje na vysílané podněty. Vyvolení jedinci pak mají v takovéto organizaci, aniž by disponovali dostatečnými informacemi, výsadní právo stanovovat celospolečenské cíle a jsou oprávněni volně nakládat s prostředky jednotlivých členů k jejich prosazení. Co je možné akceptovat v rámci malé komunity, je zcela nepřijatelné v rámci společnosti otevřené.

Ukázali jsme též na podobnost mezi liberálním spontánním řádem a společností Izraele, která v církvi definitivně ztrácí národní charakter a zvěstuje panování Boha napříč všemi hranicemi. Víra je, samozřejmě mimo jiné, projevem důvěry v platnost pravidel hry,

²⁴⁴ Slovo jednoduchost jazykově odkazuje k přítomnosti „jednoho ducha“. Království Boží spočívá v panování jednoho Ducha; bylo-li by rozpolceno, padlo by. (Lk 11, 17).

²⁴⁵ HAYEK. *Principy*. Bod 61.

jejíž výsledky člověk s pokorou přijímá jako Boží vůli. Tato pravidla, která se týkají soužití a spolupráce svobodných osob, nacházejí svůj výraz v desateru Božích přikázání. Tato přikázání mají za cíl chránit osobu, její život a vlastnictví. Věřící člověk zároveň spoléhá na zaslíbení, jež jsou s touto životní hrou spojena. Těmito zaslíbeními jsou mír, spravedlnost a svoboda spojené s hospodářskou prosperitou, z níž se těší nikoliv pouze vítězové, ale i poražení. Před námi se otevírá analogie mezi neosobními silami trhu a Boží prozřetelností. Jako neposuzujeme v kategoriích dobra a zla výkyvy počasí, tak ani neosobní síla trhu, jež není výsledkem záměru jednotlivce, nemůže být posuzována ve stejných kategoriích a obviňována z nespravedlnosti. „Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď požehnáno.“ (Jb 6, 21).

Ekonomie jako výzva teologii a naopak

Tomáš Ježek, ekonom a evangelický křesťan zabývající se též teologií, ve své knížce *Ježkovy voči* stručně a výstižně formuluje úkoly, jež teologie musí reflektovat. Za prvé je nutné mít jasné vědomí nezbytnosti řádu a pravidel, která jsou nám dána, zjevena. Za druhé je třeba reflektovat fenomén času, časového horizontu. Je běžné, přirozené, že lidé chtějí dosahovat svých cílů (třeba zisku) v co nejkratším čase. Křesťan ví, že jeho život je plný „nákladů“ a celý život pracuje tak, aby pravá odměna, „výnos“, přišla až po jeho smrti. Ví, že je jeho povinností zvažovat důsledky svých činů, které přesahují horizont jeho života a že se paradoxně pouze při tomto chápání času dostávají i krátkodobé požitky, zisky a příjemné stránky života. Za třetí mají křesťanští myslitelé a teologové největší dluh vůči klíčovému instrumentu velké otevřené společnosti, vůči penězům. Odmítání peněz je podle Ježka nejhrubší chyba, která může mít katastrofální důsledky. Přítomnost křesťanů se tím v moderní společnosti dramaticky redukuje. Křesťané sami a dobrovolně vyklízejí pole materialistům, ačkoli by mohli mít plný nárok na univerzalismus.²⁴⁶

Těch úkolů, jichž se musí teologové chopit, je, dodejme, mnohem víc. Křesťanství, ostatně jako každé náboženství či politická ideologie, si nárokuje totální až univerzální platnost své interpretace reality – celku světa, člověka a postavení člověka ve světě. A pokud bychom definovali herezi jako záměnu části za celek či jako vynášení výroků, jež jsou pravdivé pro malý výsek skutečnosti, nicméně v totalitě celku takové výroky již platit přestávají, můžeme pak konstatovat, že se nikde neprojevuje možná hereze jako v učení sociálním.²⁴⁷ Důsledkem této hereze je, slovy českého konzervativního myslitele a básníka,

²⁴⁶ JEŽEK. *Ježkovy voči*. S. 45.

²⁴⁷ Řecký pojem hereze vůbec (αἵρεσις *haireisis* volba, αἵρεῖν *hairein* vybírat, brát) lze interpretovat jako výběr části z celku.

muže s přehledem i v ekonomických otázkách, Rio Preisnera, „znicotnění“ skutečnosti, redukce člověka na pouhé číslo v koncentračním táboře či na jeho splynutí s faunou a flórou a zánik civilizace. Preisner dokonce hovoří o socialistické doktríně mající kořeny v německém idealismu jako o novodobé gnózi, jež se projevuje popřením skutečnosti ve jménu utopické ideje. Toto je závažný výrok, jehož pravdivost autor demonstruje na mnoha příkladech a jehož přezkoumání je též výzvou k další teologické práci.²⁴⁸

3.5. Závěr

Způsobů, jak se dobírat k podstatě biblického poselství, se nabízí v teologické literatuře bezpočet. Teologických odpovědí na otázku, jaké je místo člověka ve světě a ve společnosti je celá řada. Otázka je ve skutečnosti jediná. Ta je dána nezpochybnitelnou skutečností existence člověka ve světě ekonomické vzácnosti a je třeba neztrácet ze zřetele, že ekonomickou vzácnost nelze za trvání dějin nikdy definitivně odstranit. Přítomnost právě této vzácnosti je příčinou pyramidálního uspořádání společnosti pouze dvou základních „ideálních“ typů: anarchokapitalistického, regulovaného morálkou, a, zjednodušeně řečeno, kastovního, regulovaného arbitrárně tvořenou legislativou. Tercium non datur. Současný stav, působící dojmem jakési „třetí cesty“ (ve středoškolských učebnicích ekonomie se např. hovoří o smíšené ekonomice s tímto stavem spojeným) je velmi nestabilním fenoménem, jakousi momentální pozicí v oscilačním pohybu mezi jmenovanými dvěma krajními pozicemi. Jedná se zároveň o dějinnou situaci, jež je stále přítomnou výzvou k přiklonění se k jedné z nich. Obě z těchto pozic jsou spojeny se sekulárními politickými ideologiemi, z nichž ani jednu nelze ztotožnit s křesťanstvím jako takovým; plnost křesťanova života není na žádné konkrétní politické zřízení vázána. Život (řec. DZOÉ) lze nalézt, jak dokládají svědectví přeživších, i v otroctví Gulagu, či lze život ztratit ve středu blahobytu demokratických kapitalistických společností. Nicméně svými studii obracejí klasickoliberalní filozofové práva zrak teologů zpět k otázkám, které se v bibli ukazují jako zásadní a bez nichž sotva lze porozumět pozadí biblické zvěsti.

Především je třeba důsledně odlišovat svobodu od moci. Rozšíříme-li pojetí svobody jako volnosti od vnějšího nátlaku směrem ke svobodě jako reálné ekonomické moci ke konkrétnímu jednání, tj. budeme-li očekávat, že nám politická moc zajistí možnost konzumovat konkrétní, někým vyrobené výrobky a služby, musíme si s plnou vážností uvědomit, že „vzhledem k těsné propojenosti ekonomických jevů je obtížné zastavit

²⁴⁸ Na tomto místě tato autorčina publikovaná studie končí.

plánování tam, kde by nám to bylo milé, a jakmile narušování svobodného chodu trhu překročí určitou mez, je plánovač nucen rozšiřovat své působení tak dlouho, až do sebe pojme úplně všechno.“ (Hayek)²⁴⁹ Socialismus není možno uskutečňovat, aniž by nedocházelo k zrazování jeho původních ideálů humanitních. Dále je třeba si stále připomínat, že svoboda je podmíněna morálkou. Vyjití z Egypta je zpečetěno uzavřením smlouvy mezi Bohem jako svobodnou osobou a ostatními svobodnými osobami. Jednat morálně znamená jednat v duchu této smlouvy. Centrálně řízená společnost sledující konkrétní ekonomické cíle však s žádnou morálkou u lidí nepočítá. Na společně sdílenou morálku se potřebují odvolávat pouze osoby sledující své individuální cíle, osoby nesoucí plnou zodpovědnost za případný nezdár v podnikání a to v podobě ztráty svého vlastního majetku či svého života vůbec. Ve společnosti s jednotnou ekonomikou je však spravedlnost nahrazena legislativou arbitrárně směřovanou tu v prospěch či neprospěch jednoho jednotlivce či odvětví, tu druhého. V takovéto společnosti je za morální považováno pouze to, co podporuje právě jakýsi, těžko ovšem zjistitelný, celospolečenský cíl. Jak praví Hayek: „Naše rozhodnutí může mít mravní hodnotu, pouze když jsme my sami zodpovědní za své zájmy a můžeme je svobodně obětovat.“²⁵⁰

Dostáváme se tak k punctu saliens rozdílu mezi Ježíšem a Césarem, mezi Kristem a Antikristem. Kristus vyhlašuje svoji počáteční i finální vládu nad světem jako vládu věčné spravedlnosti. Nechápe se ovšem moci legislativní, neboť žádný zákon tohoto světa nemůže nahradit jednání svobodných osob v jejich tvůrčí činnosti hledačské a badatelské, zaměřené na hledání řešení svých vlastních problémů svými vlastními prostředky ve spolupráci s ostatními svobodnými osobami. Proto se též mysl křesťanova nemá zaobírat primárně věcmi povahy materiální, ale duchovní. Tam, kde člověk hledá Boží království a jeho spravedlnost, tam se ekonomické zajištění dostavuje jako neplánovaný důsledek takové činnosti. „Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější? ... Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.“ (Srov. Mt 6, 25 – 33). Ježíš rozpoznává nabídku k usednutí na časný trůn tohoto světa, jehož stabilita je podmíněna ovládnutím naprosto celé škály hodnot poddaných, jako d'ábelskou (srov. Lk 4, 5 – 8).²⁵¹ To jenom největší podvodníci a lháři tohoto světa vystupují s jednoduchými řešeními "otázky světa" pod záminkou slibů, že jako bohové z

²⁴⁹ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 98.

²⁵⁰ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 173.

²⁵¹ Pak ho d'ábel vyvedl vzhůru, v jediném okamžiku mu ukázal všechna království země a řekl: „Tobě dám všechnu moc i slávu těch království, poněvadž mně je dána, a komu chci, tomu ji dám: Budeš-li se mi klanět, bude to všechno tvé.“ Ježíš mu odpověděl: „Je psáno: Budeš se klanět Hospodinu, Bohu svému, a jeho jediného uctívat.“ (Lk 4, 5 – 8). *Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Český ekumenický překlad. 7. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-11-5.

druhých sejmou tíži za nutné každodenní rozhodování se v ekonomických záležitostech, tj. že zbaví jedince tíže zodpovědnosti neboli svobody a nastolí tisíciletou říši neomezené produkce v podmínkách otrockého řádu. Současné volání po „vládě odborníků“ vyplývá z neznalosti důsledků, jež jsou s takovouto vládou nutně spojeny. Bible však nikde nehovoří o nutném spojení spravedlnosti s vymahatelným právem na "hrnce plné masa" egyptského ražení. Naopak vidí jejich neslučitelnost a obojí staví do nesmiřitelného konfliktu. Katolický konzervativní myslitel Rio Preisner, radikální kritik představy o uskutečnitelnosti tzv. „třetí cesty“ mezi klasickým liberalismem a socialismem, vyjadřuje obavy o osud západní civilizace, definované úctou k lidské individualitě. Západ odkryl nezpochybnitelný přínos klasického liberalismu na rovině hospodářské, nicméně jeho smysluplná intencionalita k obecnému dobru může vzejít pouze z roviny mravní. „Klasický hospodářský liberalismus se může smysluplně a zdárně rozvíjet jedině na základě zděděných a dosud živých židovsko-křesťanských hodnot. S rozpadem tohoto mravního základu se rozpadá a po marných pokusech korigovat jej ‚racionálními‘ zásahy, například státním intervencionismem spojeným s narůstáním kartelů, manažerismu, byrokracie, sociálního parazitismu etc., vyústí takto ‚racionalizovaný‘ liberalismus dříve nebo později v totalitární socialismus.“²⁵²

Optikou tohoto paradigmatu můžeme též nazřít i dějiny křesťanské civilizace.

Dlouhá staletí byl rozvoj západní civilizace spjat s duchovním panováním katolické církve společně se světskými vládci pod panováním ekonomických představ (spíše představ než propracovaných teorií), podle nichž byl svobodný trh neustále morálními nebo přímo mocenskými zásahy regulován. Katolická církev sama v otázkách duchovních praktikovala svůj monopol na jednu interpretaci bible, počínaje Petrovým apoštolským primátem, přes pojetí svátostí, po výklad otázek posledního soudu. Církev se těšila z ekonomických privilegií, za něž legitimizovala jednání panovníků, kteří též aktivně tvořili legislativu na obranu před konkurencí. Církev stanovovala duchovní i ekonomické cíle, jejichž plnění bylo podmíněno nutností disponovat celou škálou hodnot svých „oveček. Nutně tak přitom neustále narážela na hranice své moci. Zakoušela tak problémy, jak byly popsány Misesem, Hayekem, Leonim, Popperem a dalšími, kteří zkoumají chování lidí a jejich volby. Podstata těchto problémů spočívá v tom, jak bylo řečeno, že žádný jednotlivec ke svému životu úplnou škálu hodnot týkající se všech oblastí života nepotřebuje a ani ji nikdy nemůže obsáhnout, protože v praxi se vždy vyskytnou situace, jež nelze předem předvídat a nelze je zahrnout do plánování zahrnout. Konkurenční heretické proudy a tázající se jednotlivci opakovaně

²⁵² PREISNER, Rio. *Americana I. S. 271.*

upozorňovali církev na její vlastní meze. Husovo odvolání se ke Kristu a nikoli k instituci církve je toho příkladem. Problematického spojení církve a trůnu se dotýká i Karel Farský v jedné ze svých postil, když ukazuje na tragičnost svázanosti křesťanského dogmatu se světskými zákony. „Církevní sněmy počínajíc nicejským r. 325 neznaly už žádného slitování, ony raději diktovaly a anatematisovaly klatbou, kdo se jim nepodřizoval, protože nebyly ovládnány duchem lásky, nýbrž zájmem a vůlí císařského dvora východořímského a politickými potřebami církve, která napotom ujala trosky císařského panství jako své dědictví.“²⁵³ Farský se svými dalšími „odpadlými“ bratry vyhláší secesi, tj. uplatňuje jedno z nejnvýstnějších klasickoliberalních práv, a odděluje se od římskokatolické církve. V církvi nové za nejvyšší zásadu v životě člověka pak vyhláší svobodu svědomí vůči poznané pravdě Kristově. Ekonomové by konstatovali, že to byl zákon klesajícího mezního užítku, který prostě dopadl i na církev, až se vývoj k jediné obecné církvi zastavil. Jak praví lidové úsloví: Žádný strom neroste do nebe.

K tomuto snad lze pouze dodat, že se z minulých staletí církevní autority napříč ekumenickým spektrem nepoučily. Otevřeme-li papežské encykliky či dokumenty Světové rady církví věnované otázkám sociálním, jsou plny osočování podnikatelů a vlastníků kapitálových statků ze „sobeckých zájmů“. Přitom Ježíš sám byl nespíš živnostník, apoštol Pavel vlastnil firmu na výrobu stanů a určitě za spravedlivou (tj. předem domluvenou) mzdu zaměstnával i dělníky. Hospodařit ziskově oba jistě považovali za povinnost. Církev se však stále ohlíží po spolupráci s totalitářskými národními či nadnárodními „legitimními“ vládami, které mají nastolení jednotné škály hodnot ve jménu „sociální spravedlnosti“ za svůj cíl. Jako by zapomněly na Boha, který sám se obává vlastní svévole a omezuje svoji moc v jednání s druhými svobodnými osobami.²⁵⁴ Místo toho se domnívají, že Bůh je povinen žehnat jejich svévolnému jednání, které za Boží vůli vydávají.

Od druhé světové války zdomácnělo na teologické půdě přesvědčení, že myšlenky klasického liberalismu nemohou teologii ničím zásadním obohatit. Cílem této kapitoly bylo ukázat, jak se základní orientace v problematice právní a ekonomické, nazírané právě optikou klasickoliberalní, může zásadním způsobem promítnout i do paradigmatu, jímž interpretujeme biblickou zvěst. Je dokonce otázkou, zdali právě klasický liberalismus není určitým

²⁵³ FARSKÝ, Karel. *Naše Postyla : Sbirka prostých výkladů a úvah k evanděliu Jéžišovu, řada I.* Praha. 1925. 276 s. ISBN neuvad. S. 254.

²⁵⁴ Srov. Hospodinův dialog s Mojžíšem při návratu ze Sinaje, kdy Hospodin žádá Mojžíše o svolení ke zničení nevěrného lidu: „Teď mě nech, ať proti nim vzplane můj hněv a skoncuji s nimi.“ Mojžíš však Bohu brání: „Upust' od svého planoucího hněvu.“ V závěru pak čteme, že „Hospodin dává se pohnout k lítosti nad zlem, o němž mluvil, že je dopustí na svůj lid.“ (Srov. Ex 32, 7 – 14).

mementem teologii, upomínajícím ji na to nejdůležitější, oč v Bibli jde – totiž o spravedlnost a právo.

4. Protestantská morálka a tržní hospodářství

4.1. Úvodem

Misesův teorém o nemožnosti racionální ekonomické kalkulace v socialismu, Leoniho výklad o decentralizované tvorbě práva a hledání spravedlnosti a Balabánův výklad exodu nám slouží jako hermeneutický klíč k biblickému kerygmatu. S jejich pomocí se před námi otevírají biblické příběhy jako důvěrně známé a vysoce současné. Zmiňme například babylónskou věž – velkolepý projekt vystavený na sjednocení myslí a řeči, v němž veškeré prostředky míří k dosažení jediného cíle – samotného nebe. Snad by i cíle bylo dosaženo, kdyby nedošlo k nárazu na hranice dominia Toho, s nímž se v podobně hybridních projektech nepočítá, Toho, který si ani nepřeje, aby do nich byl zahrnován, jenž k nim však vždy promlouvá slovem posledním. Pády takovýchto podobných konstruktů jsou veliké a bolesti neujde žádná lidská bytost; věže padají, obludy na hliněných nohách se hroučí, celý Jeruzalém pláče atd. Zpupnost (řec. HYBRIS) stojí za pádem celých civilizací. Právě-li Mises, že veliký Řím padl kvůli socialismu, odkazuje právě k tomuto centralizačnímu principu fungování společností s jednotným ekonomickým cílem: jeden císař, jedna měna, omezování svobodného trhu, koncentrace vzácných prostředků do válečného průmyslu jejich postupným vyvlastňováním prostřednictvím řízené inflace, potom pád.²⁵⁵ „Společenský řád je odsouzen ke zkáze, jsou-li činnosti (tj. podnikatelská činnost a svobodný trh – pozn. aut.), jež jeho běžné fungování vyžaduje, odmítnuty morálními standardy, prohlášeny zákony za nelegální a trestány jako zločiny soudy a policií. Římská říše se rozpadla v prach, protože jí chyběl duch liberalismu a svobodného podnikání. Politika intervencionismu a její politický protějšek, princip Vůdce, způsobily rozpad mocné říše a nutně tak vždy rozloží a zničí jakoukoli společnost, která se k těmto principům přikloní.“²⁵⁶

Dějiny Evropy, jež je spojována s přívlastkem *křesťanská*, jsou dějinami velkého zápasu o význam právě tohoto přívlastku. Stejně jako je tomu v bibli, tento spor nebyl veden o teorii odtrženou od každodenního života, ale o rozdílnou interpretaci víry, jež se promítala do otázek antropologických a sociálních. Reformace je v dějinách evropského kontinentu zásadní dějinnou událostí, při níž padl monopol římskokatolické církve nejen ve věcech víry, ale i v představách o jediném možném společenském a ekonomickém zřízení.

²⁵⁵ Srov. MISES. *Lidské jednání*. S. 687 – 689.

²⁵⁶ MISES. *Lidské jednání*. S. 688.

Otázka dopadu reformační teologie na společenské uspořádání není nová. Gerhard W. Ditz²⁵⁷, jehož práce *Protestantská etika a tržní hospodářství* (1980)²⁵⁸ bude předmětem následující reflexe, je přímo ovlivněn studií mnohem známějšího Maxe Webera nazvané *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1905), navazuje na něj a sdílí jeho závěry. K prezentaci téhož problému budeme preferovat právě Ditze, a to z těchto důvodů: Jeho článek je mladší (vychází pětasedmdesát let po studii Weberově) a odklon od protestantské etiky v zemích, kde dříve dominovala, je mnohem výraznější a nese své negativní plody v podobě trvalé ekonomické stagnace.²⁵⁹ Ditz Weberovy myšlenky aktualizuje a navíc dává do korelace nejen kalvínský protestantismus s kapitalismem, ale i feudalismus římskokatolický se socialismem. Rozdíly navíc nazírá optikou nejen sociologickou, ale i ekonomickou, což ho opět přibližuje předmětu našeho zájmu.

Cílem této kapitoly je ukázat, že vztahování se k Bohu nerozlučně souvisí se vztahem ke skutečnosti, vztahem k bytí (řec. TO ON). Na různých společenských strukturách, na společnosti předkalvínské, kalvínské a pokalvínské (jak tyto struktury označuje sám Ditz.) si demonstrujeme praktické důsledky rozdílného vztahování se ke světu. Tato část práce chce vyzdvihnout roli teologické ontologie jako klíčové na cestě od správného teoretického porozumění ke správnému jednání. Kapitola bude rozdělena na dvě části. V první části si na jmenované studii demonstrujeme, jak dvě zásadně odlišná myšlenková paradigma (katolické a kalvinistické), skrze něž je interpretována křesťanská zvěst, stála za vytvořením zásadně rozdílných společenských struktur, či „rozdílných civilizačních okruhů“ (Preisner). Část druhá je věnována procesu rozkladu kapitalistické společnosti a jeho příčinám. Každá část bude doprovázena teologickým komentářem.

²⁵⁷ Gerhard W. Ditz (1917 – 2002) působil na amerických univerzitách jako profesor sociologie a ekonomie. Přispíval do řady renomovaných mezinárodních ekonomických periodik. Jeho stať *Protestantská etika a tržní hospodářství* (v orig. *The Protestant Ethic and Market Economy*, 1980) patří k nejcitovanějším a nejvlivnějším. In JEŽEK. *Liberální ekonomie*. 2014. S. 260.

²⁵⁸ DITZ, Gerhard W. *Protestantská etika a tržní hospodářství*. Přel. T. Ježek. Orig: *The Protestant Ethic and the Market Economy* (1980). In JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. S. 11 – 56. ISBN 978-80-7260-303-9.

²⁵⁹ Dnes se současný ekonomický stav označuje pojmem „stagflace“, který odkazuje na stagnaci spojenou s permanentně udržovanou inflací, jež má demotivovat lidi od spoření a ve jménu „podpory ekonomiky“ povzbuzovat okamžitý konzum.

4.2. 1. část: Katolicismus vs. kalvinismus jako spor o paradigmatický přístup k problému ekonomické vzácnosti

Jak již bylo řečeno, prvním, kdo ve své studii *Protestantská etika a duch kapitalismu* otázku souvislosti mezi specifickým způsobem křesťanského myšlení a politicko-ekonomického uspořádání zformuloval, byl počátkem dvacátého století sociolog Max Weber. Při vymezení pojmu *etika* se také Gerhard Ditz o Webera opírá. V souladu s jeho modelem považuje etiku za nezávisle proměnnou²⁶⁰, jež je z dlouhodobého hlediska odvozena od Kalvínovy metafyziky spasení. Za nezávisle proměnnou považuje individuální a kolektivní ekonomické chování, jež je etickými normami strukturováno a institucionalizováno. Od Webera též přebírá *ideální typizaci* jako úmyslné zvýraznění významnějších proměnných, aby mohl lépe vyjádřit hypotézy o příčinné závislosti. Ve svém určení pojmu *ekonomika* připojuje Ditz další synonyma k zaběhnuté dichotomii hojnost versus vzácnost: nadměrně rozvinutý versus nedostatečný, na spotřebu orientovaný versus na výrobu orientovaný. Toto činí s odkazem na Webera, který zdůrazňuje, že je na ekonomiku třeba nahlížet jako na systém tržních vztahů.²⁶¹

Ve středověku, dokud byla vláda předmětem apoštolského následnictví papeže nebo Bohem určeného krále, ekonomické i duchovní bohatství narůstalo ve sféře vladaře. Podnikatelé, obchodníci a dělníci dostávali mzdu, zatímco zisky připadaly představitelům božské moci. Mezi zisky a spasením nebylo spatřováno žádné spojení. Spása byla v podstatě zaslíbena všem, žebrota byla stavěna na stejnou roveň jako řemeslo. S příchodem Kalvína panují božští panovníci a vrchnost už jenom formálně. Kalvín rozvíjí svoji teorii o předurčení, podle níž byl duchovní a v intencích starozákonních i materiální vývoj lidstva naplánován na začátku stvoření. Obyčejným smrtelníkům ovšem tyto plány vyjeveny nebyly. Jak si každý individuální jedinec v božském plánu spasení stojí, to posuzuje každý tvůrce bohatství sám na základě úspěchů ve svém podnikání. Mezi výkoností v soutěži a božským nevyzpytatelným rozhodnutím spasit jenom nemnohé spatřuje Kalvín implicitní paralelu. Dochází k přehodnocení původních středověkých etických norem a snaha o zisk, soukromé podnikání, obchodování a neomezená soutěž přestávají být vnímány jako činnosti nemorální a jsou postaveny na roveň jakékoliv jiné pracovní činnosti.²⁶²

²⁶⁰ Pozn.: Nezávisle proměnná – vysvětlující proměnná, vliv, který je ve výzkumech předpokládanou příčinou (podmínkou) změn.

²⁶¹ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 11.

²⁶² Srov. DITZ *Protestantská etika*. S. 12.

I když to nelze zcela dokázat, lze mezi moderním ekonomickým vývojem a přijetím a prosazováním kalvínské etiky spatřovat korelaci. Spása je věcí nejistou, spasení budou pouze nemnozí. Záležitosti kolem „věcí lidských“ jsou velmi křehké povahy. Nikde není předem zaručeno, že dějiny spějí k dobrému konci. Lidský osud stejně jako osud pozemských království přes veškeré usilování nakonec není určen vůlí lidí, ale božskou mocí. V původním kalvínském kapitalismu se proto nesetkáme s pozdější „liberální“ a marxistickou ideou hospodářství hojnosti a neomezeného pokroku jako zákonitosti, v níž jakoby opět ožívá středověká víra v jistotu všeobecného spasení.²⁶³

Ekonomie pracuje s klíčovou koncepcí, jíž je *vzácnost*, právě ta odráží kalvínský pesimismus. „Je totiž hodně povoláných, málo vyvolených“(Mt 22, 14)²⁶⁴, to je proklamace, které se Kalvín chápe jako axiomu, z něhož plynou praktické důsledky. Ti, kteří se cítí být povoláni a chtějí být vyvoleními, se zavazují k racionálnímu úsilí zaměřenému na tvorbu bohatství. Tvorba bohatství se těmto lidem stává posvátným závazkem, zatímco pro křesťanský středověk byla práce „Božím trestem za prvotní hřích Adamův“, byla pokutou. Pracovní úspěch byl vnímán jen jako jedno z mnoha povolání. Za institucionalizovaná povolání byly vnímány takové činnosti jako duchovní rozjímání, péče o druhé, dokonce i žebrota vyvolávající dobročinnost jiných. Tato povolání s nástupem Kalvína skončila; středověký žebrák byl umístěn do dílny, meditace byla odsouzena, děti byly posílány do dílen nebo do škol, aby se tam cvičily pro práci. Jakákoliv činnost nebo nečinnost, která se nevztahovala k materiálnímu pokroku, byla odsuzována jako morálně podezřelá. Výsledky této nové nábožensko-ekonomické revoluce na sebe nenechaly dlouho čekat a země, v nichž kalvinismus zapustil kořeny, začaly země katolické předstihovat.

Ditz pak dává kalvínský přístup k vzácnosti do korelace s ekonomickou teorií, která vychází z předpokladu o relativních vzácnostech a končí dosažením relativních nadbytků, kapitálem v marxistickém smyslu. Říká: „Je zvláštní, že jednotlivci a společnosti, věřící na vzácnost, produkují ohromné nadbytky, zatímco ti, kteří popírají vzácnost, se přes ni nemohou dostat.“²⁶⁵ Samotná dělba práce ani prosté využívání přírodních zdrojů neřeší problém vzácnosti. Práce a přírodní zdroje byly rozdělovány ve středověké Evropě stejně jako v Sovětském svazu. Na veškeré přírodní zdroje bylo Švýcarsko vždy chudé a přece jimi jeho obyvatelé začali v hojnosti disponovat. Ukázalo se, že samotné využívání těchto zdrojů vede k růstu produktivity jenom tehdy, jsou-li dodržovány normy práce a akumulace bohatství.²⁶⁶

²⁶³ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 13.

²⁶⁴ Citována je *Nová Bible* (2006).

²⁶⁵ DITZ. *Protestantská etika*. S. 14.

²⁶⁶ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 14.

Jak je přebytek zajišťován? Přebytek vzniká rozdílem mezi vstupy a výstupy, musí být podporována výroba a omezována spotřeba. Každá společnost dříve či později musí vzít fakt vzácnosti v úvahu a spotřebu omezovat. Lze tak ovšem činit dvěma zásadními způsoby: donucením vnějším, nebo vnitřním. Středověcí králové, církve a šlechta, podobně jako vládnoucí strany v komunistických zemích, stanovovali disponibilní důchod svých poddaných. V kalvínském pojetí se volba mezi spotřebou a úsporami stala záležitostí etickou; adepti na spásné vyvolení se dobrovolně podobně jako mniši upisují k asketismu. Zatímco ovšem v předkalvínských a pokalvínských společnostech byla askeze předepsána ze strany vládnoucích skupin směrem k poddaným, Kalvín k ní vyzval všechny bez ohledu na původní stav. Pracovitost a spořivost se staly obecně přijímanou normou a všichni se stali opravdu rovnými. Základy toho, co bylo donedávna označováno za Západ, byly položeny.

Kalvín se se svojí teologií postavené na vzácnosti vymyká jak katolicismu, v němž byla spása zaručena přijímáním svátostí, tak luteránství, v němž byla spása zaručena pouze osobní vírou. Spasení zůstává vždy předmětem nejistoty. Pokušení vyhnout se riziku se stalo něčím nemorálním. Pravděpodobnost spasení lze zvýšit, ekonomicky řečeno, neustálým vyhledáváním a efektivním využíváním příležitostí, které druzí nechali uniknout, postupováním rizika spojeného s investováním. Dříve byly takové profese jako bankovníctví se svojí lichvou či obchodování orientované na zisk odvozený z pouhé směny, nikoliv z produkce, svěřeny opovrhovaným menšinám. Kalvín z nich však učinil rovnocenná bohulibá povolání, jako byla všechna ostatní. Národy jako Švýcaři, Holanďané a Skotové začaly díky kalvinismu rozvíjet svůj vlastní finanční talent.²⁶⁷

Se změněným obrazem Boha dochází též k proměně etiky. Ve středověku orientovaném na zemědělskou výrobu převládaly v myšlení prvky magické, jež vyplývaly z povahy přírody jako nepředvídatelné, a to pro její spjatost s organickými a sezónními silami. Pro kalvinismus je Bůh něco jako počítač matematicky analyzující pozemské a posmrtné šance. Centrem zájmu se stává vlastní životní výkonnost. Kalvinistický křesťan je navyklý neustále Bohu skládat účty, srovnávat současnou výkonnost s minulou a na základě racionální analýzy rozvrhovat činnost do budoucnosti. Tento způsob myšlení se plně realizuje v průmyslu a obchodě.²⁶⁸

S kalvinismem přichází též významný posun v pochopení role soukromého vlastnictví. Ve středověku slouží pěstovaná účta k vlastnictví jako ochrana proti lidskému násilnictví. Rozšíření vlastnických práv o tvorbu zisku však odsoudil Tomáš Akvinský stejně jako později

²⁶⁷ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 18.

²⁶⁸ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 19.

Marx. Kalvín již nevidí ve vlastnictví pouze záruku obživy pro majitele, ale vidí v něm prostředek přinášející zisk Bohu, majiteli toho všeho. Tvůrci zisku byli v první řadě hospodáři Páně. Veškeré způsoby manipulace s vlastnictvím nabývají neosobní rysy – *odcizení*. Vlastnictví se převádí, prodává, daruje, a to neosobním prostřednictvím smluv, převodem papírků či podáním ruky s profesionálním úsměvem. Žádný jiný vztah není tak důležitý, jako vztah s Bohem, na jehož vinici jednotlivec či korporace pracuje. Ekonomické statky jsou předmětem fyzické, právní či aritmetické manipulace. To, co Marx kapitalismu nejvíce vyčítá, totiž právě odcizení člověka svému materiálnímu a společenskému prostředí, to je v kalvinismu ctností. Výsledkem byl vznik ekonomického systému, kterému se co do efektivnosti nevyrovnala žádná předkalvínská ani pokalvínská společnost. Je též pozoruhodné, že k udržení ekonomické efektivity nemusely v kalvínské společnosti, na rozdíl třeba od komunistické, nikdy být používány donucující prostředky; motivace služby Bohu byla dostačující.²⁶⁹

Dalším podstatným rozdílem mezi náboženstvím předkalvínským a kalvínským je poměr k práci. Práce byla vždy nákladem, ekonomicky řečeno, měla vždy zápornou užitečnost. Nicméně ve středověku na ni bylo nahlíženo jako na hezký trest. Kající se hříšník pracuje s radostí, ne však z donucení. Pracovní nadšení, říká Ditz, je jevem pokalvínské doby. „Marxistické pojetí práce představuje návrat k předkalvínským postojům. Marxismus je středověk, ale bez slitování.“²⁷⁰ Práce je podle Marxe původce ekonomické hodnoty, ale je též příčinou vykořisťování lidí. Už zde není kvůli všeobecné lidské hříšnosti, ale kvůli hříšnosti kapitalistů jakožto vykořisťovatelů. Až budou kapitalisté odstraněni, práce se opět stane lidem radostí, hřích zmizí a rajská zahrada (socialismus) bude opět otevřena. Než se tak stane, stále je k práci zaujímano dialektické stanovisko. Na jedné straně se udělují řády socialistické práce pro zasloužilé budovatele socialismu, na druhé straně je práce zákonnou povinností, v pracovních táborech je pro nepřátelsky naladěná individua přichystáno a realizováno skutečné otroctví. Ditz (unisono s Preisnerem – pozn. aut.) konstatuje: „Fakt, že vzácnost a kapitalisticky vykořisťovaná práce musely být nahrazeny souostrovím Gulag, dokumentuje zásadní mezeru v marxistické teorii.“²⁷¹

V kalvínském pohledu je podle Ditze práce hodna pochvaly pouze tehdy, generuje-li zisk. Samotná dřina v potu práce nevede ke spasení ani v tomto, ani na onom světě. Etický souhlas získává teprve tehdy, je-li efektivní, tj. pouze pokud dochází ke snižování nákladů, zvyšuje-li zisk. Ani spotřebitelské potřeby, ani výrobcův pot nemají pozitivní etický

²⁶⁹ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 21 – 23.

²⁷⁰ DITZ. *Protestantská etika*. S. 24.

²⁷¹ DITZ. *Protestantská etika*. S. 24.

význam. Pouze tvorba zisku a to, opakujeme znovu, pro Boží slávu, jsou chvályhodné. Za těchto předpokladů dochází k etickému uznání profesí, jež byly dosud opovrhované jako například obchodování. Tomáš Akvinský ani Karel Marx nebyli schopni vidět skutečnost, že obchodování zvyšuje ekonomickou prosperitu společnosti. V kalvínské kapitalistické společnosti se začínají projevovat průvodní fenomény jako reklama či profesionální úslužnost nejen vůči členům vlastního společenství, ale i vůči cizincům jako potenciálním zákazníkům. Dochází též k novému vnímání povahy vlastnictví. Vlastnictví již není pouze prostředkem k elementárnímu zajištění vlastních biologických potřeb či potřeb kreativních, ale je vnímáno „odcizující“ optikou tržní hodnoty; vlastnictví je možno směňovat, prodávat či nakupovat pouze s ohledem na zvyšování zisku jako hodnoty o sobě. Vytváří se sítě vztahů, v nichž nedochází k bezprostřední fyzické tvorbě. Obchodní cestující, majitelé obchodních domů, dopravci, burzovní makléři či bankéři sice nic netvoří, přesto jsou schopni bez ohledu na původní vlastnictví zvyšovat jeho užitek.²⁷² Obchodník je tím, kdo na sebe bere riziko za svěřené zboží, které kolikrát ještě nebylo ani vyrobeno, za transakce napříč časem a prostorem a sférami politických vlivů. „Tvoří hodnoty, které jsou neuchopitelné, ale kalkulovatelné, neskutečné, ale legální, neosobní, ale svěřené.“²⁷³

Radikální dopad má změna tohoto myšlenkového paradigmatu na strukturu společnosti. Vztah mezi bohatstvím, mocí a statusem se v kalvinismu mění. Středověký systém byl v podstatě systém kastovní. Tyto kasty byly za pozemského života vnímány jako určené Bohem, jako rovný s rovným se boháč či žebrák mohli setkat až po smrti. Pro Kalvína byl přísně a neodvolatelně strukturovaný až život po smrti. Do nebe je dáno dostat se jenom nemnohým. Životním povoláním je rozmnožovat hřivny, stoupat stále výš ve vzdělání, v zaměstnání, ekonomicky se doslova dostat „nahoru“ bylo podmínkou ke zvýšení šance ke spasení. Přitom na původním množství hřiven nezáleželo. Ani výrazně charismatické osobnosti nebyly ušetřeny poměřovat svá charizmata v soutěži s podobně obdarovanými lidmi. Ve středověku volili lidé Bohem povolání většinou chudobu či se jako pronásledovaní stávali mučedníky. Kalvinismus zakládá společnost, kde se kandidáty svatosti stávají bankéři, obchodníci, kapitáni průmyslu. Společenská pyramidální struktura, která zákonitě odráží fakt vzácnosti, je doslova postavená na hlavu. Třídy se stávají otevřenými, jednotlivci se mohou v průběhu života po společenském žebříčku pohybovat oběma směry. Na rozdíl od středověkého systému nebylo důležité, kde člověk začal, ale kde skončil. Zároveň platilo, že ne každý úspěch byl posvěcen shůry. Společnost zároveň vytváří permanentní tlak

²⁷² Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 24–27.

²⁷³ DITZ. *Protestantská etika*. S. 27.

na morálnost užívaných prostriedků – smysl pro čest a spravedlnost jsou v soutěži podmínkou. Dochází k důsledné sekularizaci náboženského života, mizí náboženské řády, asketismus zesvětštel. Nikdo nesmí dávat najevo své společenské postavení. Je nežádoucí vystavovat na odiv své bohatství stejně jako chudobu. Všichni jsou bratři a sestry, šlechtické ani akademické tituly se nenosí, lidé se napříč společenským postavením oslovují křestními jmény. Zatímco středověká společnost po staletí odolávala změnám, kalvínské společnosti byly co do struktury nestabilní (samotný princip změny byl institucionalizován a eticky potvrzen), paradoxně ovšem méně často plodily radikální hnutí.²⁷⁴

Pod vlivem kalvinismu byly aristokracie nahrazeny meritokraciemi, tj. vládou těch, kteří se zasloužili. Noví vůdcové ve vládě, v podnikání, v církvi začali být demokraticky zvoleni. Skutečnost, že někdo v minulosti prokázal svoji schopnost, přestala být garancí úspěchů budoucích. Charismatická autorita je zároveň mnohem nejistější než autorita tradiční. Protestantské společnosti vytvořily organizační nástroje, které dokáží odolávat návalům chvilkových nálad jednotlivců a případně skupin jejich podporovatelů. Odděluje se od sebe zákonodárná a výkonná moc, vznikají konfederace suverénních států, soutěžící politické strany, vznikají samostatné struktury v podnikání, odborech, vzdělávacích a náboženských institucích.²⁷⁵

Jako výrazná decentralizační moc se projevují trhy. Peněžní transakce, kterých v každém okamžiku probíhá bezpočet, jsou de facto novým ekvivalentem hlasování. V každém okamžiku se volič, zákazník, rozhoduje, s kým je jako sloužícím spokojen, přenáší na něj ve formě peněz část své moci. Potvrzením demokracie je právě maximalizace spotřebitelova uspokojení. Moderní kapitalismus, konstatuje Ditz, byl demokratičtější než kterýkoli předchozí systém a doposud je demokratičtější než systémy, které po něm následovaly. Na trhu již nejde o to, kdo co vyrobil, ale jak si této služby cení ti, kteří ji poptávají. Již neexistují méněcenná povolání, nýbrž jen povolání méně placená. V systému, v němž, jak již bylo řečeno, je pyramidové uspořádání společnosti údělem, se zákonitá diskriminace projevuje převážně jako diskriminace práce podle kvalifikace. Lidé se specializují v povoláních, jejichž technická složitost si vyžaduje předem orientované vzdělání, pro něž se člověk může svobodně rozhodnout. Právě důraz na peníze se stal oním momentem, který demokratizoval společenské třídy.²⁷⁶

Ditz vidí též souvislost mezi kalvínskými společnostmi a *mírovou povahou tržního řádu*. Kalvínské sekty charakterizovalo odpírání loajality zavedeným vládám, církvím,

²⁷⁴ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 28, 29.

²⁷⁵ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 30.

²⁷⁶ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 32.

vojenské službě a veřejnému vzdělání. V případě útlaku se stahovaly a odcházely jinam. Sklon k podobnému protiválečnému a protirevolučnímu jednání mají i lidé integrovaní v tržních vazbách. Povolání vzkvétající v tržním hospodářství – podnikatelé, manažeři, obchodníci, burziáni, makléři – nejsou militaristická a ani politicky agresivní. Ke svému rozkvětu potřebují mírové prostředí s vidinou budoucnosti, v níž bude možno sklidit to, co bylo v minulosti zaseto. (Pozn.: Sledujme jenom, jak se pouhé spekulace o možném neklidu v nějaké oblasti okamžitě projeví v poklesu cen (tedy znehodnocení) akcií s touto oblastí spojených.) Užitek z trhu není podmíněn fyzickým vlastnictvím nebo kontrolou, ale vyžaduje právní a morální systém, který ho podporuje a chrání. Permanentní soutěžení na trhu absorbuje sklony lidí k agresivitě a militantnímu chování. Když přesto dojde k revoluci nebo válce, jsou kalvínské kultury méně pohotové k účinné obraně. Těmto společnostem trvá déle, než svoji decentralizovanou ekonomiku, která ani není vymezena hranicemi státu, centralizují na válečný průmysl. Politické klima těchto společností je antiautoritativní, proto i méně schopné prosadit národní vůli silou. Dokonce ani policie nebývá řízena centrálně a vojenská služba je často organizována jako dobrovolná.²⁷⁷

4.2.1. Komentář k 1. části

Kalvinismus je dějinnou událostí zásadního významu. Jan Kalvín svým *učením o predestinaci* radikálním způsobem mění paradigma, jímž interpretujeme křesťanskou zvěst. Jde o učení na první pohled problematické, snad i zaměnitelné za fatalismus islámského typu či filozofické víry v osud.²⁷⁸ Nicméně se toto učení ukazuje jako mocný sekularizační nástroj; náboženská otázka po osobním spasení, tolik palčivá po celé věky, je prohlášena za bezpředmětnou a vyřešenou. Zákony společnosti jsou však podle Kalvína společností vymáhány a lidmi dodržovány nikoliv pro spásu duše, ale protože jsou rozpoznány jako nezbytné pro pokojné uspořádání mezilidského soužití.²⁷⁹ Duševní soustředění se již neupíná do nitra člověka, ale obrací se ven, do světa práce, do prostoru *polis*, kde po vzoru starozákonního lidu konají lidé veškerou svoji činnost v poslušnosti Božímu řádu pro slávu Stvořitele. Kalvín bere vážně skutečnost, že pouze tento svět je prostorem, kde se mohou dít „velké věci“ (srov. JI 2, 21). Pracovní úspěch též není podmínkou ani zárukou spasení, práci

²⁷⁷ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 32, 33.

²⁷⁸ Srov. ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku: Kapitoly z církevních dějin*. Praha: II. Vydavatelské oddělení YMCA. 1948. 408 s. ISBN neuved. S. 97.

²⁷⁹ Srov. „A zase jakmile lidé poznají, že zákony mají cílem jenom obecný lidský užitek, již je vyvráceno ono falešné domnění o nutnosti a nevyhnutelnosti, které nahánělo svědomí nesmírný strach, když se lidé domnívali, že ustanovení jsou nezbytná k spasení. Ale ovšem zde nejde o nic jiného, než aby obecné dodržování povinností podporovalo mezi námi lásku.“ CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Překlad F. M. Dobiáš. Řada A. Svazek XVI. Komenského evangelická fakulta bohoslovecká. Praha 1951. S. 193.

člověk nekoná z trestu ani z donucení, ale pouze a jedině pro slávu Boží.²⁸⁰ Křesťané berou s logickou samozřejmostí svět do svých rukou, aby plnili Boží vůli a aby vše pod nebem, na zemi i pod ní uváděli pod Jeho panství. Ve své *Instituci* (1536) Kalvín teologicky argumentuje proti učením a praxi stávajícího establishmentu, proti katolické církvi a jejím představám o „jediném správném“ politickém uspořádání, proti záslužnictví, jímž je možno si spásu zajistit. Kalvín se ve své době nemůže opřít o srovnávací sociologickou studii Weberovu či Ditzovu, mezi lidem nešíří poučky politologické ani ekonomické. On prostě zvěstuje evangelium jinak: hledá Boží království a jeho spravedlnost, aniž by si byl schopen představit jaké plody, jež se dostávají jako nezamýšlený, neplánovaný, důsledek takového počínání, budou další generace moci sklízet (srov. Mt 6, 33). Kalvín volá k ekonomickému jednání vystavenému na důvěře v Toho, jenž skrze ně projevuje svoji milost a slávu.

Obohacení o historickou zkušenost dnes vidíme, jak se otázka eschatologická promítá do dějinného uspořádání společnosti. Idea finální rovnosti materiální a sociální či její permanentní udržování nemá v evangeliích zdroj. Lidé jsou si rovni „od podstaty“, primárně, jako Bohu rovni co do svobodné osoby, a to bez ohledu na pohlaví či rasu. Ve světě vzácnosti, ve světě „předfinálním“ je ovšem charizmatická a materiální rovnost vyloučena. Ve finále se lidé zákonitě prokazují jiným počtem vyhospoďařených hřiven: ne všichni končí po pravici svého Pána, někteří definitivně propadají. Představa světa prostého vzácnosti, jež je spojována s posmrtností a s koncem dějin, vyjadřuje velmi rozšířenou, ano i hluboce pochopitelnou touhu lidského srdce plného soucitu s trpícími rozličnými bolestmi, tím spíše bolestmi odloučení od lásky Boží i bližních. Nicméně Písma končí příchodem Beránkovým k soudu spravedlnosti. Je třeba vnímat s velikou pokorou, že právě problém definitivní nevyřešitelnosti vzácnosti je ve všech ohledech jedním z největších tajemství Bohem stvořeného světa. A redukovat vzácnost je opravdovou dějinnou výzvou, na níž se může projevit lidská kreativita.

Kalvín před námi otevírá křesťanství, které respektuje skutečnost v jejím materiálním aspektu a jež je prosto iluzí o neomezenosti zdrojů. Prosta iluzí byla sice i společnost předkalvínská (pozn.: Skutečnost sama si nakonec zjedná respekt za všech okolností.), Kalvín však uvádí do chodu radikálně jiný mechanismus hospodaření s vzácnými prostředky. Není již třeba žádného shůry vyvoleného stavu, jenž by měl kastovní výsadu vzácné statky přidělovat či přerozdělovat. Ten, kdo z povolání Božího vyrábí, z autority individuálního Božího dítěte smí dále s přebytkem hospodařit dle svého uvážení a zisk si přivlastňovat a dále rozhojňovat pro svého Pána v nebesích. Rizikové podnikatelské počínání je aktem víry.

²⁸⁰ Srov. ŘÍČAN. *Od úsvitu reformace k dnešku*. S. 96.

Je třeba se nebát momentu *odcizení* ztělesněného „neosobní“ rukou trhu; vždyť trh není tvořen nikým jiným, než skutečnými, živými lidmi. Kalvinismus mění paradigma ve vnímání lidské osobnosti ve smyslu její individuální zodpovědnosti za své bytostné určení. Lidé smějí sledovat své vlastní zájmy, aniž by byli obviňováni ze sobectví, které odpírá štěstí druhým lidem. Individuální zájmy jednotlivých osobností setkávajících se v prostoru trhu (tj. v prostředí směny informací či výsledků práce) se naopak v souhrnu vyjevují jako totožné se zájmem Božím. V tomto duchu přestává budit pohoršení i slovo Adama Smithe o „neviditelné ruce trhu“ jako o ruce Prozřetelnosti. Z toho všeho pak vyplývá, že poškodit trh znamená poškodit nástroj, jímž jediným může Bůh sám zahrnovat štědrostí svůj lid.

V ekleziologii se stává zřetelnou neslučitelnost dvou pojetí církve: církve jako úřadu, tj. byrokracie činící si nárok na disponování celou škálou hodnot každého jedince, a církve jako charismatické instituce, odkázané na vanutí Ducha, jenž si vane, kam chce (srov. J 3, 8). Obě tato pojetí, jak již bylo řečeno, mají svoji paralelu v politickém uspořádání společnosti, a to v intencích evangelia Matoušova, kde čteme: „Ježíš je ale zavolal k sobě a řekl: ‚Víte, že vládcové národů nad nimi panují a velikáni nad nimi užívají moc. Tak to ale mezi vámi nebude. Kdokoli by mezi vámi chtěl být veliký, ať je vaším služebníkem. A kdokoli by mezi vámi chtěl být první, ať je vaším otrokem.“ (Mt 20, 25 – 27). Čelní místa ve společnosti, kde se hledá Boží království a spravedlnost, tak zaujímají ti, kteří jsou nejlépe schopni sloužit druhým lidem. Zde je třeba ekonomicky vnímat, že naprosto všichni lidé jsou spotřebiteli. Sloužit spotřebitelům znamená sloužit lidem, ať jsou nabízené statky povahy jakékoliv: materiální, či duchovní. Společenská pyramida je z důvodu vzácnosti přítomna stále, ale je obrácená, nemá navíc neměnnou podobu, ale ti, kteří jsou v počátcích dole, mohou stoupat výš, ale z vrcholu mohou též klesat dolů, a to podle zásluh v podobě zcela konkrétní služby, za niž jsou druzí lidé ochotni obětovat své vzácné statky (materiální – např. peníze i nemateriální – např. čas). Kalvinismus nechal prakticky ožít společenské struktury katalaktické povahy, tj. struktury vystavované na směně. (Pozn.: Hayek odvozuje pojmy *katalaxe* i *katalaxie* (jako případnou náhradu k pojmu *ekonomie*) od starého řeckého slova KATALLATEIN, které příznačně znamená nejen "vyměňovat" a "směňovat", ale také "přijmout do společnosti" a "udělat si přítele z nepřítele".)²⁸¹ Zde je třeba zdůraznit i Ditzův postřeh, že takováto společnost je povahy mírové, je na mír odkázaná, a dokonce ani zbrojní průmysl v ní nezaujímá výhradní postavení, pro něž by společnost dobrovolně obětovala svoje jiné vzácné prostředky dříve, než dojde ke stavu akutního ohrožení. Udržování obyvatel na úrovni životního minima a protěžování zbrojního průmyslu za účelem dobývání bohatství

²⁸¹ Srov. HAYEK. *Principy*. Bod 16.

ostatních národů je charakteristickým rysem totalitních despocií. Veškeré antiliberální prvky, mohou být pouze jeden nebo dva, jsou pro katalaktickou společnost bytostně ohrožující.²⁸² Nikoliv privilegovaná skupina cítící se povolána stanovovat své vlastní představy, své vlastní cíle jako cíle celospolečenské, ale ti, kteří s rizikem vlastních ztrát slouží lidem, zaujímají ve společenské pyramidě svobodné společnosti vrcholná místa. Jakékoliv zákonné opatření na ochranu proti konkurenci, privilegium podporující výsadní postavení poskytovatele jakékoliv služby je vždy (!) v rozporu se zájmem lidí.

Problému ohrožení katalaktické společnosti v současné společnosti pokalvínské a k návratu k principům středověkým se Ditz věnuje ve druhé části své studie.

4.3. 2. část: Společné rysy doby předkalvínské a marxismem ovlivněné přítomnosti

Ve druhé polovině studie Ditz popisuje, jak dochází v kalvinismem ovlivněném civilizačním prostoru k postupnému opouštění původních idejí a jejich politicko-ekonomických realizací a jak se tento trend promítá do současného praktického života. Zatímco doba předkalvínská byla spojena s duchovním a politickým vlivem katolické církve, současná doba pokalvínská je ovlivněna marxismem. Ditz poukazuje na mnohé shodné rysy doby před a pokalvínské.

Jednou z výtek vůči tržnímu prostředí je fakt manipulace člověkem. Manipulací rozumíme schopnost přimět někoho, aby jednal podle cizí vůle. Ditz konstatuje, že člověk je v podstatě někým manipulován vždy, ať je manipulátorem výrobce reklamy, kalvínský kazatel, král, katolická církev nebo marxistický ideolog. Tato manipulace má vždy praktický účel. Zatímco v dobách nerozvinutého trhu výrobci uspokojovali základní potřeby a obal sloužil pouze jako ochrana zboží, výrobní prostředky byly využity maximálně. Naopak výrobní možnosti v rozvinuté společnosti jsou ne vždy využívané zcela, a tak se zde objevuje potřeba zvyšovat spotřebu i tehdy, když není pocíťována jako akutní, případně je možno odkrývat další neuspokojené potřeby a nabízet perspektivu jejich uspokojení. Tímto se možný

²⁸² Pozn.: Bastiat se ve svém *Zákoně* (1850) vyznává z obdivu ke Spojeným státům americkým. Přesto se varuje před dvěma principy, které si tato země uchovává jako vzpomínku na starý svět a které mají moc celou Unii zničit. Jedná se o zákonem ustavené otrokářství a cla. Otrokářství je legálním zločinem proti svobodě, ochranná cla jsou legálním zločinem proti vlastnictví. „Nejzajímavější ale je, že tento dvojnásobný *legální zločin* – bolestné dědictví Starého světa – by mohl být (a taky pravděpodobně bude) jedinou okolností, která povede k úpadku Unie. Pro srdce společnosti není nic bolestivějšího než to, že se *zákon stane nástrojem nespravedlnosti*. A pokud to má hrůzné důsledky pro Spojené státy – kde došlo k zvrácení zákona pouze v případě otrokářství a cel – , jaké pak musí být jeho důsledky pro Evropu, kde se zvrácení zákona stalo principem?“ (BASTIAT. *Zákon*. 1850. S. 299.) Dodejme, že americká občanská válka (1861 – 1865) potvrdila Bastiatova slova jako prorocká.

budoucí spotřebitel přiměje k tvoření úspor na budoucí statek a dá příležitost k rozvoji nového průmyslového oboru. Zajímavá je v tomto ohledu zprostředkovatelská role obchodníků, kteří usilují o minimální cenu pro zákazníka a umožňují vytvoření zisku pro výrobce. Adam Smith tvrdil, že tento rozpor mezi zájmem zákazníka a výrobce je v souhrnu výhodný pro obě strany.²⁸³ Předkapitalističtí merkantilisté tvrdili, že král a církev musí na obchodníka dohlížet, aby byly zajištěny politické a církevní domény. Marxisté pak tvrdí, že kapitalisté a jejich obchodníci ve prospěch dělnické třídy nedělají nic. Obě strany považovaly kapitalismus za nemravný a dlouhodobě neefektivní. Kalvinismus však vyjadřuje pro manipulativnost trhu pochopení s odvoláním na teologickou perspektivu, podle níž absolutní manipulativní mocí disponuje Bůh sám. Tato manipulativnost se projevuje přísnou rodinnou výchovou, výchovou věřících kazateli v kostelích, učiteli ve školách atd. Bůh je sám navíc v intencích starozákonních hospodář a svoji přízeň vyjadřuje hmotným požehnáním. Hmotný pokrok je morálně žádoucí. Puritáni se zároveň obávali dvojího: bídy i nečinnosti. Směna služby za službu v egoistickém soutěživém prostředí byla vnímána jako eticky přijatelnější způsob řešení materiálního problému než spoléhání se na projevy altruismu ve formě almužny či daru.²⁸⁴

Materialismus měl v kapitalistických zemích metafyzické kořeny. V současnosti jsme ovšem svědky degenerace těchto kořenů a vidíme, jak se ideální cíle, jimž sloužil materiální pokrok pouze jako prostředek, vytrácejí a jsou nahrazovány materiálními cíli o sobě. Vyvstává před námi otázka materiální budoucnosti takové společnosti, jsou-li její ideály opouštěny.²⁸⁵

Ditz na rozličných příkladech demonstruje, jak se současné politické ideje, které ve společnosti dominují, liší od těch kalvínských a jak se odrážejí v ekonomickém jednání jejich nositelů.

Jedním z důsledků úpadku kalvinismu je ústup od spoření jako důsledek odklonění se od asketismu a vyznávání libida. Zatímco kalvinisté pilně pracovali a spořili, neustále kalkulovali a vedli účetní knihy, současní Američané vynikají ve spotřebovávání statků nejen přítomných, ale i budoucích. Život na dluh již není vnímán jako ostudný, ale je výrazem mazanosti dlužníka, který prohlédl, že úspory v čase ztrácejí na hodnotě. „Kalvinisté vedli účetní knihy a počítali své penízky a bankovky – naše nová střední třída vytasí svou úvěrovou kartu, stejně jako středověký boháč vytasil bez počítání pytlík zlatých dukátů.“²⁸⁶ (Málokdo

²⁸³ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 36.

²⁸⁴ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 37–38.

²⁸⁵ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 39.

²⁸⁶ DITZ. *Protestantská etika*. S. 44.

z lidí i s vysokoškolským vzděláním je dnes schopen odpovědět na otázku, jak vzniká státní dluh a jak je vlastně splácen. Že ztráty hradí drobní střadatelé, penzisté, nenarozená generace, zůstává mnohým skryto a nejsou v této věci schopni zaujmout vyhraněné morální stanovisko. – Pozn. aut.) Namísto kalvínského asketismu, pokračuje Ditz, nastupuje freudovský hédonismus. Spořit peníze znamená v psychoanalýze potlačovat vyměšování stolice, což zabraňuje dosažení libida. Iluze hojnosti vytlačuje realitu vzácnosti. „Maximalizace spotřebitelova uspokojení se považuje za důležitější než maximalizace zisku. Princip spasení byl nahrazen principem slasti. Už se nepředpokládá, že spotřebitelova volba je racionální, nýbrž instinktivní nebo impulzivní.“²⁸⁷

Dalším symptomem konce kapitalismu je úpadek ochoty podstupovat riziko investic. Ditz spatřuje paralelu mezi varováními puritánských duchovních, že bohatství vede k „pýše a lásce k tomuto světu“, s Marxovým tvrzením, že kapitalismus v sobě nese zárodky svého vlastního úpadku. „Myšlenkově i v praxi se navracíme k předkalvínským hodnotám. Když dividendy z kapitálových investic vynášejí méně než úrok ze státních dluhopisů, tak proč by se měly úspory investovat?“²⁸⁸ Žít na dluh již není ostudné, naopak, veřejné mínění se naklání v prospěch dlužníka než věřitele. S odosobněním techniky půjčování se pojí i odosobnění techniky žebrání. I příjemce státní sociální podpory se k ní cítí oprávněn podobně jako středověký žebrák k almužně. Jestli středověk vyzdvihoval význam almužny pro spasení, dnešní správci všelijakých zajišťovacích fondů vyzdvihují výhodnost charitativních příspěvků pro daňové úlevy. Kvůli státní monetární politice peníze neustále ztrácejí na hodnotě. Bohatí čím dál více peníze s rizikem neinvestují, ani je neukládají do bank, které by je investovaly za ně, ale podobně jako předkalvínská šlechta je na jistotu investují do paláců, vzácných obrazů a jiných uměleckých předmětů. V důsledku toho ovšem nedochází k všeobecnému snížení ekonomické vzácnosti. Ditz v době psaní svého článku (1980) poukazoval na nepříznivý vývoj směnných relací a měnového kurzu a na fakt, že s přílivem zahraničního kapitálu se z Ameriky věřitele stane Amerika dlužník.²⁸⁹ (Poznamenejme, že čas jeho obavy potvrdil. Americký státní dluh se dnes pohybuje okolo 20 bilionů dolarů.²⁹⁰) Toto vše jsou další známky odklonu dříve prosperující společnosti od kalvínského myšlení.

²⁸⁷ DITZ. *Protestantská etika*. S. 45.

²⁸⁸ DITZ. *Protestantská etika*. S. 45.

²⁸⁹ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 46, 47.

²⁹⁰ Článek: SCHROEDER, Robert. The U.S. is now over \$20 trillion in debt — here's how it got there. *Market Watch* [online]. Feb 13, 2018 3:18 p.m. ET [cit. 2018-10-17]. Dostupné z: <https://www.marketwatch.com/story/heres-how-the-us-got-to-20-trillion-in-debt-2017-03-30>.

Ditz dále zaměřuje svoji pozornost na oslabování kalkulační racionality. Kalvínská racionální kalkulace se vztahovala k pravděpodobnosti vlastního spasení a promítala se do vnímání autority jakožto charizmatické. Svým pojetím úřadu a víry se tak kalvinismus profiloval v protikladu ke katolickému úřadu kněžskému a luteránské víře ve spasení jakožto nepodmíněných rozumem. Pokalvínská doba definuje spásu v jazyce humanismu. Metafyzický determinismus je nahrazen city, intelektualizovanými vírami a ideologizovanými hodnotami často přímo obrácenými proti tradiční americké kultuře. Inflace a znehodnocování peněz odráží antikalkulační trend. Lidé se již nevztahují k budoucnosti jako k něčemu, s čím lze počítat. Lidé méně cenově rozvažují, méně spoří, méně investují, dopouštějí se přestupků v placení dluhů a daní, s peněžními záležitostmi si dělají méně starostí.²⁹¹

Dalším symptomem úpadku je vytrácení posvátnosti vlastnictví. Počet zločinů proti vlastnictví roste. Bankovní loupeže, kleptomanie, vandalství dětí a mládeže vyvolávají, málo veřejného odsouzení. Povolnost veřejnosti je ještě větší ve vztahu k hospodářské kriminalitě, které se dopouštějí lidé s vyšším statusem. S klesající vnímavostí k posvátnosti vlastnictví ovšem paradoxně roste vnímavost pro lidská práva, zejména pak práva chudých. S rostoucí rolí státu jako „národního hospodáře“ a s rostoucím zdaňováním všech ekonomických činností jsme dnes svědky nahrazování původně dobrovolného ekonomického jednání s platbami dohodnutými individuálně v prospěch plateb uložených kolektivně. V kalvinismu oddělené ekonomické a politické činnosti se opět rostoucí měrou prolínají. Stát se stává největším zaměstnavatelem a hospodářským partnerem, prodávacem a kupujícím, věřitelem a dlužníkem. Tento proces posilování státu byl postupný, nenápadný, nebyl spojen s žádnou revolucí. Protože se stát chová k neúspěšným, chudým či zbankrotovaným lidem benevolentněji než soukromá firma, dávají mu lidé přednost před neviditelnou rukou trhu. „Tržní hospodářství,“ říká Ditz, „je individualistické, státní kolektivistické. Trh straní nadprůměrným, stát podprůměrným. Trh formuje meritokracii, tj. elitu těch, kteří se zasloužili, stát vytváří humanistické rovnostářství. Trh plodí charisma, stát byrokracii.“ Skutečnost, že tímto posunem trpí nakonec spotřebitel, zůstává těm, kteří státu jako opatrovateli více a více důvěřují, bohužel skryta.²⁹²

Tržní hospodářství, objasňuje Ditz, zvyšuje moc spotřebitele. Zpočátku posiluje spotřebitel svoji moc na úkor státu, později na úkor výrobce. Daně a inflace redukcují reálný disponibilní důchod mají trend opačný. Ditz polemizuje s názorem moderních „liberálů“, že ztráta ekonomické moci je kompenzována ziskem moci politické. Ve skutečnosti určitou

²⁹¹ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 47, 48.

²⁹² Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 49, 50.

politickou moc získávají pouze spotřebitelé politicky organizovaní v odborech velkých firem, kde mohou stávkovat třeba za vyšší mzdy. Hospodářství však není koncentrováno pouze do velkých společností. Většina spotřebitelů pochází z rozdílného prostředí a jsou rozličných zájmů. Představa, že se mezi sebou dohodnou a budou úspěšně stávkovat proti vysokým cenám a daním, je nerealistická. Navíc kvůli jednání státu, které je vůči podnikání nepřátelské, velké firmy přesunují své zdroje do oblastí s nižšími daněmi a nižšími mzdovými náklady. Tato skutečnost též dopadá na spotřebitele, který tak mobilní není. Zvláště velikými ztrátami ekonomické moci trpí především starší osoby střední třídy, které postrádají vyvažující podporu odborů i státu. Přitom právě kalvínská etika tuto americkou střední třídu vytvořila a úpadek této etiky ji ruší.²⁹³

S tím, jak je narušována asketická etika, se zájem spotřebitele zaměřuje na udržení spotřebního stylu jako na prostředek zachování své sebeúcty. V upadajícím hospodářství je ovšem tento úkol čím dál těžší a lidé se uchylují k dalšímu nekalvínskému řešení – ke spotřebnímu zadlužování. Aby byla zachována stávající ekonomická úroveň rodiny, je do pracovního procesu zapojováno co nejvíce jejich členů. Paradoxně tak dochází ke zvyšování daňového zatížení rodiny. Rodina se stává nestabilní, čelí vysoké rozvodovosti a touha po zachování životní úrovně se též odráží v negativní míře reprodukce obyvatelstva. Fakt, že jsou další členové domácnosti nuceni podílet se na zvyšování důchodu či pobírají sociální podporu státu, znesnadňuje mobilitu za prací.

Byla to síla ideové kultury, opakuje Ditz, která umožnila Americe vytvořit tržní hospodářství s převahou spotřebitele. Ti, kteří do Ameriky přijížděli ze všech koutů světa, jednali jinak než podle zvyklostí jejich původní kultury a akceptovali principy protestantské etiky americké elity. Pokud byl zdroj a obsah jejího šíření silný, nezáleželo ani příliš na tom, zda se přistěhovalci vzdali forem národní a náboženské identity. Ditz uvádí zajímavou skutečnost, že v desetiletích po válce se nejpevnějšími zastánci puritánských hodnot stali v Americe paradoxně katolíci a katolické instituce. Problém, kterému ve věci ideové kultury současná společnost čelí, je, že „zdroj šíření vysychá, zatímco potřeba náboje je větší než kdykoliv předtím.“²⁹⁴

Kalvinismus též radikálně mění interpretaci původní katolické myšlenky rovnosti. Tam, kde katolicismus zvěstuje historickou pozemskou nerovnost, elitářství a rovnost až v posmrtném spasení, kalvinismus staví rovnost všech lidí na počátek do času stvoření. Všichni lidé začínají jako sobě rovni, mají mít možnost řídit se stejnými pravidly

²⁹³ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 51.

²⁹⁴ DITZ. *Protestantská etika*. S. 52.

pro podnikání stejně jako možnost podstupovat riziko v prostředí konkurence. A opět dodejme, že skutečnost, že někdo disponuje v počátcích pěti hřivnami nebo pouze jednou, není znakem nerovnosti. Rovnost je definována pravidly volné soutěže. Kalvinismus ví, že schopnosti lidí, jejich motivace a úsilí nejsou stejné, proto se následný výkon i výsledky budou lišit, budou produkovat nerovnost. Nicméně tato nerovnost je legitimizována biblickou vizí nerovnosti při posledním soudu. Sociálně ekonomický systém založený na kalvinismu je paralelou ke svému duchovnímu vzoru. „Právě tato směs rovnostářských a elitářských kritérií vytvořila nejefektivnější ekonomický systém v dějinách.“²⁹⁵

Ditz v závěru své studie popisuje současné trendy, které upřednostňují rovnostářství na úkor postavení těch, kteří se zasloužili o jakékoliv zlepšení předchozího stavu. Rozdílný výkon a výsledky ve škole, v zaměstnání, podnikání, politice, manželství nebo soudních rozhodnutích musí být vždy vysvětleny vnějšími vlivy. A za tyto vnější vlivy nese zodpovědnost společnost. Každý úspěch i neúspěch je připisován společenské diskriminaci. Zisk vytvářet a vůbec zisk jako motivaci zmiňovat se opět stalo nemravným. Jako motivace se uvádí láska ke společnosti, za případný úspěch se děkuje kolektivu, který vytvořil ty správné podmínky. Neúspěšnému ve sportovní soutěži se gratuluje za dobré sportovní vystupování, dostává se mu pochvaly a povzbuzení. Obezřelý musí být vítěz, který musí své zisky omlouvat a tvrdit, že k nim přišel čistou náhodou. Tvůrce zisku v podnikání omlouvá svůj úspěch s odkazem na nutnost obživy své vlastní a svých zaměstnanců. Obdiv k činnostem všech možných odborových hnutí či tlak na růst blahobytu financovaným z veřejných prostředků jsou dokladem faktu, že se egalitářství dostalo na vrchol etického žebříčku.²⁹⁶ „Amerika se stala nejrovnostářstější společností. A to je příčinou současných ekonomických nezdarů. Je třeba si uvědomit, že tyto nezdarů nejsou ani dočasné, ani náhodné. Jsou cenou, kterou platíme za rovnostářství.“²⁹⁷

4.3.1. Komentář ke 2. části: Rio Preisner

Je neskutčné nalézt v českém prostředí myslitele, který by byl schopen takové analýzy literární, filozofické a sociologické, jako je Rio Preisner (1925 – 2007)²⁹⁸. Jeho dílo navíc

²⁹⁵ DITZ. *Protestantská etika*. S. 53.

²⁹⁶ Srov. DITZ. *Protestantská etika*. S. 55, 56.

²⁹⁷ DITZ. *Protestantská etika*. S. 56.

²⁹⁸ Rio Preisner (13. listopadu 1925 – 2. srpna 2007) – germanista, filozof, politolog, literární a divadelní kritik. Narodil se 13. listopadu 1925 v úřednické rodině žijící na území tehdejší Podkarpatské Rusi v Mukačevu. Roku 1939 se rodina musela vrátit do Čech a tehdy čtrnáctiletý Rio pokračoval v gymnazijních studiích na pražském Smíchově, kde ho učili např. V. Jirátko, J. Kostohryz a J. Š. Kvapil. Po maturitě (1944) pracoval až do konce války jako dělník v ČKD Praha. V letech 1945-1950 studoval na FF UK germanistiku a anglistiku, na téže fakultě obhájil v roce 1950 doktorský titul prací *Mladý Werfel* a následně krátce působil jako pomocná

překračuje meze neutrálně filozofické a přináší podněty teologické, které dokazují jeho detailní obeznámenost jak se scholastikou, tak s politickou teologií personalistickou. Preisner je filozofem hlubokého vhledu do dějinných kontextů, jak se odrážejí v literatuře či v dramatické tvorbě. Sám sebe označuje za křesťana – katolíka. Svými kritickými analýzami ovšem zasahuje různé historické podoby církve s jejich teologiemi: teologie protestantské, ale katolickou nevyjímaje.

Pro Preisnerovy úvahy je určující jeho bytostná, existenciální zkušenost s funkčností kapitalistického řádu a jeho demokracie. Zde sdílí své pozitivní hodnocení s katolickým filozofem Michaellem Novakem²⁹⁹. Preisner dochází k zásadnímu poznání: kapitalismus je v souladu se skutečností, a „to proto, že kapitalismus neútočí proti skutečné skutečnosti³⁰⁰ a spokojuje se takřkajíc pouze tím, že ji rozvíjí, přetváří, aniž by narušoval její podstatu.“³⁰¹ Katolík Preisner si je vědom, že klasický liberalismus je bez židokřesťanské morálky, jež se konkretizovala v protestantské morálce, nemožný.³⁰² Zároveň ovšem jde v hledání pramenů tohoto myšlení ještě mnohem dále do historie, před dobu reformační, kde ideje svobodného trhu tryskají.

Na rozdíl od všech ideologií odvolávajících se na nazření skrytých idejí a následnou potřebu uvědomělosti při jejich prosazování hovoří Preisner o „slepotě“, jež je jakousi diagnózou člověka v „přirozeném světě“. Někdy člověk nazírá hodnotu věcí jako stvořených vědomě, často ji ovšem prožívá pouze instinktivně. Hovoří tedy o kapitalismu či o ekonomii svobodného trhu jako o „neuvědomělé potenci kultury vyznávající svět jako stvořený, kultury, která však přestala jako existenciálně stvůrná a politická mocnost existovat zhruba od konce 18. století.“³⁰³ Kapitalismus se tak už ve svých organizovaných počátcích prosazoval pouze „ve slepé“, bezmocné opozici k vítězně pronikající moderně, jejíž princip

vědecká síla. V letech 1951-1954 vykonával vojenskou službu u Pomocných technických praporů, poté byl učitelem němčiny v Jazykové škole v Praze a od roku 1965 překladatelem z povolání. Po srpnu 1968 emigroval přes Rakousko a SRN do USA, kde od března 1969 působil jako germanista na Pennsylvania State University. Zde se prací Johann Nepomuk Nestroy. *Der Schöpfer der tragischen Posse* habilitoval a od 1973 působil jako řádný profesor. Roku 1992 odešel do důchodu. Trvale žil v USA. Zemřel v roce 2007 v Indianě.

²⁹⁹ Michael Novak (1933-2017), nar. v Pensylvánii (rodiče ze Slovenska), studoval teologii na Stonehill College a Gregoriánské univerzitě v Římě, poté pokračoval v teologických studiích na Katolické univerzitě a na Harvardu studiem dějin a filozofie náboženství. Byl znalcem rakouské školy a obhájcem principů svobodného trhu a kapitalismu. Narazíme-li v encyklice Jana Pavla II. *Centesimus annus* na ekonomické části výrazně plédující pro svobodný trh a kapitalismus, můžeme je připsat právě tomuto muži. Zdroj: SIRICO, Robert A. Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus annus". In *Občanský institut: Svoboda povznáší ducha* [online]. 1. 3. 1993 [cit. 2018-10-26]. Dostupné z: <http://www.obcinst.cz/ekonomicke-koreny-encykliky-centesimus-annus/>.

³⁰⁰ Tj. skutečnosti jakožto stvoření, završeném vykupitelským dílem Kristovým.

³⁰¹ PREISNER, Rio. *Triology o toleranci, skutečné skutečnosti a Evropě*. Praha: CHERM, 2016. 549 s. ISBN: 978-80-86370-60-6. S. 285.

³⁰² Srov. PREISNER. *Americana I*. S.271–273.

³⁰³ PREISNER. *Americana I*. S. 289.

směřoval proti pojetí skutečnosti jako něčeho, co bylo stvořeno. Tato moderna zcela důsledně tíhla k ortopraxi socialismu. Je možno rozumět, že Preisner tímto stvořením odkazuje nejen na stvořitelské dílo Boží, ale i na dílo lidských myslí a rukou. „Výhodou kapitalismu je však právě jeho slepé zakotvení ve stvořeném světě, které kapitalismu i v beznadějném skoro obklíčení pokřesťanskou kulturou dává – tak trochu jako Antaeovi – sílu tvořit „hospodářské zázraky“. Nesmírné bohatství kapitalistické produkce hmotných statků se dá chápat jako pozdní odlesk někdejší tvůrčí produktivity křesťanské kultury.³⁰⁴ Preisnerovo myšlenkové paradigma, kterým se vztahuje ke světu a z něhož vychází jeho kritika moderní teologie, je utvářeno znalostí křesťanské teologie scholastické a zároveň, mezi křesťanskými intelektuály stále ještě nesamozřejmé, důkladné znalosti ekonomické vědy formulované rakouskou školou, které ve své knize věnuje celé kapitoly.

Podle Preisnera by se za jeden z pilířů neomarxismu dalo označit zásadní odmítnutí antikomunismu. Je třeba neříkat se zřetele, že cílem levice, ať na Západě či Východě, je nastolení socialismu. Tento socialismus již nemá být *reálný*, jak ho v naší zemi pamatujeme z dob zkrachovalého reálného socialismu, ale má být *ryzí* – „bude v něm rozřešena kvadratura kruhu v podobě demokratického socialismu.“³⁰⁵ Slova o „kvadratuře kruhu“ odkazují na nemožnost sestrojít pomocí trojúhelníku a kružítka čtverec o stejném obsahu jaký má kruh. (Pozn.: Tato nemožnost je způsobena transcendentálností čísla π .) V liberálním myšlení se považuje za axiomatické, že v globálním měřítku není možné skloubit svobodu a organizaci, jak dokumentují i třeba často citovaná slova kritického racionalisty R. Poppera, přítele F. A. Hayeka³⁰⁶: „Zůstal jsem socialistou po několik let, i po té, co jsem odmítl marxismus; a kdyby byla možná taková věc jako socialismus kombinovaný s individuální svobodou, byl bych socialistou stále. Neboť nic nemůže být lepšího než žít skromného, prostého a svobodného života v egalitářské společnosti. Trvalo mi nějaký čas, než jsem pochopil, že toto není nic víc než krásný sen; že svoboda je důležitější než rovnost, že pokus realizovat rovnost ohrožuje svobodu, a že když je svoboda ztracena, nebude již ani rovnosti mezi nesvobodnými.“³⁰⁷

³⁰⁴ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 289.

³⁰⁵ PREISNER. *Americana I.* S. 272.

³⁰⁶ Více o vztahu Hayeka a Poppera v pozn. pod čarou 70.

³⁰⁷ Citát : R. Popper: “I remained a socialist for several years, even after my rejection of Marxism; and if there could be such a thing as socialism combined with individual liberty, I would be a socialist still. For nothing could be better than living a modest, simple, and free life in an egalitarian society. It took some time before I recognized this as no more than a beautiful dream; that freedom is more important than equality; that the attempt to realize equality endangers freedom; and that, if freedom is lost, there will not even be equality among the unfree.” POPPER, Karl: *Unended Quests: An Intellectual Autobiography* (1976). Vlastní překlad.

Otázkou pro středoevropské intelektuály zůstává vztah kapitalismu a socialismu. Preisner s odvoláním na knihu Daniela Bella o kulturních rozporech v kapitalismu³⁰⁸ poukazuje na představy harmonického vztahu kultury a socialismu. V kapitalistické kultuře je přítomen rozpor vyplývající v první řadě z rozpadu mravního. Protestantismus se svojí iniciační puritánskou etikou, jež stála u kolébky svobodného tržního hospodářství, byl údajně rozvrácen mechanismy tohoto hospodářství samotného. Kapitalismus se svým iniciačním duchovním impulzům údajně *nutně* zpronevěřil dynamikou tržní produkce a jeho kultura je skrznaskrz amorální, profánní, konzumentsky hédonistická, podle Bella dokonce „faustovsky nihilistická“³⁰⁹. Je navíc třeba rozumět, že bytostně amorální je pro levici holý fakt svobodného trhu, jehož produktivita je nemyslitelná bez bezohledných výběrových a vylučujících mechanismů. V zájmu zlidštění těchto bytostně amorálních principů je třeba tento systém revolučně nahradit neboli zničit. Preisner sám však vidí problém současného kapitalismu ve ztrátě etické orientace a v redukci svobody v anarchisticky subjektivistickou zvělu. Ta ovšem není těmito levicovými filozofy kritizována vůbec, naopak je ještě podporována její organizací, a to „ústavně“ institucionalizací potratářství, eutanázie, sexuální promiskuity a perverze, agresivní ideologie utopického pacifismu atp. Kritický osten levicové kritiky je skoro výhradně zaměřen na pole ekonomické.³¹⁰ Levice před nás staví vizi centrálně řízené společnosti, která bude stejně produktivní jako kapitalistická, jež však bude prostá konzumního hédonismu.

Preisner dále klade otázku, jaká morálka má být impulzem k budování socialistické společnosti. Levice vidí člověka jako pouhý produkt společenského působení; kapitalismus vyprodukoval amorálního člověka, špatné rodinné vztahy jsou příčinou pádu člověka do zločinu, bída plodí násilníky a revolucionáře. Socialismus tak není dílem individuální volby, ale je plodem dějinné nutnosti. (Poznamenejme, že právě poznání oné dějinné nutnosti činí marxistické myšlení „vědeckým“.) Dále se táže: Co má podnítit rozvoj demokratického socialismu? Má to snad být ona subjektivistická zvělu, která sice vědomě nebuduje, ale zvedá stavidla urychlení sebedestruktivních procesů kapitalismu? Marxisté a neomarxisté odpověď mají; z produktivní základny demokratického socialismu vyroste *nutně* (i když ne rázem) příslušná nehédonistická, tím i harmonická kultura, která už nikdy nebude sebe sama

³⁰⁸ BELL Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York. Basic Books. 1976. In PREISNER. *Americana I*. S. 273.

³⁰⁹ K Bellovu užití faustovského příměru má Preisner své výhrady. Faust lidových tisků a barokních loutkových her nebyl nihilista, nýbrž hříšník propadlý ďáblu; ani Goethův Faust nebyl nihilista, nýbrž zaslepený a nakonec doslova slepý gnostik, zachráněný v posledním okamžiku. Srov. PREISNER. *Americana I*. S. 273. Pozn. 26.

³¹⁰ Srov. PREISNER. *Americana I*. S. 273.

rozvracet.³¹¹ Jak ale vysvětlit rozpad mravnosti jako vedlejšího nadstavbového produktu vývoje základny (od parního stroje k počítači) a vznik *reálného* nikoli *ryzího* socialismu? Stalin se v této otázce odvolával na „kapitalistické obklíčení“, jež bylo příčinou amorálnosti socialistického člověka, neomarxisté pak nabízejí své řešení tohoto paradoxu prostřednictvím „*třetí cesty*“. Preisner v této souvislosti zmiňuje Ricoeurův pokus vysvětlit zlo v socialismu s použitím Kantovy kategorie radikálního zla, jež provází všechno usilování o socialistické dobro, poznamenává však, že takto paralelně chápaná radikálnost zla nutně a logicky stoupá s racionálností plánovitého (socialistického) směřování a ptá se: Za čím ale vlastně? Za dobrem, které v dialektickém systému nemá místo? (Jako ostatně ani Ricoeurovo radikální zlo.) Spíše by se tak dalo hovořit o směřování za stále vyhocenější a radikálnější dialektickou „souhrou“ konstrukce a dekonstrukce, budování a ničení v říši čirého socialismu, a to vše mimo jakýkoli postižitelný etický řád.

Vzhledem k představě „*třetí cesty*“ tzv. demokratického socialismu musíme počítat s oběma kategoriemi; se socialismem jako dějinnou nutností (tj. absolutním determinismem) a zároveň nemůžeme vyloučit přítomnost kategorie lidské svobody (tj. absolutní svobodu). „*Třetí cesta*“ je pak absolutno samo. Preisner vidí problém v tom, že „absolutní svoboda vztažená na člověka vede k *okamžité* sebelikvidaci člověka, na rozdíl od graduální (permanentní) likvidace lidství dialektikou absolutní determinace zvané Gulag³¹².“³¹³ Levice organizuje anarchisticko-egotickou zvlášť pod hesly „sebeuskutečnění“ či „mravní sebeurčení“, jež vzápětí uvádí v důsledný vztah s programem univerzalizace mravnosti. K tomuto úsilí nalézá Preisner analogii k heslům voltairiánů a jakobínů na prahu Francouzské revoluce, kteří předpoklad uskutečnění sebe spatřovali právě v revoluci nebo v „obnovené společenské smlouvě“. Tuto smlouvu uzavírají sami se sebou coby samozvaní zástupci lidu reprezentující obecnou vůli.³¹⁴ S odvoláním se na Hegelovu dialektickou filozofii shrnuje Preisner výslednou představu zastánců „*třetí cesty*“ socialismu o výsledné morálce těmito slovy: „Tak se pod zorným úhlem panlogické dialektiky ztotožňuje „sebeurčování“ a „sebeuskutečňování“ subjektu s jeho sebezničením a sebezpopřením. Bez toho není možno

³¹¹ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 274.

³¹² Preisner na jiném místě definuje Gulag takto: „Gulag je historickým dovedením socialistických myšlenek ad absurdum. Svoji naprostou anti-ekonomičností, jež zcela ruší svobodnou podnikatelskou činnost, nabírá socialismus podobu dokonalé vlády byrokracie, v níž jsou všichni lidé námezdními dělníky státu. V Gulagu pak pracující nejen že nepracují za mzdu, dokonce za ni platí a to svými životy. Aparátu pak připadá doslova bezmezný zisk ve formě zlata, mědi, uranu či diamantů. Problémem pak pro tuto anti-ekonomii nejsou nějaké přechodné ekonomické krize, ale pouze omezenost lidského a hmotného potenciálu. Tento problém lze řešit dvojím způsobem: buď dialektickým skokem do čiré duchovnosti (v ortopraxi to znamená: do čiré lži), nebo do totální války o dobytí světa, tedy o dobytí ještě nespotřebovaných lidských a hmotných rezerv.“ PREISNER. *Americana I.* S. 402.

³¹³ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 275.

³¹⁴ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 276.

dospět ke kýžené metě ‚univerzální mravnosti‘, oné totality, v níž mají beze stopy a nerozlišitelně zaniknout všechny subjektivní zvůle. Subjekt se stane mravně nepostižitelným v nekonečném zákrytu totality, jež si může suverénně přiřknout atribut nejvyšší mravnosti i nejpropastnější nemravnosti. Nekonečné dějiny světa se ztotožní s nekonečným soudem světa. Univerzální mravnost jednou provždy vyloučí možnost individuálního i konečného soudu.“³¹⁵

Preisner postupně odkrývá podstatu problému moderní doby a jejího hegelovskou dialektikou zasaženého filozofického a teologického obzoru. Jméno problému moderního myšlení zní: epistemologie. Ústup od racionální analýzy událostí a jevů a hledání pravdy v extatické, mystické fascinaci neuchopitelným, nezastavitelným věčným procesem vznikání a zanikání, jež je dialekticky přítomno v „podstatě“ světa, která vlastně žádnou podstatou není, protože žádné řecké TO ON není. Přítomné bytí stále ustupuje jakémusi *přicházejícímu budoucímu*. Lidské myšlení není projevem aktivity svobodného subjektu, jenž se vztahuje ke skutečnosti, již poznává a přetváří. Již neplatí, že člověk vynalézá ruční mlýn či parní stroj, a tak přetváří společnost, ale jsou to právě tyto vynálezy, které působí jako neosobní síla a které formují slepou masu tu ve feudální, tu v kapitalistickou společnost. (Že se jedná o „doktrínu čistě mystickou“, věděl i ekonom Mises, jehož celé dílo je velikou polemikou právě s touto panlogickou ideologií. Pozn. aut.)³¹⁶ Pokud marxisté či jeho následovníci racionálně logicky argumentují, tak zcela absurdně jenom proto, aby racionalitu a logiku popřeli. S rezignací na možnost poznávat „věci o sobě“ se pojí představy utopistického uspořádání světa jako výsledku nekonečného proudu spontánně přicházejících myšlenek ze strany ducha (něm. *Geist*), jenž hledá a naplňuje sám sebe. Kolaborace takovýchto myslitelů a jejich žáků s mocnostmi totalitarismu vyplývá jako logická.³¹⁷

Preisner pak správně rozpoznává, že je to otázka ontologická, otázka vztahu ke „skutečné skutečnosti“, jež může tvořit společnou platformu setkání klasického liberalismu, protestantismu a katolicismu. Kniha *Genesis* demytologizuje stvoření jako nadosobní mocnosti magicky manipulujícími svobodným subjektem, mocnosti, jež jsou nepředvídatelné, jichž je třeba se bát a sloužit jim. Tato kniha je dílem člověka, svědectvím toho, kdo prokazuje schopnost nazírat věci v jejich reálné svébytnosti. Židovsko-křesťanská kultura se staví jako kolébka moderního pokroku. Víra se v kontrastu s magickou pověrečností jeví jako poznání skutečnosti.³¹⁸ Zde slyšíme promlouvat Preisnera v souladu

³¹⁵ PREISNER. *Americana I*. S. 276.

³¹⁶ MISES. *Lidské jednání*. S. 72.

³¹⁷ Srov. PREISNER. *Trialogy*. S. 272.

³¹⁸ Srov. PREISNER. *Trialogy*. S. 274, 275.

s Balabánem. Bůh tvoří *ex nihilo*, jež tvoří východisko metafyzického realismu. Toto *ex nihilo* umožňuje teprve poznání pravých antropologických diferencí: mezi Bohem a člověkem, mezi člověkem a jeho bližním, tím i následně poznání svébytnosti lidské osoby.

Preisner vidí potenciální možnost setkání třech dědiců židovsko-křesťanské kultury: klasického liberalismu, protestantismu a katolicismu, a to na bázi ontologické. Doslova hovoří o „ontologické spřízněnosti“.³¹⁹ Kapitalismus sice filozoficky nereflakuje vztah k bytí, ontologickými otázkami se nezabývá, ale neútočí proti ní a její podstatu nenarušuje. Podobné je to s kalvinismem, jehož ontologii též hodnotí jako „intuitivní“.³²⁰ Nejvíce se však Preisnerův zájem upíná k problémům církve katolické, která si je otázky ontologické tradičně vědoma a reflektuje, že útok proti *esse subsistens* je útokem proti Bohu samému. Vztah katolické církve ke kapitalismu je historicky velmi problematický. Papežové se ve svých encyklikách opakovaně o syntézu křesťanství a liberalismu pokoušejí s tím, že aplikaci klasického liberalismu je třeba podřizovat kontrole a aplikace socialismu se naopak musí liberalizovat. Preisner si je nicméně vědom skutečnosti, že papežové dosud odsuzovali spíš kapitalismus než socialismus.³²¹

Preisner v duchu dobré racionálně kritické scholastické tradice shromažďuje informace k odpovědi na otázku, zda je žádoucí provést syntézu komunismu (socialismu) a demokratického kapitalismu, a zda je syntéza předpokládaných kladů obou sociálně-ekonomických soustav možná či dokonce zda tyto systémy poskytují reálné klady, a to už ve svých teoretických principech. Kriticky se tak staví k problému *křesťanského personalismu*, jenž je teologickým vyjádřením představy, že nás Boží zjevení v Ježíši Kristu právě na „třetí cestu“ socialismu uvádí. Této otázce věnuje ve své *Americane I.* kapitolu nazvanou *Ke sporu o křesťanský personalismus*.³²²

Podle Preisnera první otázka zní, zda klasický liberalismus zásadně připouští kontrolu či zda je v jeho principu svobody obsažena i možnost omezení nebo vymezení této svobody. Chápeme-li svobodu jako intencionalitu, která má za cíl obecné dobro, jistá kontrola jako prostředek integrace takové svobody možná je. Tato kontrola však může vzejít jedině z roviny mravní. Preisner patří k těm³²³, kteří dokonce tvrdí, že se klasický hospodářský liberalismus může smysluplně a zdárně rozvíjet jedině na základě zděděných a dosud živých židovsko-křesťanských mravních hodnot. S rozpadem tohoto mravního základu se tento systém nezadržitelně rozpadá.

³¹⁹ PREISNER. *Triology*. S. 288.

³²⁰ PREISNER. *Triology*. S. 287.

³²¹ PREISNER. *Triology*. 288.

³²² PREISNER. *Americana I.* Kapitola: Ke sporu o křesťanský personalismus. S. 267 – 272.

³²³ Stejně jako Wilhelm Röpke, na něhož se Preisner odvolává.

Druhou otázkou je, zda naopak v systému marxismu (a „socialismus ve své dokonalé podobě může být pouze marxistický“³²⁴) existuje zásadní možnost liberalizace. V marxismu je totiž s jeho hegelíanskými kořeny kategorie svobody nahrazena determinantou nelítostně dialektické panlogičnosti, jak jsme si již ukázali, neexistuje v něm prostor pro svobodu ani pro osvobození. Podle *Komunistického manifestu* se proletariát zbavuje svého falešného vědomí a dosahuje uvědomělosti, jež spočívá v poznání zákonitě předepsané cesty dějinné nutnosti, kterou vůdci proletariátu poznali a na kterou proletariát jako spásnou avantgardu lidstva uvedli. „Manifest říká v podstatě totéž, co prohlašoval had v ráji, s neméně svůdnou tematikou.“ konstatuje Preisner. „Před proletariátem, který by snad naivně věřil v možnost osvobození, rozprostře půdorys kosmického vězení a vyzve ho, aby se v něm ujal funkce generálního sekretáře.“³²⁵ Systém marxismu je *principiálně* totožný co do teorie i praxe, a tím i nedílný. Teoretický marxismus, to je dialektická konkretizace marxismu. Jak poznal už Hegel, jde o dialektickou jednotu v rozporu. Svoboda se v marxistické praxi dialekticky vyzdvihuje do „poznatelné nutnosti“ racionálního byrokraticky řízeného plánu, jenž ústí v mašinérii sociální spravedlnosti.

Preisner dochází k závěru, že srovnávat rozvrhy klasického liberalismu a marxismu je zcela vyloučené. Zatímco klasický liberalismus je možné, ano i nezbytné, korigovat „pouze“ morálně³²⁶, marxismus je pro svoji totalitu zcela nekorigovatelný, ba co víc; jakýkoli socialistický prvek spojený s hospodářským liberalismem vede vzápětí – nakažen dialektickou logikou socialismu – k rozrušení samých předpokladů sociální a hospodářské svobody, a to právě v její intencionálně řízené (k obecnému dobru směřované) a mravně umocnitelné podobě. „Je to jako chtít do zdravého organismu přenést rakovinové buňky, aby se tím jeho příliš přebujelé zdraví poněkud ztlumilo, uvedlo pod ‚kontrolu‘. Taková syntéza je nejen absurdní a ovšem i zhoubná, ale v morálně politickém průmětu zločinná.“³²⁷

4.4. Závěr

Kapitalismus, stroj na hojnost, a s ním spojená forma demokracie vděčí svému objevu protestantské víře a specifické morálce. Ditz ve své studii demonstruje, že vše dekadentní, co se dnes kapitalismu připisuje, jde zcela proti jeho duchu a v současné pokalvínské společnosti najdeme více duchovních paralel k tomuto stavu ve společnosti předkalvínské. Nicméně budiž řečeno, že společnost předkalvínská měla oproti pokalvínské své přednosti;

³²⁴ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 271.

³²⁵ PREISNER. *Americana I.* S. 270.

³²⁶ Že se individualismus nevyklučuje s komunitarismem a solidaritou, tím se zabývá i mj. Michael Novak.

³²⁷ PREISNER. *Americana I.* S. 272.

díky garanci vlastnických (dědičných) práv bylo alespoň části společnosti možno rozvrhovat ekonomické plánování do budoucnosti a zajišťovat sice omezenou (ve srovnání s kapitalistickým vynálezem masové produkce), ale přece jenom prosperitu. Po stránce morální se jednalo o společnost, v níž byl přítomen křesťanský rozměr milosrdenství. Středověk neznal vynález společnosti pokalvínské – Gulag.

Kapitalismus se tedy objevil a mohl začít rozvíjet díky specifickému duchovnímu prostředí spjatému s kalvinistickým křesťanstvím. Není samozřejmě možné ztotožnit kalvinismus s klasickým liberalismem. Ideje klasického liberalismu, s jeho pojetím univerzálních lidských práv vystavených na zákoně přirozeném a s jeho strážlivějším pohledem na propojení náboženství a politického uspořádání, se rodí až později, když kalvinismus sám, ve styku s ostatními křesťanskými denominacemi a židovstvím, musí korigovat své původní idealistické představy o možném nastolení nebe na zemi. Nicméně kalvinistická víra jako důvěra v možnost rozvinutí potenciálu stvoření předcházela praktickým činnostem, které neměly v dějinách žádné vzory, byly zcela nové. Víra, jež je často vnímána jako mystická extravagance, se ukazuje jako opak, jako podmínka vidění skutečnosti s jejím ekonomickým multiplikačním potenciálem.

V tomto světle se ukazuje jako inspirativní Preisnerův opakovaný důraz na nereflektovaný „intuitivní“ vztah ke skutečnosti, jež patří k víře zakládající správné jednání. Dovolím si tvrdit, ač to Preisner takto explicitně nikde (na rozdíl třeba od katolického filozofa, jezuity Sadowskeho³²⁸) nevyslovuje, že i za jeho posunem od intuitivity směrem k racionální reflexi stojí nejen existenciální zkušenost s oběma systémy, socialistickým a kapitalistickým, ale právě dokonalá znalost rakouské ekonomické vědy. Budiž navíc řečeno, že seznámení se s rakouskou ekonomickou školou stálo za intelektuálním obratem mnohých jejích pozdějších zastánců. Čteme-li životopisy těchto ekonomů a filozofů, vidíme, že snad všichni (včetně Misese i Preisnera) začínali ne-li jako socialisté, tak jistě jako etatisté, tj. zastánci státu a jeho intervencionismu. Ostatně přítomnost těchto dvou ramen pro svobodu stejně nebezpečné řeky (socialismu a intervencionistického etatismu) utváří i současné duchovní klima, jehož vzduch každý jedinec vdechuje od prvního okamžiku svého narození. Svoboda není a nikdy nebyla samozřejmostí. Právě tato nesamozřejmost byla i pisateli bible nahlížena jako jeden z projevů Boží milosti na člověku. Odvaha k jednání víry byla projevem další milosti. Vědění a aktivní, racionální, kreativní přetváření skutečnosti a využívání

³²⁸ *Interview: A Conversation with James Sadowsky, Philosopher of Freedom.* [online]. Montreal: Le Québécois Libre: A Libertarian Look at Current Events, 2003, (No 125) [cit. 2018-07-15]. Dostupné z: <http://www.quebecoislibre.org/030607-2.htm>

„množivého potenciálu stvoření“ tvoří nerozlučnou jednotu. „Jako je tělo bez ducha mrtvé, tak je mrtvá i víra bez skutků“ (Jk 2, 26).

Díky reflexi vztahu víry ke skutečnosti se před námi otevírají teologické otázky, jež byly i v české teologii husitské přítomny a které, domnívám se, byly též intuitivně v jistých ohledech správně uchopovány. Jde o otázky teologického personalismu (Trtík) a trojiční spásně dějinné teologické ontologie (Kučera), které formulovány ve specifickém prostředí *reálného socialismu* nesou též rysy zemitosti, jež je od teologie mající kořeny v kolébce personalismu ve Francii, či od poválečné teologie německé, odlišují.

5. Teologie v kontextech ekonomie a práva

5.1. Úvod

Po druhé světové válce byl v Československu stejně jako na Západě veden intenzivní filozofický a teologický dialog mezi marxisty a teology. Socialismu se dokonce přiznala role prorocká nad učením a životem církve.³²⁹ Dnes tento dialog nachází své vyjádření v teologii osvobození, v Církvi československé husitské pak v jejím dosud platném sociálním učením. Socialismus, plod sekulárního humanismu, je vnímán jako přirozeně navazující na křesťanskou tradici. Pojmu *humanismus* rozumějme ve významu dnes nejběžnějším, jak se s ním setkáváme i v již zmíněné knížce Otakara A. Fundy *Znavená Evropa umírá*, podle něhož jsou humanismus a socialismus a křesťanství jedno.³³⁰ Představa o integrálním propojení těchto ideologií je v současné teologii natolik rozšířená, že v této souvislosti lze hovořit o „teologii hlavního proudu“ bez ohledu na případné rozdíly v rozličných „teologických genitivu“³³¹. Na Západě nicméně probíhaly dialogy i mezi teologií osvobození a teologií libertariánskými³³². Rozhovory se soustředily na klíčové otázky: Je ekonomický výsledek svobodné (kapitalistické) společnosti spravedlivý? Dojdeme-li k závěru, že nikoliv, je třeba položit otázku druhou: Jsou ekonomické výsledky socialistických a komunistických společností spravedlivější? Je až zarážející, jak nejednotné je vnímání některých etických otázek spojených s ekonomikou na církevní půdě napříč ekumenickým spektrem či v jaké paradoxní závěry mohou některé debaty vyústit. V církvi se běžně můžeme setkat

³²⁹ „Argument, že socialismu nepřísluší kritika církevní praxe a teorie, nelze obhájit, aniž by se tím upíralo dějinné poslání socialismu vykonat soud nad minulostí a pokusit se o důsledné uskutečnění forem společnosti, vyplývajících z jeho revolučního charakteru.“ Lubomír Měřejovský – duchovní Českobratrské církve evangelické. „Život církvi v socialistickém státě“. Předneseno na semináři ERC/ČSR r. 1974 in TRTÍK, Zdeněk. *Angažovaná theologie*. In SALAJKA, Milan, EBERTOVIČ, Anežka a TRTÍK, Zdeněk. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979. 130 s. S. 12.

³³⁰ Celý citát pozn. pod čarou 117.

³³¹ O tzv. teologii genitivu hovoříme od šedesátých let. V opozici vůči Karlu Barthovi a jeho hledání Boha v Ježíši usiluje tato teologie o nalezení Boha v sekulárním světě. Tato nová teologie usiluje o nalezení Boha v sekulárním světě – v revoluci, umění, kultuře, sexualitě, atd. Snaží se o spojení Boha a starostí o svět a jeho problémy. Bůh existuje ve světě, je předmětem úvah a úsilí o jeho percepci. Název je odvozen z Teologie + 2.pád (koho, čeho). A tak vedle sebe vznikají teologie naděje, mrtvého Boha, krize, feministická, revoluce, „teologie člověka“, „teologie práce“, „teologie dějin“, „teologie stvoření“, „teologie hmoty“, „teologie města“ atd.

³³² Pojem „libertariánství“ vznikl jako reakce na skutečnost, že slova „liberalismus“, které bylo tradičně spojováno s pravicovým „klasickým liberalismem“, se ve Spojených státech amerických ujali stoupenci levicové Demokratické strany, která se svým programem blíží spíše levicové české sociální demokracii. Srov. Příspěvatelé Wikipedie, *Liberalismus* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2017, Datum poslední revize 23. 12. 2017, 08:29 UTC, [citováno 20. 10. 2018] <<https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Liberalismus&oldid=15668056>>

s nejednotnou odpovědí na otázku, s mírnou nadsázkou řečeno, zda je lepší být zdravým a bohatým, nebo chudým a nemocným. Křesťané si často nevědí rady se zdánlivým protikladem Nového zákona k Zákonu starému. Je-li ve Starém zákoně bohatství praotců, králů či bohatství Jóbovo vnímáno jednoznačně pozitivně jako projev Boží přízně a požehnání, Ježíš blahoslaví chudé a vyzývá bohatého mládence k rozdání všeho, co má, aby byl volný k jeho následování. Namnoze je pak mezi základy ekonomie neznalými křesťany rozšířena marxistická představa, že nelze zbohatnout jinak než tak, že někdo druhý musí zchudnout, což pochopitelně působí jisté etické dilema. Odtud pak pramení s marxisty sdílené přesvědčení, že bohatství se rozšíří mezi chudé tak, že bohatí jsou pomocí státních zásahů připravováni o své vlastnictví včetně výrobní prostředků. Nad etičností takového státního jednání se z nich pozastavuje málokdo. Problém vystihl americký ekonom Rogowsky: „Marxismus a kapitalismus nabízejí dva zcela rozdílné světové názory. Marxismus zjevně prodává lépe, díky hodnotám, které, zdá se, považuje za drahé. Ekonomická nespravedlnost, jednou identifikována, je frontálně atakována benevolentním státem. Tržní systém, jehož průkopníkem je Adam Smith, je odsouzený k záhubě, neboť odmítá kolektivní úsilí v prosazování veřejného zájmu jako nezbytné a považuje je dokonce za kontraproduktivní. Není snadné porozumět, jak souhra miliónů jednotlivců, kdy každý sleduje svůj vlastní zájem, může vyústit v uspokojující sociální systém. Teologové shledávají náročným podporovat systém postavený na sobectví a chamtivosti. Morálně přijatelný systém musí *prece* předpokládat mnohem více altruismu a soucítění generovanými veřejnými institucemi. Marxistické vize přežívají a dokonce prosperují mezi teology navzdory četným selháním, protože se zdají poskytovat výslovnou podporu hodnotám, jež s láskou opatrují. Zkrátka chtějí, aby to fungovalo. Přes výrazný úspěch je Smithova vize zavržena bez spravedlivého vyslyšení a teologové jsou často předpojatí kvůli zdánlivé podpoře individualismu, sobectví a materialismu.“³³³

Teologie má za úkol vyjádřit Boží zjevení jako lásku, která by však bez matérie v podobě směřování ke konkrétnímu člověku z masa a kostí, člověku s jeho radostmi a trápeními byla pouhou abstraktní spekulací. Křesťanská tradice se ve všech svých podobách shoduje v jednom – milovat Boha a nemilovat člověka je vyloučené. Boží láska se sama zjevuje prostřednictvím milující lidské osoby. Teologické spory jsou vlastně vedeny o konkrétní podobu pravé lásky k člověku, jež je vnímána jako nezpochybnitelné dobro.

³³³ ROGOWSKY, Robert A. *Recenze v na knihu: BLOCK, Walter, SHAW, Donald: Theology, Third World Development and Economic Justice. Cato journal 1985. Vlastní překlad [online]. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://object.cato.org/sites/cato.org/files/serials/files/cato-journal/1985/11/cj5n2-18.pdf>.*

Není pochyb, že člověk je vztažen ke druhému člověku v komunitě, klíčové otázky, na nichž se profilují všechny politické teorie, lze formulovat zhruba takto: Jsou lidské osoby nějak individualizovány ještě před tím, než vytvářejí vzájemné vztahy, nebo to jsou primárně osobní vztahy (komunita), které individualizaci umožňují? Je člověk sám sobě vlastní finalitou, či svému určení dochází pouze ve ztotožnění se s cíli celospolečenskými? Otázku je třeba ještě teologicky vyostřit: je samo zjevení Boží primárně komunitou podmíněno, či je naopak člověk osloven Bohem přímo, je vytržen z konformity a jako takový je teprve pravou komunitu schopen utvářet? A jak vůbec rozumět pojmu osoba a komunita?

Odpovědi se ukazují jako zásadní pro politickou orientaci buď směrem k otevřené společnosti demokratického kapitalismu s jeho nedostatky, či k socialismu se všemi jeho specifickými úskalími.

Cílem této kapitoly (ostatně celé této práce) není předložit přehled všech možných podob teologických směrů majících vztah k politice v jejich nuancích. Solidní přehled různých přístupů k otázkám politiky a náboženství poskytuje sborník studií *Politika a náboženství* (ed. Daniel Toth)³³⁴. My se soustředíme pouze na teologický personalismus, jenž je teologickým východiskem této studie a který je ve svém hlavním proudu předznačen problematickým politologickým axiomem, podle něhož je klasický liberalismus se svým možným vyústěním v anarchokapitalismus vnímán jako protipól marxismu s jeho státním absolutismem. Obě tyto ideologie jsou pak vnímány jako stejně nepřijatelné utopické extrémní a teologové bez ohledu na používané teologické metody se cítí povoláni mezi nimi ideově balancovat a ukázat, že křesťanství ve své podstatě míří, slovy Dubčekovými, k „socialismu s lidskou tváří“ či k „třetí cestě socialismu“, tj. ke spojení individuální svobody, demokracie (politicky realizované svobodě) a sociálního státu s jeho přímými zásahy do svobodného trhu jako k tomu nejlepšímu možnému kompromisu.

Následující kapitoly jsou věnovány analýze ideového východiska a politického rozměru hlavního personalistického proudu. Definujeme hlavní intenci teologického personalismu (Mounier, Maritain), proti nim uvedeme kritické výhrady (Preisner). Na závěr vyzdvihneme specifika charakteristická pro teologický personalismus tzv. husitské teologie (Trtík, Kučera).

³³⁴ TOTH, Daniel (ed.). *Politika a náboženství. Kritické studie*. Článek: Paul Tillich. Od filozofie náboženství k politické teologii. 1. vyd. Hradec Králové: Miloš Vognar. 2004. ISBN 80-86771-03-2.

5.2. Historické pozadí vzniku personalismu

Křesťanský personalismus přichází jako reakce na prudké společenské změny, které vyvrcholily v devatenáctém století. Pohledy na původ těchto změn se mohou různit. Z pohledu filozofického můžeme tyto změny připsat ústupu od scholastického metafyzického myšlení, od metafyziky jako vědy vůbec, v prospěch filozofie novověké kantovské, jež stojí za nástupem subjektivismu, noetického relativismu a na něj navazující německé idealistické filozofie s politickým ideálem absolutistického státu (Hegel). Karel Marx připisuje změny v oblasti myšlenkové (duchovní) změnám materiálním a společenským. My jsme na pozadí studií sociologických (Weber, Ditz) oproti tomu vyzdvihli změnu náboženského paradigmatu v Kalvínově reformaci, jež uvolnila prostor pro rozvoj kapitalismu.³³⁵ Duchovní klima devatenáctého století pak bylo utvářeno dvěma zásadními událostmi; Revolucí americkou, vedoucí k ustavení Spojených států amerických (1776), a Velkou revolucí francouzskou (1789). Ač se obě revoluce odvolávají na pojem „svoboda“, vykládají ho zcela odlišně. Tento rozdíl je evidentní již v zakládajících listinách Spojených států a Francouzské republiky. Zatímco v *Deklaraci nezávislosti americké* (1776) je státu připisována role garanta práva jednotlivců sledovat své štěstí a do jejich životů intervenovat co nejméně, Francouzi se záhy od původního *Prohlášení práv člověka a občana* (1789) odklánějí a od státu očekávají garanci poskytování rozličných služeb, jako je zajištění bezplatného vzdělání, právo na sociální podporu či na práci (Jakobínská ústava 1793). Francouzské pojetí svobody, rovnosti a bratrství v Evropě definitivně zdomácnělo a stalo se normou. Jak jsme si též ukázali, pojem *liberalismus* nabývá v Evropě jiného významu, než je původní pojetí „klasické“, britské či americké. Zatímco svoboda v americkém smyslu byla svobodou od státního donucení, v evropském se jednalo o svobodu od individuální zodpovědnosti, tedy o socialismus.

Dokonalý socialismus jako vyjádření dokonalé svobody se stal metou intelektuálního usilování mnohých filozofů a praktického jednání politických aktivistů. Mezi filozofy, jejichž myšlenkový a výrazový aparát dodnes formuje vidění světa a interpretaci dějin, patří Georg Wilhelm Friedrich Hegel či Karel Marx. Ideje klasického liberalismu, považované za mrtvé, jsou vytlačeny zcela na okraj filozofického zájmu. Kapitalismus, v Evropě sotva v zárodku, je považován za nepochybnou příčinu zla, když na příklad „redukuje člověka na výrobní

³³⁵ Pozn. aut.: Jsem si vědoma faktu, že již první vydání Weberovy knihy *Protestantská etika a duch kapitalismu* (1904 – 1905) vyvolalo mezi katolickými mysliteli nelibost, neboť ideje kapitalismu byly precizně rozpracovány i na půdě církve římskokatolické. (Viz. např. studie: LOUŽEK, Marek. *Protestantská etika a duch kapitalismu. Politická ekonomie: Teoretický časopis*. 2010, roč. 58. č. 5, s. 689–702. ISSN 0032-3233. Dostupné na: <https://doi.org/10.18267/j.polek.755>.) Nicméně kloním se k názoru, že to byl právě Kalvín a následně církve kalvínského typu, které tyto ideje důsledně uvedly do praxe, zatímco na půdě římskokatolické zůstaly tyto myšlenky pouze ve formě nerealizované teorie.

prostředek“, či zcela v rozporu s realitou je kapitalismu přičítána vina za rostoucí bídu čím dál většího počtu lidí. Devatenácté století je též stoletím národního sebeuvědomování, kdy vznikají národní státy stavěné na ideologiích národního socialismu.

Koncem devatenáctého století je kapitalismus s jeho demokracií přítomen pouze v několika málo zemích, jako jsou na příklad Švýcarsko, Holandsko nebo Británie. Ekonomicky poměrně liberální Rakousko se nezadržitelně rozpadá na malé národní státy a podobně jako Německo, Itálie či Španělsko se ubírá směrem ke korporátnímu fašismu, tj. pro Západ specifické formě socialismu. Římskokatolická církev vnímá nebezpečí šířících se anticivilizačních a antihumánních ideologií, sama ovšem stále ukotvena ve světě feudálním není s to adekvátně reagovat.³³⁶ Rodí se modernistické hnutí, které tuto neschopnost hlavního katolického proudu kritizuje a přichází s alternativou; akceptuje Marxovu definici a kritiku kapitalismu, zároveň ovšem zavrhuje komunismus jako člověku nebezpečný totalitní systém. Filozofický výrazový aparát nalézá toto hnutí u anglických a francouzských filozofů existenciálních. Modernisté přicházejí s velkolepým pokusem skloubit individuální svobodu člověka se státní organizací, rozpracovávají ideu socialistického státu s tváří lidskou a s tváří Boží.

Je třeba stále neztrácet ze zřetele, že obě rozdílná pojetí svobod a demokracie mají své kořeny v Evropě. Duchovní kolébkou amerického demokratického myšlení je Kalvínovo Švýcarsko, alternativní jakobínská interpretace se ujímá v oblastech původně katolických či luteránských. Dá se říci, že pojetí křesťanství v kalvínském protestantismu a římském katolicismu jsou tak rozdílná co do antropologie, ekleziologie, soteriologi či eschatologie, že vlastně reprezentují dvě radikálně odlišná náboženství. Katolická církev zavrhuje kalvinismus i kapitalismus s takovou rasancí, že ani neusiluje o to se s nimi hlouběji konfrontovat. Pokud papež zavrhuje modernisty ve svých řadách³³⁷ (1907), nečiní tak z pozic obrany individuálních svobod, ale z nazření, že socialismus prosakující do církve je pro člověka nebezpečím větším než systém feudální, v němž byla církev po staletí domestikována.

Nezajímavá by nebyla otázka, jaké asi tehdy bylo skutečné povědomí o fungování liberálního řádu a o ekonomii mezi křesťanskými intelektuály. Ekonomická věda rakouského

³³⁶ Zdeněk Kučera hovoří o panující polofeudální mentalitě uvnitř římskokatolické církve, jež byla zásadně narušena 1. světovou válkou, kdy se též hrouť postfeudální měšťanská společnost. Tato mentalita se projevovala i šikanou vůči nepohodlným kněžím, např. i vůči Karlu Farskému, který posléze stojí u zrodu Církve československé v roce 1920. KUČERA, Zdeněk. „Karel Farský – teolog“. In *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské*. Vydala Církev československá husitská v edici Blahoslav. 1. vydání. Praha 2017. S. 28.

³³⁷ Viz encyklika Pia X *Pascendi dominici gregis* (1907).

typu na přelomu devatenáctého a dvacátého století byla sice v základních poznacích rozpracována, rozhodně ovšem nebyla předmětem široké diskuze. Za zamyšlení stojí též skutečnost, že všechny nekalvinistické evropské země, jak původně katolické (např. Francie, Itálie, Španělsko, Rakousko a posléze i Československo), tak luteránské Německo, ale i pravoslavné Rusko propadly různým formám kolektivismu snad právě v důsledku jakési absence duchovní imunity. Dá se předpokládat, že teology těchto oblastí tenkrát stejně jako nás dnes uváděl do myšlenkového pohybu pouze správný pocit, že něco ve společnosti není v pořádku a že události směřují k tragickému završení. Plodem jejich intelektuální práce je pak právě personalismus, který zásadním způsobem dodnes ovlivňuje nejen podobu teologie, ale i myšlení právní; ostatně to byl francouzský teolog Jacques Maritain, jehož personalistické teze se silnými prosocialistickými akcenty byly roku 1948 akceptovány Organizací spojených národů jako základní formule *Všeobecné deklarace lidských práv*, které jsou jako globálně preferovaný etický normativ aktuální dodnes.

5.3. Základní intence teologického personalismu – Emmanuel Mounier, Jacques Maritain

Jednou z osobností, jež zásadním způsobem ovlivnila personalistické teology, je Francouz Emmanuel Mounier (1905 – 1945), který roku 1932 zakládá s přáteli revue *Esprit*, v roce 1936 vydává *Manifest personalismu*. Do centra zájmu staví hodnotu každé lidské osoby. Osoba však není izolovaný jednatel (individuum), ale potřebuje žít ve svobodném společenství ve vztazích, v lásce. Uspořádání společnosti musí tedy být zaměřeno na osobu a její svobodu, nikoli jen na hospodářský rozvoj. Mounier tak explicitně vyhláší kontroverzní „konec ekonomického člověka“³³⁸, když praví: „Pojem personalismu budeme užívat pro každou nauku a civilizaci, která zastává primát lidské osoby před hmotnými potřebami a podmínkami, které člověk k rozvoji osoby potřebuje.“ Člověk je jako individuum v rámci liberálního řádu (kapitalismu) vnímán jako sobecký jedinec, který se skrze socializaci pravou osobou teprve musí stát. Tato diskrepance mezi individuem a osobou je apriorním východiskem teologické reflexe personalistických teologů. Ač se Mounier ohrazuje vůči extrémním formám kolektivismu, dává marxismu za pravdu v jeho kritice buržoazní demokracie (demokratického kapitalismu) a ideje, jež zastává,

³³⁸ S touto proklamací polemizuje například Hayek: „Naše generace se ráda pyšní tím, že ekonomickým záležitostem přikládá menší význam než její rodiče a prarodiče. Takzvaný ‚konec ekonomického člověka‘ se může snadno stát jedním z největších mýtů tohoto věku.“ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 167.

otevřeně plédují pro národní socialismus³³⁹. Pravá osoba (osobnost) je schopna „zachytit pohyb ducha doby“, postavit se v čelo dosud politicky ne zcela uvědomělé masy a aktivně určovat směr společenského vývoje. V důsledku se Mounier netají obdivem k silným osobnostem reprezentujícím fašismus³⁴⁰. V Mounierově pojetí antiamerické „třetí cesty“ mezi kapitalismem a komunismem se tak seznamujeme s intelektuálně propracovanou vizí fašismu.³⁴¹

S propracovanými idejemi „třetí cesty“ se dále setkáváme u osobnosti dodnes nejlivnější – Jacquesa Maritaina (1882 – 1973). Maritain studoval na Sorbonně filozofii a přírodní vědy, přírodní vědy v Heidelbergu, věnoval se studiu Tomáše Akvinského, na Institut catholique v Paříži byl profesorem a věnoval se obraně katolicismu. Přátelil se se spisovatelem Charlesem Péguym, navštěvoval přednášky Henriho Bergsona, znal se s Nikolajem Berďajevem a Emmanuelem Mounierem, kteří mu byli inspirací v promýšlení sociálních otázek. Když se po druhé světové válce stal velvyslancem ve Vatikánu, seznámil se s pozdějším papežem Pavlem VI. Podílel se na formulaci *Deklarace lidských práv* pro OSN i papežských dokumentů k sociálním otázkám. Ve 30. letech pravidelně dojížděl přednášet do Toronta, po roce 1940 zůstal na čas v USA, kde přednášel v Princetonu a na Kolumbijské univerzitě.³⁴²

Tento francouzský tomistický teolog se při formulaci idejí lidských práv odvolává na možnost správného racionálního poznání etiky a Boha. Tato etika odpovídá lidské přirozenosti. V hmotných věcech má společné dobro přednost před dobrem jednotlivce. Důležitý posun v myšlení byl pro Evropana Maritaina spojen s americkou zkušeností. V USA prožil válečná léta a v období 1948-1960 přednášel na Princetonské univerzitě. Tehdy také vznikla kniha *Člověk a stát*, která vyšla původně anglicky v roce 1951. Maritain představuje propracovaný pokus představit stát jako skloubení individuálních svobod a sociálního státu. Odvolává se i na Rooseveltovo pojetí práva národů nežít v bídě a strachu. Počítá, jako každý zastánce socialismu, s tím, že si stát může stanovovat ekonomické cíle, jež jsou vnímány jako

³³⁹ Viz na příklad na internetu dostupná kniha MOUNIER, Emmanuel. *Personalism*. Trans. Philip Moiret. London: Routledge et Kegan Paul, 1952. 1. ed. Orig. *Le Personalisme*. 161 s. Dostupné také z: <https://archive.org/details/personalism031987mbp/page/n7>.

³⁴⁰ GRIFFITHS, Richard. *Fascism*. 1. vyd. London, New York: Continuum 2005. 64 s. ISBN 0-8264-7856-5.

Dostupné na

https://books.google.cz/books?id=OKU5YKV7dxQC&pg=PA64&dq=mounier+fascism&hl=cs&sa=X&ved=0ahUKEwii_I%20jtNnXAhUDDOwKHWzsBbEQ6AEILzAB#v=onepage&q=mounier%20fascism&f=true.

³⁴¹ STERNHELL, Zeev. *Neither Right Nor Left.: Fascist Ideology in France*. Trans. David Maisel [online]. 1.

Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. Orig. *Ni droite ni gauche: L'idéologie fasciste en France* (1983) [cit. 2018-11-29]. ISBN 0-691-00629-6. Dostupné z:

<https://books.google.cz/books?id=2989DwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=cs#v=onepage&q&f=false>.

³⁴² Příspěvatelé Wikipedie, *Jacques Maritain* [online], Wikipedie: Otevřená encyklopedie, c2018, Datum poslední revize 28. 08. 2018, 03:31 UTC, [citováno 18. 10. 2018] <https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Jacques_Maritain&oldid=16369808>

„společné dobro“. Jiná práva, jež však nejsou podmíněna hmotnými statky, jako je právo shromažďovací či právo na svobodné vyjadřování, mohou být vnímána jako ohrožující společné dobro, tudíž mohou být státem korigována. Jedno ze základních a absolutně nezadatelných práv je i právo nabývat výchovou podílu na dědictví lidské kultury. Člověk je tím, který má nezadatelná práva i na plody práce jiných lidí (společnosti), ale zároveň je zbaven možnosti jich spravedlivě užívat, protože ve společenské struktuře každé doby zůstává něco nelidského. Maritain odsuzuje jak liberálně-individualistickou společnost, v níž si mohou osoby přivlastňovat individuálně přírodní statky, aby si mohly dělat vše, co se jim zlíbí, tak odsuzuje i společnost komunistického typu, v níž se za známku lidské důstojnosti považuje podřizování přírodních statků kolektivní vládě, aby ta osvobodila lidskou práci a získala kontrolu nad dějinami. Lidská důstojnost se ve společnosti personalistického typu naplňuje tak, že přírodní statky jsou nabídnuty do služeb společného úsilí o dobro specificky lidská, mravní a duchovní, a slouží dalšímu rozhojňování svobody a upevňují autonomii člověka. Realizace takto vyproporované společnosti se neobejde bez uvědomělého nasazení každého člověka na úrovni lokální i globální. Maritainova politická filozofie se samozřejmě setkala i s kritikou ze strany katolických oponentů. Zmiňme například konzervativního myslitele Michaela Novaka, který v knize *Duch demokratického kapitalismu* (česky 1992) Maritainovi vytyká, že kulturní a politické sféře přikládá větší autonomii než sféře hospodářské a že právě zde v podstatě zůstal demokratickým socialistou, i když skutečnost demokratického kapitalismu dokázal pružně reflektovat pod pojmem "ekonomický humanismus". Maritainovo politické myšlení i vztah ke kapitalismu a trhu se organicky vyvíjely. Ve svých pozdějších *Úvahách o Americe* musel podle Novaka ke svému vlastnímu údivu připustit, že se skutečná podoba americké společnosti velmi blíží přibližnému ideálu, který načrtl už ve třicátých letech v knize *Integrální humanismus*³⁴³, a to v mnohem větší míře, než očekával. Novak též tvrdí, že si uvědomoval, že je „nutné americký systém charakterizovat novou teorií, ale do jeho soustavné reflexe se nikdy nepustil“.³⁴⁴ Preisner registruje, že v pozdější práci (například v *Sedláku na Garonně* (1967)³⁴⁵, v níž Maritain kriticky reaguje na pokoncilní vývoj) si rizika své utopické třetí cesty uvědomuje čím dál silněji, zvláště když jeho žáci začínají rozvíjet svoji teologii osvobození jako syntézu křesťanství a marxismu. Je však již pozdě.³⁴⁶

³⁴³ MARITAIN. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. 1936

³⁴⁴ Srov. MLEJNEK, Josef. „Lid není hloupý a člověk zkažený“. Recenze na Maritainovu knihu *Člověk a stát*. Mladá fronta Dnes. 19. 4. 2008. Dostupné na: <http://deniceksv.blogspot.com/2013/04/jacques-maritain-clovek-stat.html>.

³⁴⁵ MARITAIN, Jacques. *Le paysan de la Garonne*. 1967.

³⁴⁶ Srov. PREISNER. Rio. *Americana I*. S. 243–306.

5.4. Kritika personalismu ve jménu personalismu – Rio Preisner

Zaměříme se nyní na ty části, v nichž Rio Preisner formuluje výhrady vůči hlavnímu proudu teologického personalismu, a to především právě v podání Maritainově, jemuž se ve své *Americaně* věnuje v páté části nazvané „Lekce o moderně, třetí cestě, kapitalismu a křesťanství“. Preisner vzpomíná na časy před exilovou zkušeností (tj. před emigrací po srpnu 1968), jak se jemu a takřka všem jeho vrstevníkům po 2. světové válce jevila Maritainova kniha o integrálním humanismu jako přirozeně křesťanská. Ještě v padesátých letech mohli intelektuálové na obou stranách podlehnout svodu „třetí cesty“, oné svůdné syntézy jednostranné reálné zkušenosti, syntézy vedoucí ke zdánlivě scelující utopické abstrakci. Na rozdíl třeba od Misese, jenž byl schopen analyzovat přednosti a potenciální možnosti rozvoje kapitalismu oproti socialismu racionální analýzou přímo, ještě před únikem před německým socialismem do Spojených států, Preisnerově následující racionální analýze předchází nejméně dekáda zkušeností s existenciální svázaností s oběma systémy, oné zkušenosti „být, či nebýt“ v daném čase a prostoru. Maritain (stejně jako ostatní západní levicovní intelektuálové) možnost tohoto existenciálního prožitku nikdy neměl; nikdy ho nepostihl osud exulanta ze sovětského bloku. Znal realitu kapitalismu, ale nepoznal realitu svázanosti socialistického systému, k níž patří i zásadní nemožnost distancovat se od něj svobodným odchodem.³⁴⁷

Preisner uvažuje o důvodech, které vedou jak na Západě, tak na Východě levicové intelektuály ve víru v ideje „třetí cesty“. Na Západě podle něj tyto ideje vyplývají zpravidla z existenciální neznalosti konkretizační praxe socialismu, skutečnosti mocenských systémů socialismu a také z neznalosti člověka, který se na této konkretizační praxi podílí a který v systémech socialismu vládne (Pozn.: Nabízí se srovnání s Hayekovou kapitolou „Proč se ti nejhorší dostávají nahoru“ v *Cestě do otroctví*³⁴⁸), a z nedostatku živého křesťanského vztahu člověku, jenž je jimi ovládán. Na Východě v čase reálného socialismu intelektuálové pochopitelně vůbec neměli možnost poznat kapitalistickou praxi, k tomu byli pod permanentním vlivem protizápadní propagandy, jež působila jako neuvědomělý brainwashing. Navíc i v současnosti se intelektuálové jak na Východě, tak na Západě vyznačují zásadní neznalostí ekonomických struktur demokratického kapitalismu, a to navzdory takzvané svobodě informací. Příčinu těchto neznalostí je možno spatřovat jednak v souhře relativistického pluralismu nezávazných polopravd, tak ve slepém přesvědčení o vědecké správnosti marxistické kritiky, která od poloviny 19. století neodbytně

³⁴⁷ Srov. PREISNER. *Americana I*. S. 243–258.

³⁴⁸ HAYEK. *Cesta do otroctví*. S. 119–131.

parazituje na ekonomických a sociálně politických vědách. Slovy Preisnerovými: „Marxistická kritika svobodně tržního hospodářství je proto atmosféricky, nebo lépe: jako mikroskopický prach přítomna skoro v každém pokusu poznat jeho vztahy. Tato její neodbytná vlezlost vyvolává dojem její ‚samozřejmé‘ oprávněnosti. K tomu přistupuje skutečnost, že demokratický kapitalismus sám nevytvořil žádnou obrannou ideologii, jež by se útočností a snadno všípitelnou jednoduchostí vyrovnala marxismu.“³⁴⁹ I v tomto bodě panuje plná shoda Preisnera s Hayekem.³⁵⁰

Pod psychologickým tlakem hospodářské krize třicátých let kritizuje Maritain kapitalismus a vyvozuje závěr, že demokratický kapitalismus skomírá a brzy neodvratně zanikne. Preisner se nad tímto přístupem pozastavuje a zamýšlí se nad smyslem krizi obecně. Táže se, zdali mohou existovat civilizace a kultury, které by vznikaly, rozvíjely se a ovšem i zanikaly bez krizí a zdali neplatí to samé i o osobním rozvoji člověka. Dochází k závěru, že jistě existují krizové stavy, jež mohou být předzvěstí zániku života, ale je třeba je odlišovat od krize, která život provází jako stimulans, katalyzátor nebo dokonce integrující síla. A s pro něj typickou razancí dodává: "Ideál rozvoje a vzestupu bez krize je čiré, ahistorické abstraktum bez vztahu k pozemské existenci člověka."³⁵¹ Navíc, kdyby měl Maritain existenciální zkušenost se sovětským socialismem krizových let třicátých, poznal by, že je tento systém na rozdíl od „cyklických krizí“ demokratického kapitalismu krizový nikoli jen ustavičně, ale přímo bytostně. V oněch letech se sovětský socialismus právě „integroval“ likvidací „kulaků“ spojenou s genocidním hladomorem a zánikem miliónů chudých zejména.³⁵² (Zde se nabízí poznamenat, že podle rakouské teorie hospodářských cyklů vyplývá, že tyto opravdu celosystémové krizové stavy nejsou vedlejšími nežádoucími projevy

³⁴⁹ PREISNER. *Americana I.* S. 246.

³⁵⁰ Srov. HAYEK. Friedrich August. Článek: „Intelektuálové a socialismus“. V JEŽEK, Tomáš, ed. *Liberální ekonomie: kořeny euroamerické civilizace*. 2014. S. 235 – 259. Z angl. orig. HAYEK. F. A. „The Intellectuals and Socialism“ v HAYEK. F. A. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge & Kegan Paul. Londýn. 1967. S. 178 -194. Překlad: Tomáš Ježek. Hayek na konci svého eseje doslova píše: „Znamená to, že svoboda se oceňuje, jen když je ztracena, že svět musí napřed všude projít temnou fází socialistického totalitarismu, aby mohly síly svobody znovu nabýt na váze? Možná, ale já doufám, že tomu tak být nemusí. Dokud jsou však lidé, kteří po delší dobu určují veřejné mínění, stále přitahováni ideály socialismu, tento trend bude pokračovat. Máme-li se takovému vývoji vyhnout, musíme být s to nabídnout nový liberální program, který by se obracel k představivosti. Musíme udělat z budování svobodné společnosti znovu intelektuální dobrodružství, věc odvahy. To, co nám chybí, je liberální Utopie, program, který by nevypadal ani jako pouhá obrana stávajícího stavu věcí, ani by nebyl zředenou odrůdou socialismu, nýbrž opravdovým liberálním radikalismem, který nešetří city mocných (včetně odborů), který není přísně praktický a který se neomezuje na to, co se dnes jeví jako prakticky uskutečnitelné. Potřebujeme intelektuální vůdce připravené odolávat svodům moci a vlivu a odhodlané pracovat pro ideál, jakkoliv malé mohou být vyhlídky na jeho brzké uskutečnění. Musí to být lidé odhodlaní sžít se s ideály a bojovat za jejich plné uskutečnění, jakkoliv vzdálené. Praktické kompromisy musí přenechat politikům. Svobodný obchod a svoboda příležitosti jsou ideály, které ještě mohou vzbudit imaginaci velkého počtu lidí, avšak pouhá „rozumná svoboda obchodu“ nebo pouhé „uvolnění kontroly“ nejsou ani intelektuálně přitažlivé, ani nejsou s to inspirovat jakýkoliv entuziasmus.“ S. 258.

³⁵¹ PREISNER. *Americana I.* S. 246.

³⁵² Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 247.

jinak zdravého systému, nýbrž jsou způsobovány právě „integračními“ zásahy centrálních bank, tj. státní politikou. Různé krize, jde spíše o dočasné nerovnovážné stavy, se týkají pouze určitých odvětví průmyslu (třeba i velkých), která jsou zasažena poklesem poptávky po jejich službách a všechny osoby touto „krizí“ zasaženy pouze potřebují určitý čas na přesun do odvětví, po nichž poptávka naopak vzrůstá. Preisner dále kriticky praví: „Namísto aby Maritain cyklickou krizi v soustavách demokratického kapitalismu srovnal s permanentní integrovanou krizí v systému socialismu – to vše na pozadí říše césara –, přechází od konstatování „smrti“ kapitalismu k abstraktnímu pojetí utopického sociálního systému vybudovaného na základech ‚integrálního humanismu‘, produktu obrozeného prý křesťanství.“³⁵³ V marxistických intencích skončuje iniciativní proletariát s buržoazií. Tentokrát ovšem iniciátorem tohoto procesu bude křesťanský dělník, jenž bude vybaven zvláštní milostí Boží a také v neposlední řadě rozvinutou technologií. Nová „univerzální aristokracie“ bude tvořena zástupy mravných a dokonalých osobností, jež překonají demokratický kapitalismus se svým anarchickým individualismem, který vede leda k materialismu a vykořisťování chudého. Tato revoluce nebude ovšem vedena násilnými prostředky, nýbrž prostřednictvím výchovy k ctnostem „integrálního humanismu“, a to v systematickém prosazování transcendentních hodnot proti pomíjivým hodnotám hmotným.³⁵⁴

Racionální poznání rakouské ekonomické školy o vztahu mezi ekonomickými cíli socialismu a násilnými prostředky, k nimž se vposledku každý jeho prosazovatel musí(!) uchýlit, prohlubuje Preisner o prorockou výtku k jeho duchovním vůdcům. Preisnerova křesťanskost se promítá do jeho interpretace dějin, do jeho vhledu do souvislostí mezi dějinnými událostmi a ideologiemi na jejich pozadí. Jakoby platilo, že čím větší utopie, tím větší její „imperialistická“ rozpínavost, tím více obětí přinesených na její oltář. Už jen, upozorňuje Preisner, kde se bere ona důvěra v možnost převýchovy člověka, aby zapadl do soukolí centrálně osvětlenými elitami řízené společnosti, důvěra v možnost převýchovy většiny lidí, kteří jsou „od podstaty“ nedokonalí se ctnostmi nemálo ohroženými? Je evidentní, že socialistický utopista se neptá, zda přeci jenom jeho sen, jenž předpokládá zjevení shůry, nesouvisí přímo, jak říká, s „hekatombami obětí“, jež pro něj byly přineseny nebo v jejím zájmu vynuceny. A co hůř, oněm obětem, jež byly přineseny pro utopii spravedlivého sociálního řádu ať v Gulagu, v Osvětimi či v zákopech světových válek chybí jakýkoli smysl, byť jen pozemský. Tyto oběti povětšinou nebyly heroické, tím méně

³⁵³ PREISNER. *Americana I.* S. 247.

³⁵⁴ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 247.

mučednické, nýbrž měly spíš podobu, citujme Preisnera: „odlidšťujících anonymních jatek a mnohdy čpěly kanibalským bestialismem. A kdo v okcidentě³⁵⁵ snese pomyslení, že utopický sen má lidožroutskou pachut’?“³⁵⁶ Oněm miliónům obětí chybělo jedno, právě ona „uvědomělost“, která stojí za „dialektickým povýšením“ těch, kteří jí disponují, do nové třídy doslova obětního kněžstva esoterické víry, jež praví, že likvidace nedokonalých urychluje konkretizaci utopie. Je pozoruhodným paradoxem, že dokonce právě marnost těchto obětí připoutává levicového intelektuála více a těsněji k jeho utopii. Všechny sociálně utopické projekty mívají jedno společné – apelují na dobro v člověku, na jeho ctnosti, reálný úspěch však nakonec závisí na zásahu a vlivu suprahumánní moci; na zákonu dialektického dějinného vývoje a pokroku, či na zákonité milosti Boží dovršující. Jakoby Bůh sám byl poután lidskou dokonalostí či dokonalostí lidských úmyslů. Jakoby právě rezignace na vlastní dokonalost nebyla konstitutivním rysem člověka v setkání s jediným dokonalým – Bohem. Zároveň je v těchto utopiích vyvíjen permanentní protiskutečnostní tlak projevující se negací vůči světu, apelem na jeho dekonstrukci a výzvou k askezi na stranu těch, kteří ji uskutečňují, i těch, kteří jsou jejími oběťmi, výzvou k zřeknutí se světa.³⁵⁷

Preisner dále reflektuje i pozdější Maritainův myšlenkový posun ovlivněný právě jeho působením za Atlantikem. Maritain, který pobýval delší dobu v Kanadě a v USA, shrnul své dojmy do knihy *Reflections on America* (1958), v níž překvapivě pozitivně hodnotí americkou společnost, v jejímž nadtřídním pluralismu spatřoval mnohé rysy personalistické, nikoliv buržoazně individualistické. Přesto je evidentní, že Maritain nepochopil tradici amerického demokratického kapitalismu a „tajemství“ jeho plurality. V USA totiž nejde o to, aby se utvářela jakási většina osobnostní aristokracie, nýbrž, a to je podstatné, jde o relativně méně ambiciózní „uchování co největšího prostoru svobody pro většinu *průměrných* občanů“³⁵⁸. Americký pluralismus je, dá se říci, nábožensky i duchovně neutrální a systém na něm postavený se jeví mnohem odolnější vůči svodům pseudoreligiózních světonázorů a ideologií, jímž je mnohem více vystaven pluralismus „elit“ evropské provenience. Maritain podle Preisnera promítá do sociálně ekonomické scény USA příliš mnoho z evropského

³⁵⁵ Preisner si je vědom, že i sám pojem „Západ“ je zatížen pojmovou konfuzí. Rozlišuje mezi Západem a okcidentem. „Okcidentem nazývám útvar, který se dějinně rozvíjí v zrcadlové souběžnosti s křesťanskou kulturní Evropou jako její gnostický underground. ... Právě tuto „zrcadlovou opozici nazývám *okcidentem*. Její základnou je gnose, tj. úsilí o zduchovňující abstrakci *od světa*, což konstituuje ovšem paradox světskosti, sekularizace, která se ustavičně dialekticky pozdvihuje nad sebe samu negací svých stvořených hmotných základů.“ *Americana I.* S. 15. Politicky se odlišuje „Západ“ jako prostor, v němž jsou praktikovány ideje demokratického kapitalismu, jimž přiznává křesťanský původ, a „okcident“ jako prostor, v němž se realizují svobody jakobínského typu, jejichž duchovní původ považuje za gnostický. Mezi revolucí americkou a francouzskou je rozdíl principiální.

³⁵⁶ PREISNER. *Americana I.* S. 248.

³⁵⁷ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 248–250.

³⁵⁸ PREISNER. *Americana I.* S. 253.

ducha, tudíž i z jeho dialektiky. Preisner odkrývá, že i když Maritainovým úvahám o obrozeném křesťanství jako základu obrozených sociálně-ekonomických a politických modelů chybí právě „vědomí“ této dialektiky, přesto je v nich skrytě přítomno, a to ve formě oné „vznikající“ progresivní, hegelianské jednoty ducha a hmoty, subjektu a objektu etc., v tomto případě ve ztotožnění ducha nového obrozeného křesťanství a sociálně-ekonomické, tudíž hmotné praxeologie.³⁵⁹

Preisner se vyznává z fascinace personalismem zprostředkovaným Maritainem, kterému podlehl spolu se svými vrstevníky v padesátých letech. V entusiasmu spojeném s porážkou Hitlera navrhuje tato generace „zbytky středoevropské duchovní paměti“ a vrhá se do univerzitních studií s touhou po něčem „zcela novém“. „Stržení do víru diskontinuity jsme za toto nové považovali třeba omšelý kartesianismus, pomasarykovský pozitivismus, Sartrův existencialismus, to vše v nepostřehnuté symbióze s marx-leninismem...“³⁶⁰ Rozdíl mezi personalismem křesťanským a personalismem elitářské levice, která nejvyšší formu „osobnosti“ vyhrazovala „tvůrcům“ pokrokovým, pro ně byl nepostřehnutelný.

Další otázkou, jíž se Preisner zabývá, je sémantické povahy. Jak vlastně vůbec porozumět pojmům, jež užíváme, a v jakém jsou k sobě vzájemném poměru: Co vlastně míníme pojmy individualismus, kolektivismus, personalismus či společenství? Maritain rozlišoval mezi buržoazně kapitalistickým *individualismem* a antikapitalistickým křesťanským *personalismem*. Individualismus byl podle něj spřízněn s kolektivismem, jenže kapitalistickým, zatímco Preisnerově generaci bylo dáno existenciálně zakoušet kolektivismus socialistický. Personalismus byl spojen s tím, co Maritain nazýval komunitou, společenstvím. Za takové společenství bylo považováno každé setkání politicky nebo nábožensky smýšlejících přátel. Nicméně z faktu, že se tyto vazby po úniku do kapitalistického exilu rozpadly, odvozuje Preisner úvahu, že hlavním pojivem byl spíš pud sebezáchovy vyburcován pocitem vnějšího ohrožení než jednotou smýšlení, ba dokonce vědomím transcendentálního svazku. Táže se: Bylo to snad znamením toho, že z nich kapitalismus nadělal individualisty? Když se v exilu ukázalo, že pro politickou činnost v demokracii je mnohem vhodnější organizace politických stran, bylo toto znamením kapitalistického kolektivismu? Nebo měl být za kolektivistický tlak považován vliv komerční reklamy na jednotlivce jako jednotkové spotřebitele? Nicméně, odpovídá, i v tomto případě se nejednalo o utváření „kolektivů“ jako v socialistickém kolektivismu, nýbrž pouze o utváření „chaotických skupin přitahovaných

³⁵⁹ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 253.

³⁶⁰ PREISNER. *Americana I.* S. 254.

hned tím, hned oním“³⁶¹. „Zároveň jsme však na Západě poznali také jiný druh skupin, spřeženectví blouznilů, anarchistů a teroristů, kteří všichni údajně bojovali za spravedlivější sociální řád, avšak zásadně nikdy proti ohnisku všeho otroctví našeho pozdního věku, proti Sovětskému svazu.“³⁶²

Preisner tak potvrzuje základní východisko personalistické politické teologie: „Moderní liberální teologie zásadně určuje, ba předurčuje a předznamenává křesťanskou osobnost spektrem jejích vztahů komunitárně kolektivistických.“^{363 364} Pojmy „komunita“ či „kolektiv“ se dostávají do dialektického vztahu; zatímco uvědomělý kolektiv je vždy komunitární a personalistický, neuvědoměle stádový kolektiv kapitalismu je vždy složen zásadně z egoistických individuí. „Tak byl v liberální teologii původní blíženecký vztah Já : Ty, umožňovaný Kristem jako vždy přítomným ‚Třetím‘, komunitarizován a kolektivizován natolik, že tento nezbytný ‚Třetí‘ byl skoro beze zbytku ztotožněn s komunitou-kolektivem skrze ‚ducha‘ jejich ‚uvědomělosti‘. Tím se zastřel fundamentální vztah Bůh : člověk; teprve od tohoto vztahu lze začít utvářet křesťanskou antropologii a křesťanský personalismus hodné toho jména.“³⁶⁵

V závěru této části snad je na místě dodat, že Rio Preisner je myslitelem, jenž si byl jako jeden z mála česky píšících intelektuálů vědom nemožnosti kompromisních postojů v zásadních filozofických i existenciálních otázkách, a to v duchu Ježíšových slov: „Vaše slovo buď ‚ano, ano – ne, ne‘; co je nad to, je ze zlého.“ (Mt 5, 37). Ryzost jeho postoje je dána racionální analýzou skutečnosti, k níž opět patří i ohled na teorém rakouské školy o nemožnosti racionální ekonomické kalkulace v socialismu. V duchu racionalistické tradice tomistické (aristotelské) si je též vědom nutnosti uvažovat logicky a bezrozporně. Skutečnost sama ve své podstatě je bezrozporná, prosta dialektické přítomnosti bytí a ne-bytí. Tato bezrozpornost jako výraz stvořené reality je podmínkou pravdivého poznávání vědeckého i etického. V německé idealistické dialektice, pro niž je tento rozpor v podstatě východiskem, tak Preisner slyší hlas hada z ráje, s jeho „ano, ale...“ a s jeho nabídkou náhražkové existence v identitě reprezentované spojkou „jako“: „Dvě gnostické spojky: *ale* a *jako*. První relativizuje a dialektizuje, druhá ztotožňuje v rozporu. ‚To je pravda, že nesmíte jíst

³⁶¹ PREISNER. *Americana I.* S. 255.

³⁶² PREISNER. *Americana I.* S. 255.

³⁶³ PREISNER. *Americana I.* S. 267.

³⁶⁴ Ke stejnému závěru dochází i Josef Velek v práci *Spor o liberalismus a komunitarismus* (Filosofia, Praha, 1996), když na straně 267 říká, že pro personalistickou politickou teologii neplatí, že „osoby jsou individualizovány ještě před tím, než vytvářejí vzájemné vztahy“, nýbrž naopak: „individualizaci osoby umožňuje osobní vztah.“ In TOTH. *Politika a náboženství.* S. 72.

³⁶⁵ PREISNER. *Americana I.* S. 267.

ze stromu. ... *ale* budete *jako* bohové...!'³⁶⁶ Preisner tak z vyhraněných pozic katolických překvapivě otevírá cestu k ekumenickému porozumění. Onou platformou setkání musí být ovšem shoda, a to v otázce ontologické, již explicitně formuluje ve fiktivním rozhovoru tří osob v knize *Trialogy o toleranci, skutečné skutečnosti a Evropě*. Je to otázka vztahu ke „skutečné skutečnosti“, jež může tvořit společnou platformu setkání klasického liberalismu, protestantismu a katolicismu.³⁶⁷ Problematika vztahu víry ke skutečnosti byla a je přítomna i v české teologii husitské, která díky existenciální zkušenosti teologů s českým totalitarismem poválečným nese též specifické protitotalitaristické rysy. Zdeněk Trtík, vědom si nutnosti chránit subjekt před kolektivistickými tlaky, se tak svým teologickým personalismem zásadně odlišuje od Preisnerem kritizovaných personalistů francouzských. Zdeněk Kučera pak v intencionální shodě s Preisnerem odkrývá problematické kořeny německo-idealistické v teologické ontologii.

5.5. Personalismus v husitské teologii

Nástin odpovědi na otázku, proč tak mnoho velkých duchů Evropy podlehl, Preisnerem řečeno, socialistické gnózi, byl předložen v předchozí kapitole. Je zřejmé, jak vyplývá i ze studie Ditzovy, že není náhodou, že vůči socialismu jsou imunní převážně země, v nichž vycházelo křesťanství z kalvinismu, zatímco země, v nichž panoval katolicismus či německé luteránství, jsou vůči vizím centrálně řízené společnosti otevřeny mnohem více. Nicméně ukázali jsme si též na studiích právních, že rozvoj demokratického kapitalismu je podmíněn i určitou tradicí právní tvorby typické pro britský a americký právní systém. Stejně platí, hovoříme-li o rozdílnosti „ducha“ Americké revoluce oproti Revoluci francouzské. Specifické klima ve formě „nakloněnosti ke svobodě“³⁶⁸, je tak utvářeno souhrnem více faktorů. Naše země historicky spadala do oblasti římskokatolického Rakouska, čeští teologové živě komunikovali s prostředím německým, sdíleli ideály Masarykovy demokracie s jeho ideály sociálněhumanitními. K těmto faktorům je třeba přihlížet i pokoušíme-li se porozumět teologickému úsilí těch, kteří v tomto prostředí žili a tvořili.

Na životních cestách a v literární práci prvního patriarchy Církve československé husitské Karla Farského můžeme sledovat vliv právě tohoto duchovního klimatu. Prostředí římskokatolické církve, jejíž je Farský původně knězem a s ní je tudíž existenciálně spojen,

³⁶⁶ PREISNER. *Americana I*. S. 36.

³⁶⁷ Srov. PREISNER. *Trialogy*. 2016. S. 274.

³⁶⁸ Pozn. aut.: Parafráze na název knihy: *Naklonění ke svobodě: Marný pokus o potlačení lidské přirozenosti*. CARABINI, Louis E. Přel. J. Tětek. Praha : Ludwig von Mises Institut, o. s. 2012. 105 s. Orig: *Inclined to Liberty*. 2008. ISBN 978-80-905068-2-4.

hodnotí jako neúnosné jak pro rozvoj osobnostní, tak pro rozvoj společnosti. Farský vidí na českém území spojnicí mezi hierarchickým pojetím církve, dějinami římskokatolické církve, dějinami habsburské monarchie a absolutistickým pojetím státu, které nejdou od sebe jako historické jevy spolehlivě oddělit.³⁶⁹ Farský na konkrétních historických událostech líčí pozadí svého obrácení. Za již déle neúnosné jsou vnímány permanentní tlaky na slepou poslušnost, obedienci, k níž byl klérus veden a kterou církev velmi tvrdě prosazovala mocenským vlivem, aristokratickými zvyklostmi³⁷⁰ i psychickým nátlakem.³⁷¹ Nikoliv tedy otázky primárně věroučné a ekzeziologické, ale otázky etické, byly silným motivem pro secesi této nové církve od církve římskokatolické (1920). Co se pak týče evropské reformace, pohled jak českých modernistických teologů, tak i teologů další generace (Trtík, Kučera) směřoval spíš do prostředí německého, což snad lze opět přičíst geografické blízkosti spojené s tradiční znalostí německého jazyka.³⁷² Předmětem zkoumání teologie je vše, co se nás bezpodmínečně týká. Ono bezpodmínečné ovšem přichází k těm, kteří jsou podmíněni, a to okolnostmi dějinnými a filozofickými. Pro první generaci CČSH byl existenciální výzvou právě modernismus, pro generaci druhou personalismus. Obě generace tyto výzvy uchopily a odpověděly na ně v plnosti.

Dvě následující kapitoly jsou věnovány dvěma teologickým osobnostem, jejichž teologie je personalismem definována, jež ovšem nese jedinečné rysy vyplývající s existenciální zkušeností života v totalitní společnosti, kterými se liší od personalismu provenience západní. A právě tato specifika se pokusíme vyzdvihnout. Prvním teologem, který téma personalismu do českého prostředí vnesl, byl Zdeněk Trtík, tím druhým pak, na něj navazujícím, je Zdeněk Kučera.

³⁶⁹ Srov. FARSKÝ, Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Praha: Blahoslav, 1924. 372 s. S. 73.

³⁷⁰ Pozn.: Např. arcibiskup pražský Pavel Huyn, s nímž se Farský dostal do otevřeného konfliktu, pocházel z německy hovořící rodiny patrně vlámského původu.

³⁷¹ Srov. KUČERA, Zdeněk. Karel Farský – teolog. In BUTTA, T., VANÍČEK, J. (ed). *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí kněze, učitele a patriarchy CČSH*. 1. vyd. Praha: Církev československá husitská, Blahoslav. 176 s. 2017. ISBN 978-80-70000-135-6. S. 29.

³⁷² Pozn.: Farský je ve své teologii dějin silně ovlivněn anglickým historikem J. B. Buryem s jeho myšlenkou pokroku. CČS vidí jako prostor, v němž se v konkrétním čase může a musí uskutečnit nová forma zdokonalení tradiční církve. (*Zápas o svobodu ducha v Církvi československé*. 1920.) Když však zmiňuje reformaci, tak většinou spíš tu německou spojenou s osobou Luthera. (*Přelom*. 1921.) Srov. HRDLIČKA. Jaroslav. Dr. Karel Farský a světová revoluce. In BUTTA, T., VANÍČEK, J. (ed). *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí kněze, učitele a patriarchy CČSH*. S. 63.

5.6. Zdeněk Trtík – kritik reálného socialismu

Zdeněk Trtík (1914 – 1983)³⁷³ již v roce 1943 v brožuře *Duch Kristův – podstata a norma křesťanství* (Praha 1943) vyšel z poznání, že existenciální filozofie má díky některým svým prvkům pozitivní význam pro pochopení povahy křesťanského zjevení a náboženské zkušenosti, v další brožuře *Nástin klasifikace a metodologie* (Praha 1944) pak hledal vyjádření pro fakt, že Bůh je věčný subjekt, nikoliv objekt, a proto že antiteze subjekt – objekt není v křesťanské teologii primární a že teologie zaujímá mezi vědami výjimečné postavení. V roce 1946 využívá Trtík příležitosti studovat v Cambridge na Divinity School University u profesora C. E. Ravena, kde myšlenky dříve tušené uzrávají a nalézají své vyjádření v knize *Vztah já – ty a křesťanství* vydané v roce 1948. Trtík v této knize představuje teoretické řešení problému osobnosti, které těží z výsledků moderního personalismu na existenciálních základech. K existencialismu samotnému se ovšem staví velmi kriticky a za jediný důvod, proč se k němu obrací, uvádí, že u něj nalézá filozofickou formulaci výsledků svého vlastního teologického myšlení na základě novozákonním, zvláště evangelním.³⁷⁴ „V poznání člověka v beznaději objevil existencialismus některé důležité rysy lidské osobnosti, které byly skryty dřívějším myšlení. Je to především nesubstancialita a nepředmětnost lidského já.“³⁷⁵ Naznačili jsme, že Trtíkův personalismus má jisté rysy, které ho vydělují z „hlavního proudu“ personalismu ústícího v socialismus. Zaměříme se tedy na jeho přístup k otázce jedince a společnosti a jejich vzájemného ovlivňování.

³⁷³ Prof. ThDr. Zdeněk Trtík (14. srpna 1914 Kyjov – 24. června 1983 Praha) byl český teolog, duchovní Církve československé husitské, filozof, překladatel z němčiny, publicista, editor, profesor a děkan Husovy československé bohoslovecké fakulty v Praze. Po ukončení středoškolských studií na reálném gymnáziu v Kyjově (1933) studoval v letech 1933–1937 na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké (HČEFB), souběžně navštěvoval – jak bylo zvykem – některé přednášky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Roku 1937 vysvěcen na kněze CČS(H) a působil jako farář v náboženské obci Praha-Malá Strana (1937–1947). Po skončení války na základě úspěšné obhajoby disertační práce Křesťanské učení o vykoupení dosáhl na HČEFB doktorátu teologie (1945). O rok později absolvoval studijní pobyt v Anglii (Cambridge, 1946), poté pracoval ve funkci přednosta I. odboru Úřadu biskupa-patriarchy CČS a v roce 1947 byl jmenován docentem na HČEFB pro obor systematická teologie (habilitační spis *Vztah já-ty a křesťanství*). Na nově vzniklé Husově československé bohoslovecké fakultě (1950) byl ustanoven řádným profesorem a až do svého penzionování (1979) vedl katedru systematické teologie. V kritických letech 1954–1955 a 1966–1968 zastával funkci děkana. Po svém odchodu do důchodu působil ještě jako duchovní v náboženských obcích Praha-Nové Město (1980–1981) a Praha-Holešovice (1981–1983). Jako jeden z nejvýraznějších a nejrespektovanějších představitelů druhé generace teologů CČS(H) zásadním způsobem ovlivnil její ideové směřování. Byl autorem dokumentu *Základy víry CČSH*, které následně přijal VI. řádný sněm církve v rámci prvního zasedání (1971) jako oficiální celocírkevní věroučnou normu. V šedesátých letech minulého století patřil k výrazným tvářím CČS(H) v ekumenických dialozích nejen s představiteli křesťanských církví i mimokřesťanských náboženství, ale také se zástupci sekulární vědy. Byl originálně myslícím a literárně nadaným teologickým spisovatelem, současně také neplodnějším autorem teologických studií své fakulty a církve. Zdroj: *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Zdeněk Trtík* [online]. c2018 [citováno 24. 11. 2018]. Dostupný z WWW: <https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Zden%C4%9Bk_Tr%C3%ADk&oldid=15701926>

³⁷⁴ Srov. TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 5.

³⁷⁵ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 43.

Ježíšovo evangelium je charakteristické důrazem na věčnou cenu každé lidské osobnosti. Vědomí osobnosti se probouzí nejplněji tam, kde se člověk setkává s osobností Boží. Ježíš vidí základ pravé zbožnosti a mravnosti právě v osobních vztazích lásky, spravedlnosti a odpuštění, nikoli v plnění kultických předpisů a povinností. Vyprávění o milosrdném Samařanu nám objasňuje význam osobního vztahu. Příslušník jednoho kmene se setkává s příslušníkem druhého kmene nepřátelského, zapomíná na vše minulé a je poslušen mravní výzvy, která na něho naléhá skrze druhé jako neodvolatelný závazek, v jehož splnění nalézá osobnost svou pravou přirozenost. O obdarování potřebného člověka hovoří Trtík jako o jedinečné duchovní zkušenosti jak pro obdarovaného, tak pro dárce. Jedná se o úkon lásky agapé, v níž se dovršuje dokonalý život osobnosti.³⁷⁶ Trtík, zdá se, reaguje na Masarykovu vizi sociální spravedlnosti, podle níž moderní humanita nevystačuje almužnami, nýbrž žádá zákonné upravení chudinství³⁷⁷, když praví: „Almužnický systém arci nestačí k řešení otázky sociální. Stejně však je pravdou, že křesťanská láska ke konkrétním lidem se nedá nahradit zákonitým rozřešením sociální a hospodářské otázky ve společnosti. Sociální a hospodářská spravedlnost je samozřejmým požadavkem slušnosti k člověku. Na takovou spravedlnost má každý člověk samozřejmé právo. Usilovati o takovou spravedlnost a pracovati pro ni je samozřejmou občanskou povinností člověka. To však ještě nezakládá jeho osobní zbožnost a mravnost.“ Trtík tedy sdílí socialistickou představu o možnosti redukovat chudobu prostřednictvím státních zásahů, nicméně nevidí v socialismu vyústění křesťanských idejí. Žádný politický systém nemůže nahradit projev lásky agapé v aktu obdarování. Almužna byla v době Ježíšově výrazem osobní lásky. „Je možné,“ spekuluje Trtík, „že v jiném společenském řádu pomine zcela význam obdarování z lásky ve formě almužny, nikdy však nepomine význam obdarování z lásky vůbec.“³⁷⁸ Je též kritický k německému idealismu, jehož pojetí subjektu prohlédá jako neosobní a nadčasové, a proto neslučitelné s pojetím křesťanským.³⁷⁹ Žádné systémové opatření nemůže nahradit projev opravdové lásky. „Je to *agapé* láska ke konkrétnímu člověku, nikoliv *eros*, láska k abstraktním ideálům. Tato Ježíšova láska obrazí v sobě lásku Boží.“³⁸⁰

Trtíkův stejně jako později Kučerův personalismus je typický svojí zemitostí a konkrétností. Boží království podle evangelií spočívá v úzkých osobních vztazích

³⁷⁶ Srov. TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 45–47.

³⁷⁷ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Cesta demokracie III: Projevy, články, rozhovory 1924-1928*. 1. vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994. 420 s. ISBN 80-901478-4-4. S. 266. Celý citát: "Moderní humanita totiž nevystačuje almužnami, nýbrž žádá zákonné upravení chudinství."

³⁷⁸ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 47.

³⁷⁹ Srov. TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 42.

³⁸⁰ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 49.

v obecnství s Ježíšem Kristem. Boží království není jenom v Ježíši Kristu ani pouze v jeho učednících. Jedná se o záležitost vztahovou – je mezi nimi. Takové vztahy nejsou možné bez spravedlnosti. Spravedlnost je jejich podmínkou. Veškerá spravedlnost však není otázkou chladné legislativy – zákona. Jde o spravedlnost vyšší, než byla ta zákonická a farizejská, jež zakazovala činit i dobré jenom proto, že tím byla rušena sobota. Farizeové a zákoníci hřešili proti spravedlnosti, protože zákon nadřazovali hodnotě lidské osobnosti. Hřích se pak děje všude tam, kde zákon o sobě se stává cílem, kdežto lidská osobnost je k tomuto cíli pouhým prostředkem. „Skutečná spravedlnost je osobním mravním vztahem rovného k rovnému. Je založena na účtě k lidské osobnosti jakožto nejvyšší hodnotě ve světě a jakožto cíli.“³⁸¹

Lidská osobnost je křehkou entitou, jež je ohrožena člověkem, který se jí pokouší zmocnit; a to jednak jejím teoretickým poznáním a jednak jejím praktickým podřízením cizím zájmům. Trtík vidí nebezpečí všude tam, kde se člověk mění na pouhý prostředek, jehož se kdosi zmocňuje pro uspokojení svých sobeckých i nesobeckých zájmů. „Všechno zkoumání objektivního světa je založeno na antithesi objekt – subjekt. Poznání na tomto základě znamená zmocnění se objektu poznáním. ... Ale zmocňovati se předmětů i lidí jako předmětů na základě antithese objekt – subjekt je možno také prakticky. Je možno si rozličnými způsoby činit z lidí a věcí prostředky vlastních cílů jako je zisk, bohatství, požitek, zábava, moc a sláva. Takové zmocňování se věcí a lidí má povahu čistě egocentrickou.“³⁸² (Pozn.: Kučera v této souvislosti hovoří o „nejvyšší nemravnosti“.³⁸³) Trtík správně hodnotí touhu člověka po konzumu jako problematickou. K tomuto opět krátký komentář: Za situace, v níž si jeden člověk bez svobodného souhlasu druhého (tedy v případě jeho zotročení) pouze buduje své vlastní ego v touze po sebepotvrzení či zajištění si „věčné“ slávy a nesmrtelnosti, vážně můžeme hovořit o počínání bláhovém a hříšném. V evangeliu čteme podobenství o boháči a stodolách, které končí Božím slovem: „Blázne! Ještě této noci si vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?“ (Lk 12, 15 – 21). Setrvání v takovémto stavu, jež odpovídá freudovské „anální fixaci“³⁸⁴, je jistě znakem nezralé osobnosti. Zdůrazněme ovšem znovu, že tato orientace není totožná s orientací člověka v kapitalismu. Ten je postaven na dobrovolném uzavírání smluv mezi svobodnými osobami, na tvorbě zisku „ex nihilo“ a úspory v něm neslouží k hromadění, nýbrž k jejich dalšímu

³⁸¹ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 54.

³⁸² TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 78.

³⁸³ KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: Hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. Praha: Martin. 2004. 199 s. ISBN 80-85955-27-X. S. 116.

³⁸⁴ Anální fixace je psychoanalytický termín označující sklon člověka ke lpění na majetku, na osobním vlastnictví, na penězích a na jejich hromadění, šetrnost až lakomost, tvrdohlavost, umíněnost a autoritativnost.

rizikového pouštění do tajemné sítě tržních vztahů. Kde naakumulované finance (kapitálové prostředky) nemohou generovat další zisk, tam neredukují nedostatek požadovaných produktů a služeb (vzácnost), a tudíž nepřinášejí prospěch (službu) dalším lidem. Jednat ziskově, množit hřivny, a to nikoli pro slávu svoji, ale pro slávu Boží, je přitom jednou z evangelních výzev, jak vidíme právě na podobenství o hřivnách, které končí slovy: „Neboť každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má.“ (Mt 25, 14 – 29). Vidět v každé kritice konzumu zároveň kritiku kapitalismu je sice velmi rozšířené, zároveň však zásadně nepravdivé. Představa, že se k prosperující společnosti můžeme dostat prostřednictvím konzumu a dluhů, je typická pro společnost sociálního blahobytu současného socialismu, nikoliv ryzího kapitalismu.

U Trtíka nenalezneme obhajobu soukromého vlastnictví, jak ji provedli třeba španělstí scholastici. Připomeňme ovšem, že i ti ji provedli ze stanoviska empirického vycházejícího z prostého pozorování. Trtík ví, že vlastnictví člověka nespasí, může mu být i překážkou plného žití, přesto, a to je třeba zdůraznit, nikde neobhajuje násilím vynucené vyvlastňování. Svě stanovisko formuluje takto: „Zásadní obhajoba soukromého majetku je z hlediska ducha Ježíšova vždy podezřelá. Důsledným řešením otázky vlastnictví z hlediska ducha Kristova je zespolečnění majetku na základě dobrovolného souhlasu. Nucené vyvlastnění postrádá pozitivní stránku dobrovolného aktu ve prospěch konkrétního člověka a plní pouze preventivní funkci odstranění nebezpečí pro pravý osobní život člověka.“³⁸⁵ Skutečnost, že pro socialismus je násilné vyvlastňování charakteristickým rysem, tento teolog více nereflektuje.

Trtík nicméně projevuje svůj realistický pohled na skutečnost, a to svým skepticismem vůči ideologiím, které si na člověka a jedince chtějí činit absolutní nárok a které chtějí eliminovat jeho životní určení ve prospěch abstraktních idejí. V této věci píše: „Je však také možno podřizovati věci a lidi jako předměty nesobecky jiným reálným, nebo ideálním předmětům, které nadřazujeme i sobě samým a které považujeme za největší hodnoty. Takovou hodnotou může nám býti nějaká společnost, chápaná jako nadřazený celek jednotlivcům jako jeho podřízeným částem, nějaká instituce, objektivně formulovaný dogmatický, mravní, právní, sociální a hospodářský řád, objektivně chápané hodnoty pravdy, dobra a krásy nebo nějaké jiné objektivně stanovené cíle. Tyto hodnoty jsou vždy předměty v objektivním světě, jimž podřizujeme sebe i jiné lidi jakožto předměty. V každém takovém případě je člověk považován za pouhý předmět. Tím je ponechán zcela stranou jeho nejhlubší

³⁸⁵ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 57.

subjekt, který nemůže být nikdy předmětem, jeho nejhlubší lidská přirozenost.³⁸⁶ O Trtíkovi je známo, že byl osobností introvertní a že svojí osobností netendoval k ovlivňování anonymních davů a k předkládání idealistických konceptů. Věděl, že člověk je tvor sociální, společnost je mu údělem a nezbytností k životu, své zásadní personalistické teologické výpovědi však činil výhradně na základě své osobní zkušenosti ze vztahů, a to vztahů úzkých přátelství. „Osobní vztahy přátelství jsou jedinou formou skutečné lidské svobody, jíž se projevuje osobní přirozenost člověka.“³⁸⁷ V přátelství jediném se tedy otevírá ona dimenze, jež je naše a přitom transcendentní. Žít v socialismu bylo Trtíkovi údělem, jemuž se revolučně nevzpínal, podobně jako apoštolu Pavlovi bylo údělem žít ve společnosti otrokářské. Trtík ale nikdy zkušenosti se socialistickou společností nezaměnil za zkušenosti prožívaných vztahů přátelství ke konkrétním lidem. Realizovaná myšlenka společnosti, které jednotlivec podřizuje svůj život, je mu v hayekovském duchu cestou do otroctví. „Myšlenka, že smysl lidského života je ve službě společnosti, budoucím generacím, obecnému rozvoji a pokroku, je především nesmyslná. ... To je ovšem život rostlin a nerozumných živočichů, nikoliv život pravé lidské přirozenosti, život osobnosti, která má své určení v sobě samé, ve své nejnvtirnější osobní kvalitě. I v tomto pravém životě lidské osobnosti má své místo služba a oběť, ale vždy je to služba a oběť vůči konkrétnímu člověku, kterého známe, nikoliv vůči anonymní společnosti nebo budoucnosti. Idea služby společnosti a obecnému rozvoji je prakticky vždy službou organizacím a institucím a jde vždy ruku v ruce s jednostranným skládáním důvěry v politiku. Nutným důsledkem takové bezvýhradné služby je stále komplikovanější organizace a složitost života. Učiníme-li však život komplikovanější, neučinili jsme jej lepším, nýbrž pouze těžším. Budeme-li pokračovati v tomto pojetí smyslu života, dospějeme k takovému společenskému stroji, jehož chod může být udržen jen nasazením veškeré lidské energie a úplným zotročením člověka.“³⁸⁸ Trtík tak nepředznamenává křesťanskou osobnost spektrem vztahů komunitárně kolektivistických, ale blíženeckým vztahem já – ty umožňovaným Kristem jako vždy přítomným „Třetím“. Je zřejmé, že si Trtík byl podobně jako Preisner vědom rizika komunitarizace a kolektivizace onoho nezbytného „Třetího“ prostřednictvím jeho ztotožnění s komunitou – kolektivem skrze „ducha“ jejich „uvědomělosti“.³⁸⁹ Trtíkova teologie tak zakládá specifické pojetí personalismu typického pro husitskou teologii. Ačkoliv touha tvořit vede osobnost do společnosti a k organizování společných pracovních úkolů a cílů, vztahy takto utvářené

³⁸⁶ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 78.

³⁸⁷ Srov. TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 116.

³⁸⁸ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 117.

³⁸⁹ Parafraze na: PREISNER. *Americana I*. S. 267.

jsou pouze funkcionální a nemohou uspokojit nejhlubší potřeby lidské osobnosti. Socialismus je jako politický systém vnímán ve své dočasnosti pouze jako funkční systém garantující elementární předpoklady přežití lidského jedince, nikoliv jako předvoj království nebeského, ba dokonce cíl společenského směřování. V duchu Ježíšova: „Co je Boží, Bohu, co je císařovo, císaři...“ praví náš teolog: „Socialistická společnost je budována na vztazích organických čili funkcionálních. Proto má právě v socialistické společnosti veliký význam a důležité poslání církev, která by si byla plně vědoma svého pravého poslání, jež záleží v budování osobních vztahů.“³⁹⁰ Je to v posledku právě církev, jejímž výsostným posláním je lidského jedince před mašinérií socialistického státu chránit.

Lze tvrdit, že v důsledném trvání na vztahu já – ty jako médiu veškerého poznání a cestě k plnosti života, a nikoliv na rozšířeném já – my spočívá trvalý přínos Trtíkovy teologie. Jako diskutabilní se tak ukazují závěry Tothovy, který ve své studii „Katolická politická teologie a idea demokracie“³⁹¹ vykládá Trtíkova slova: „Ježíšovo stolování s učedníky i s nedávnými ještě hříšníky je obecnstvím nejužších osobních vztahů. Je to anticipace, předběžné prožívání plnosti Božího království. Osobní vztahy vedou do Božího království.“³⁹² Podle Totha Trtík zcela *nepochybně* (sic) myslí „království“ jako politicko-eschatologickou kategorii. Toth má sice pravdu, když vidí v problému osobnosti pilíř personalistické politické teologie (tj. „politické teologie západního střihu“ spojeného se jmény Maritain či Tillich), mýlí se ovšem, pokud do stejné linie usiluje zasadit i Trtíka. Toth se též odvolává na Trtíkova slova: „...konkrétní člověk v kterémkoliv společenském (*i politickém* – pozn. Toth) řádu bude vždy potřebovat osobní lásky svého bližního“³⁹³, dává je ovšem do nepřiměřeného kontextu, když dále upozorňuje, že: „Politická teologie má však širší politický rozměr. Netýká se jen osobních vztahů na bázi já – ty, ale také na bázi já – my. V relaci já – my se personalistický aspekt spojuje se společenstvím. Tím se staví personalistická politická teologie proti politickému liberalismu, který lidský subjekt osvobozuje od diktátu přírody, sankcí sociálních rolí, ale také od danosti lidských vztahů a v neposlední řadě od Boha.“³⁹⁴ Toth tak traduje hluboce zakořeněnou a všeobecně přijímanou marxistickou interpretaci liberalismu (kapitalismu), podle níž distance od plodů vysoce industrializované dělby práce a zisku z ní působí jednotlivcům bolestné existenciální pocity odcizení. Člověk se podle této interpretace stává tím více člověkem, čím více své cíle ztotožňuje s cíli celospolečenskými, a společné sdílené dobro je definitivně nadřazeno

³⁹⁰ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 123.

³⁹¹ TOTH. *Politika a náboženství*. S. 53–73.

³⁹² TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 48.

³⁹³ TRTÍK. *Vztah já – ty a křesťanství*. S. 47.

³⁹⁴ TOTH. *Politika a náboženství*. S. 71.

individuální koncepci dobra „zakotveného v jáství“. Možná, že pro „hlavní proud“ personalismu platí, že personalismus a socialismus tvoří jednotu a personalismus, je tudíž prostředkem nastolení „ryzího“ socialismu. V této věci však lze doložit, že se Trtíkova teologická práce této přímé spojitosti vymyká a že jeho personalismus nese rysy originální.

Jeví se dále jako nepřiměřené stavět Trtíkovu osobnost po bok „militantních“ personalistických socialistů. Trtík stavěl svůj personalismus nejen proti zažitým představám politického liberalismu, ale, jak jsme si ukázali, otevřeně i proti socialismu. Ostatně správně viděl, že ani liberalismus, ani socialismus „lidské duše nespasí“. Byl si totiž vědom nezpochybnitelného faktu, že přátelství a láska jsou rozměry lidského života na politickém zřízení zcela nezávislými. Otevřená argumentace personalismu ve prospěch socialismu mu byla cizí. Zdeněk Trtík nebyl politicky angažovaným aktivistou, nýbrž i podle slov jeho kolegů a přátel introvertní osobností vyznávající právě intimitu přátelství jako médium zjevení Boží lásky k člověku. Toto jeho specifikum mu též přinášelo mnohé profesní těžkosti ze strany jeho kolegů a nadřízených, kteří byly vůči tehdejšímu socialistickému zřízení mnohem vstřícnější.

Závěrem je možné konstatovat, že pro Trtíka představuje personalismus především teologickou metodu, jíž se chopil s tvůrčí originalitou a jež mu posloužila k racionálnímu osvětlení tajemství příklonu živého Boha ke svému stvoření skrze osobu Ježíše Krista. Nabídl tak teologii metodický nástroj, jehož se chopil jeho žák Zdeněk Kučera, který tuto koncepci postavil na esenciálně ontologickou a spásně dějinnou základnu, jejímž prostřednictvím ve své jedinečné práci *Trojčinná teologie: Základ teologie ve zjevení* (1984) interpretoval dějiny vývoje trojičního dogmatu.

5.7. Zdeněk Kučera – teologie zakotvená ve skutečnosti

Je prostým faktem, že intersubjektivní vztahy nevytváří a nepodněcuje ani svobodný trh, který je pouze půdou pro neutrální setkávání mezi nabízejícími a kupujícími, ani socialismus, jenž není realizovatelný jinak než jako vláda byrokracie. Platí zároveň, že ne každá kultura je schopna tvořit podloží hlubokých vztahů, jež jsou podmíněny vědomím subjektivity. Na půdě husitské teologie Zdeněk Kučera (nar. 1930)³⁹⁵ formuluje svoji

³⁹⁵ Prof. ThDr. Zdeněk Kučera se narodil 30. března 1930 v Bratislavě, kterou byla jeho rodina nucena opustit v roce 1939 a následně žil v Praze. Po maturitě na Klasickém gymnáziu v roce 1949 studoval na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké u Josefa Hromádky, Františka Bartoše, po vzniku HČBF (1950) u Zdeňka Trtíka a Františka Kováře, a na Filozofické fakultě UK. Po vystudování byl v roce 1955 vysvěcen na kněze Církve československé. V letech 1966–74 byl přednostou ideového odboru Úřadu patriarchy ČČSH u patriarchy Nováka a po studiích v Basileji u Karla Bartha byl v letech 1968 až 1970 odborným asistentem na Husově československé bohoslovecké fakultě, ale poté byl v rámci "normalizace" donucen

„teologii prostého života“, jež čerpá z pramenů života, jejichž původ v živém Bohu postihlo usnesení Nikajského koncilu. Navzdory politickým tlakům, jež stály za redukcí členské základny církve, a propagandě protikřesťanské ideologie ateistické i tento teolog pozvedá jako perlu z bláta staré křesťanské poznání, že pouze v médiu kultury křesťanské lze hovořit o živém vědomí intersubjektivit, a to v analogii ke zjeveným vztahům intertrinitárním. O pravém lidství nelze hovořit bez vazby k živému Bohu, k jehož obrazu je člověk stvořen a jehož je nositelem.

Pro porozumění teologii prostého života a k jejímu ocenění je třeba připomenout některá fakta, jež tvoří pozadí jejího vzniku. Především je třeba vnímat, že v době komunistickým režimem omezovaného styku se zahraničím se generace nekatolických teologů orientovala především na německy mluvící země (Německo, Švýcarsko) a že na rozdíl od současné situace naší, charakterizované internetovým propojením, čerpala svoji inspiraci ze zdrojů, jež byly objektivně omezeny. Možnosti cestovat, studijně pobývat v západní Evropě, natož kdekoli za oceánem, byly státními úřady omezovány, dovážená zahraniční literatura častokrát končila zabavená na hranicích. Klasickým gymnaziálním a univerzitním vzděláním vybavení teologové a filozofové ovládající jazyky klasické (řečtinu a latinu) a jazyky živé (prvořadě němčinu, ale i francouzštinu či angličtinu) mohli dlouhodoběji studijně vycestovat jenom v čase politického uvolnění kolem roku 1968. Poté byl osobní kontakt se zahraničím sice ne zcela uzavřený, ale podle dnešních měřítek sporadický. Dlouhodobá existenciální zkušenost s politickým systémem zcela jiného řádu, kterou disponoval třeba právě Rio Preisner, našim teologům chyběla. Přestože tito teologové čerpali ze zdrojů převážně západoevropských (Trtík z francouzského existencialismu, Kučera z německé Frankfurtské školy), je zcela evidentní, že to byla právě jejich existenciální zkušenost s reálným socialismem, již je možno spatřovat za jejich kritickým odstupem od levicově-intelektuální orientace jejich zahraničních kolegů. Zahraniční filozofie a teologie jim tak namnoze sloužily za nástroje vyjádření vlastního osobitého myšlení. O osobité teologii Trtíkově jsme pojednali v předchozí kapitole, v případě teologie Kučerovy však

pracovat v dělnických profesích a ve stavebnictví. Na bohosloveckou fakultu se vrátil v roce 1979 jako docent a v roce 1981 získal profesuru. V roce 1990 byl zvolen děkanem HČBF a následně po její inkorporaci do Univerzity Karlovy byl třikrát děkanem Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy. Přednášel na více než dvaceti zahraničních univerzitách, byl viceprezidentem Deutsche Paul Tillich Gesellschaft v letech 1982–6. Je nositelem rakouského Čestného kříže Za vědu a umění I. stupně, tří papežských medailí, společníkem Řádu svatého Lazara a nositelem vyznamenání Pro ecclesia et pontifice. Zdroj: *Wikipedie: Otevřená encyklopedie: Zdeněk Kučera (teolog)* [online]. c2018 [citováno 24. 11. 2018]. Dostupný z WWW: <[https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Zden%C4%9Bk_Ku%C4%8Dera_\(teolog\)&oldid=15858342](https://cs.wikipedia.org/w/index.php?title=Zden%C4%9Bk_Ku%C4%8Dera_(teolog)&oldid=15858342)>

můžeme nalézt i některé teologické náhledy, které jsou s poznatky Preisnerovými v pozoruhodné korelaci.

Kučera je především dogmatik „čistého ražení“. Svými tezemi nechce představit žádnou církevní paternalistickou sociální nauku s teologickým pozadím ani sociologický názor, jenž by hledal své teologické posvěcení. Představuje teze výhradně dogmatické.³⁹⁶ Název *teologie prostého života*, jejímž je autorem, neodkazuje k něčemu jednoduchému, prostému, ale míní tím „to, co je na začátku, od něhož se další odvíjí, co je původní, k němuž je nutno se vracet, co je základem, o nějž je možno se opírat, co je lůnem, z něhož se rodí nový život i pramenem, který život udržuje v bytí.“³⁹⁷ Veškeré teologicko-filozofické úvahy o pravdě jsou založeny v empirické zkušenosti Ježíšových učedníků, kteří vyznávají, že Ježíš je Kristus. Toto vyznání je pramenem trojiční otázky, jejíž odpověď je formulována trojiční strukturou a kterou zachycuje symbolika Otec, Syn a Duch Svátý. V antickém myšlení byly principiální lidské vztahy symbolicky vyjádřeny vztahem otec – syn. Otcovství (paternita) zahrnuje v sobě synovství (filiaci). „Otcovství představovalo (reprezentovalo) moc a schopnost (univerzální potenci) spojenou s vybojováním a ustavením řádu. Synovství symbolizovalo poslušnost a zástupnost. ... V rámci naznačeného praobrazu chápala antika i početí člověka: židovství i křesťanství vidělo při láskyplném početí účast Božího, Svatého Ducha.“³⁹⁸ Zde se nabízí specifikovat povahu Ducha svatého, jenž je sice v českém jazyce gramatického rodu mužského stejně jako v latině (*Spiritus Sanctus*), v řečtině jako *Pneuma Hagion* neutrum, nicméně starozákoník Balabán (a další) zdůrazňuje nejen hebrejský gramatický rod ženský slova *Ruach*, ale i opravdovou hypostatickou reprezentaci ženského aspektu Boží osoby.³⁹⁹ „Mateřství,“ pokračuje Kučera, „neslo v sobě (subsumovalo) životodárný princip dávání a splývání. ... Z výchozích (primárních) vztažností je zjemněn (sublimován) morální zákon zachování života, rodu a rodiny. K němu neoddělitelně náležel nejen vynucený a nutný vztah k přírodním zákonitostem, nýbrž i svobodný a sublimovaný vztah k vyšší moci (*vis maior*). Na ní přírodní zákonitosti závisí a od ní se odvozuje platnost etické sublimace hodnot.“⁴⁰⁰ Pro naše úvahy jsou zásadní tyto Kučerovy postuláty: Zaprvé příroda není mocnost sama o sobě – není božstvem, ale je podřízena moci vyšší – je stvořením. A za druhé existují zde etické hodnoty, jež jsou platné, a jejich ignorance má na lidské společenství destruktivní dopad. Trojiční vztažnost slouží k ukotvení všech ostatních vztahů mezi lidmi a je pevnou půdou pro růst společenské soudržnosti (*sociality*),

³⁹⁶ Srov. KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 146.

³⁹⁷ KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 142.

³⁹⁸ KUČERA. *Zarůst do kmene*. S. 75.

³⁹⁹ Srov. BALABÁN, Milan. Žena ve Starém zákoně. *Religio: Revue pro religionistiku* 40, 1997, č. 1, s. 37-46.

⁴⁰⁰ KUČERA. *Zarůst do kmene*. S. 75.

kultury a mravnosti. U Kučery opět docházejí sluchu augustinovské *vestigia Trinitatis*, stopy Boží Trojice, jež jsou analogií struktur sociálních ke strukturované osobě Boží. „Trojice se jeví od doby helénismu až dodnes jako nejpřiměřenější prostředek (medium) Božího sebesdělení. Východiskem a obsahem trojiční nauky je Boží sebeinterpretace, jíž – jako stopy Trojice (*vestigia Trinitatis*) – odpovídá trojiční pochopení života (existenciál), rozvíjející a ochraňující lidské pokolení.“⁴⁰¹

Klíčový důraz je v Kučerově teologii kladen na fakt stvoření, Boží příklon k němu a na dějinnost jako na předpoklady existenciálních vztahů, tím i smysluplnosti života. „Principiální konstantou biblické víry... je stanovisko, že zdrojem a původem života je Boží příklon ke stvořenému světu, k přírodě a k člověku. Toto dění je svým božským původem i působností zjevením, jež zachycuje a předává bible převážně v narativní nebo mytické podobě. I když jsou jazykové formy zjevení velmi proměnné a různorodé, mají více nebo méně výraznou triadickou strukturu.“⁴⁰² Když Kučera v kapitole věnované Tillichovi kritizuje jako zásadní nedostatek jeho ovlivnění německou idealistickou filozofií (v tomto případě odkazuje na Schellinga), kritizuje právě ono myšlení v kategoriích naddějné a nadčasové, svým způsobem staticky utopické bezvztažnosti. Doslova praví: „U Paula Tillicha tento ‚horký‘ pohled k otevřené budoucnosti, jež se naplní v eschatu, kdy Bůh bude všechno ve všem, je zploštěn v abstraktní paradoxní dialektiku identity.“⁴⁰³

Je příhodné k tomuto problému podniknout krátký osvětlující exkurz. K němu opět poslouží sborník studií Tothových.⁴⁰⁴ Hlavní výtkou vůči klasickému liberalismu je především jeho pojetí autonomního subjektu jako hlavního aktéra v nikým neřízeném, anarchickém, svobodném trhu. Náboženský socialismus, jenž se distancuje od marxismu, formuluje souvislost mezi sociálním učením křesťanské obce s moderním socialismem a konkretizuje se v podobě strany sociální demokracie. Je známo, že jak Karl Barth, tak Paul Tillich byli členy SPD – Sociálnědemokratické strany Německa. Předností protestantského náboženského socialismu je údajně jeho schopnost zahrnout celkové spektrum sociálních tříd; je schopen oslovit jak křesťansky orientované dělníky, tak křesťany z vyšších ekonomických i intelektuálních vrstev, tím se liší od marxismu.⁴⁰⁵ Tillich se sám k marxismu otevřeně nehlásí, vychází z kritiky politického totalitarismu a nacismu. Nicméně náboženský

⁴⁰¹ KUČERA. *Zarůst do kmene*. S. 75.

⁴⁰² KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 142.

⁴⁰³ KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 96. Srovnej s Preisnerovou kritikou utopického idealismu v: PREISNER. *Americana I*. S. 169.

⁴⁰⁴ TOTH. *Politika a náboženství*.

⁴⁰⁵ V tomto bodě se protestantský socialismus setkává s katolickou křesťanskou demokracií. Srov. TOTH. *Politika a náboženství*. S. 66.

socialismus bere vážně marxismus jako určitou diagnózu společnosti, přestože ne jako návrh na řešení společenských problémů. Výsledkem je právě personalistická politická teologie, která se výrazně odrazila také na Frankfurtské škole, na níž ve dvacátých letech 20. století působil též Tillich, mezi jehož žáky patřili Horkheimer nebo Adorno. Tillich s touto školou sdílí kritický postoj k liberalismu, který se v teologickém a filozofickém myšlení koncentroval do tématu priority konstituce „jáství“ a preferuje interpersonální konstituci jáství a pospolitosti.⁴⁰⁶ Jako náboženský socialista věří Tillich v cestu prosazování morálních standardů v politické praxi. Tyto standardy u něj mají výrazně religiózní povahu. Problémem, s nímž se tento teolog konfrontuje, tak není socialismus sám o sobě, ale pouze jeho národně socialistická podoba v hitlerovském Německu. Tillich se dále pouští i do kritiky liberalismu. Náboženství a kultura mají podle něj ontologickou či spíše ontoteologickou strukturu, má ji také etika a politika. Ontologie morálky a politiky předpokládá jako princip morálního a politického jednání *teonomii*. Liberalismu je vytýkáno jeho filozofické, neteologické východisko. Liberalismus vychází z přesvědčení o danosti vnější suverenity a vnitřní spontaneity každého subjektu. Jáství klade autonomně priority a cíle samo o sobě. Tuto myšlenku považuje Tillich za liberální utopii, která sice vychází z myšlenky potřeby morálního jednání a jeho konstituce, avšak pozbývá kritičnosti, neboť nevyhází z jáství, ale zastavuje se u něj, neklade si otázku, co jáství umožňuje a co ho konstituuje. V morálce, stejně jako v politice, nejde v náboženství o projekci sebe sama, ale o individuální podíl na konkrétním celku.⁴⁰⁷ Náboženství v sobě neneso jenom ideu Boha, ale též ideu humanity; teologie se slučuje s antropologií. Systémy národního socialismu a komunismu ideu humanity postrádají, proto jsou nelidské. Podobně zcela chybí idea Boha (teonomní princip) v moderním liberalismu, proto je zpochybněna i idea humanity.⁴⁰⁸ Tillich se na socialistu trochu nezvykle při svém definování pojmu svoboda opírá právě o Schellingovu interpretaci Kanta. Pro Kanta je etika praktickou disciplínou založenou na apriorním poznání. Pouze rozum konstituuje etické standardy, protože jsou v něm přítomny apriorně, předcházejí veškerou zkušenost.⁴⁰⁹ Schelling pak vychází z dialektiky ideje a existence. Určující pro legitimitu jednání tak není to, co jest, ale to, co má být. Tillich toto dialektické stanovisko dalekosáhle rozvíjí do morální a politické roviny, aby vytvořilo jasnou filozofickou bázi pro politické i obecně etické důsledky. Pramen etického jednání, politické praxe a práva spočívá v Bohu. Není důležité, zda pojem Boha použijeme, podstatné je rozumové přijetí

⁴⁰⁶ Srov. TOTH. *Politika a náboženství*. S. 90.

⁴⁰⁷ Srov. TOTH. *Politika a náboženství*. S. 95.

⁴⁰⁸ Srov. TOTH. *Politika a náboženství*. S. 96.

⁴⁰⁹ Kantova teorie spontaneity jednotlivce ve svých morálně filozofických důsledcích vede k liberalismu. Srov. TOTH. *Politika a náboženství*. S. 98.

ontologického základu morálních standardů. Nejde o to dogmatizovat a s konečnou platností formulovat etické normy jako nadčasové a dějinně univerzální, ale jde o to ukázat, že mravní jednání je proces a jako takový je součástí bytí. Tato myšlenka je shrnuta v pojmu *křesťanská existence*. Mírou křesťanského života je *agapé* jako jeho humanitní obsah. Tato osobní dimenze se ukazuje v setkání, ve vztahu já – ty. Podle Tillicha se ale dá obecně říct, že vlastně podle všech socialistických teologů jsou morální priority, jež konstituují racionální jednotlivce, považovány za nedostatečné. Stejně tak individuální pojetí dobra, jež těmto prioritám odpovídá. Politika je vůči náboženství odcizenou společenskou strukturou a morálně neutrální politickou realitu je třeba nábožensky kultivovat. Aby liberální společnost fungovala nejen v ekonomické, ale také v politické, kulturní a právní rovině, je zapotřebí definovat nadřazenost práva a právních standardů nad každým jednotlivým pojetím dobra. Tento frankfurtský personalistický teolog tedy formuluje myšlenkové východisko, že každá právní formulace či morální a politické standardy vyrůstají z kulturního, ale také z náboženského kontextu a jsou těmito kontexty determinovány. Nejasným ovšem stále zůstává co, či kdo, podmiňuje samotné náboženství a kulturu. Je tedy třeba se kriticky zaměřit na problém samotného Tillichova Boha.

Takový kritický hlas se ozývá například ze studie *The Political Thought and Paul Tillich*, v níž se její autor René de Visme Williamson⁴¹⁰ táže, proč je klasickému liberalismu při jeho ukotvování práva vytýkán autonomní princip a proč má být třeba právě Tillichův teonomní princip lepší, jako by liberální pojetí práva s jeho proklamovaným principem nezabíjet a nekrást nevycházelo z univerzálně platného pojetí dobra. Dále zůstává nezodpovězeno, jak Tillich, který radikálně zpochybňuje samotnou možnost se dobrat toho, co obsahuje pojem Bůh a co znamená být křesťanem, může proklamovat křesťanské založení kultury a etiky. Jeho Bůh je neurčitý, zkušenost s ním je extaticky mystická. Dokonce jeho pojetí dobrého a zlého je nejasné, protože samotné konání, ať je jakékoliv, je z principu ambivalentní a vždy zatíženo vinou. Williamson dochází k závěru, že kdyby se Tillichův koncept lásky stal široce přijímaným, mělo by to katastrofální dopad na americké smýšlení o Ústavě.⁴¹¹ A my dodejme, že tento katastrofální dopad by to vlastně mělo na fungování nejliberálnějšího politického zřízení, jaké v dějinách lidstva existovalo. Ke kořeni problematiky v kontextech sociálních tak opět proniká Rio Preisner, který kritizuje

⁴¹⁰ René de Visme Williamson (1908-1998), Harvard Ph.D. - politický teolog, profesor na mnohých amerických univerzitách, autor knihy *Politics and Protestant Theology: An Interpretation of Tillich, Barth, Bonhoeffer, and Brunner*. Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1976.

⁴¹¹ Srov. WILLIAMSON, René de Visme. The Political Implication of the Theology of Paul Tillich. In *Political Science Reviewer*. Vol.3. No. 1. 1973. Dostupné také z: https://isistatic.org/journal/archive/pr/03_01/williamson.pdf. S. 135.

personalistické pojetí osobnosti konvergující ke křesťanství jako dynamické jednoty mystiky, politiky a akce, která se v historii ukazuje jako formule, jež se dá vztahovat a aplikovat podle okolností a potřeby na jakýkoli aktivismus, pokud je namířen proti „reakčnímu“ buržoaznímu řádu; tím je myšlen demokratický kapitalismus.⁴¹² Preisner označuje za vrcholně problematický stereotyp levicových teologických intelektuálů, jímž je jejich sklon rozlišovat mezi „ideální“ „čistou“ doktrínou a jejím skutečným dopadem.⁴¹³ Podle tohoto stereotypu tyto intelektuálové stále zachovávají ideál „čiré aktivity“ jako neposkvrněný a v konfrontaci s nacionálně socialistickými či bolševickými aktivitami nepřijímají jakoukoliv zodpovědnost, tedy vinu.⁴¹⁴ Politicky angažovaná, marxisticky orientovaná teologická filozofie Tillichova vyúsťuje *in concreto* ve vizi společnosti nestrukturovaných mas, ekonomicky řečeno, podřízeným jedné škále hodnot, tj. společnosti socialistické jako dějinně realizované abstrakce, jež může být realizována pouze, Preisnerem řečeno, anihilací skutečnosti stvořeného světa. Tillichova denaturovaná (přirozenosti zbavená) ontologie předjímá její historickou formu.

V souladu s výše uvedeným rozvíjí své kritické teze i Zdeněk Kučera. Kučera s odvoláním na vůči Tillichovi kritického Loena vyzdvihuje distanci mezi Bohem, charakterizovaným dialogickým vztahem sobě rovných svobodných osob, a stvořením, jež je k Bohu stvořiteli ve vztahu distance (Bůh vs. stvoření). Zároveň je však mezi Bohem a stvořením blízkost, jež je dána svobodným příklonem Boha ke stvoření. Blízkost a distance, obojí charakterizuje vztah svobodných osob. Tak je tomu ve vztahu Bůh – člověk. „Rozdíl mezi bytím Boha a člověka, Boha a světa nelze tedy vykládat z nějaké vyšší Schellingovské identity, nýbrž jako bytí původního a stvořeného. Tím je také dáno srdce všech teologických otázek, jež spočívají v tom, že Bůh sám sebe vystavil riziku, když světu – včetně člověka – dal bytí, tj. schopnost vlastní existence a svobodu.“⁴¹⁵ Jako problematickou vidí Kučera též skutečnost, že se v řadě teologických úvah rozplývá subjektivnost Ducha svatého, jenž je chápán jako pouhý vztah. S odkazem na svatodušní událost, jež je provázena stejnými znaky přítomnosti Boží jako při Hospodinově setkání s Mojžíšem, tj. za hukotu z nebe, prudkého vichru a ohnivých jazyků, Kučera praví: „Subjektivnost Ducha je potvrzena tím, že – tak jako u Ježíše – jeho manifestační, veřejné zjevení je na počátku nové situace, v níž Duch zpřítomňuje moc Boha Hospodina, zjevenou v Kristu ukřižovaném a vzkříšeném, situace, kdy se do našich dějin vlomilo vzkříšení Kristovo a jedním dechem i eschatologické, budoucí

⁴¹² Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 259.

⁴¹³ Ve Francii prý nalézáme tento spiritualistický dualismus už v tradici kartesiánského pohrdání hmotnou res extensa. Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 260.

⁴¹⁴ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 260 – 261.

⁴¹⁵ KUČERA. *Pravda a iluze.* S. 97.

vzkříšení naše, situace, v níž je v dějinách církev jako tělo Kristovo. Je možno snést ještě více poukazů k tomu, že Duch není pouhou relací, ale je subjektem?“⁴¹⁶ Dodejme, že je to právě akt stvoření, jenž vytrhuje člověka z neúprosných zákonů přírody. Přírodní zákony, stejně jako neúprosné zákony vývoje společnosti německým idealismem tradované, pohlcují člověka v jeho osobnosti a osobitosti. Bůh ve svém zjevení a ve zjevení pravého určení člověka vytrhuje člověka z moci těchto sil, jež se právě v Božím světle odkrývají ve své démonické podstatě. Již ze starozákonních textů je zřejmé, že pravým prostorem pro člověka a Boha není příroda, nýbrž dějiny. Však také do dějin se vtěluje Bůh a v dějinách je ve své církvi Bůh přítomen.⁴¹⁷ Vztažnost a dějinnost jsou tak dvěma základními určujícími znaky lidství. Dějinnost se realizuje jako aktivní povolání Boží člověka k dějinnému jednání (Abraham, Mojžíš) a jako Boží aktivní angažovanost v exodickém aktu, jehož vrcholem je Boží zjevení v Ježíši Kristu. Vztažnost Boží jako vztažnost intertrinitární je pak vyjevována v osobě a vykupitelském díle Ježíše Krista, jež si v Duchu svatém v přítomném čase přivlastňujeme. „Vztahy zjevení, zjevujícího a zjeveného jsou reálnými strukturami, z nichž a v nichž lidský rod povstal ze svého biologického bytí v kulturní a dějinnou existenci, a zároveň strukturou, z níž se kulturní a dějinná existence lidského rodu udržuje a obnovuje, aby neupadla zpět v pouhé biologické přežívání. Kde tyto původní, prosté vztahy trvají a rozvíjejí se podle soudobých podmínek, tam společnost žije a kvete a naopak.“⁴¹⁸

V Kučerově teologii nenalézáme revoluční patos, tohoto průvodce budovatelského počínání realizátorů utopií vystavovaných na „dekonstrukci“ stvořené reality. Z Ducha svatého žije církev se svým jedinečným, civilizačnětvorným posláním spočívajícím v tvoření a udržování kulturní a morální struktury lidského života a dějin, jejichž hloubkou je reálné náboženství. Kučera vyzdvihuje roli církve v dějinách, kdy se svého poslání úspěšně zhostila, když tvořila most mezi antickou kulturou a středověkem jako nositelka univerzální (na Západě) a řecké (na Východě) kultury a též jako organizátorka scholastického myšlení, z jehož podnoží se vyvinula novodobá civilizace.⁴¹⁹ V osobě Ježíše Krista, v jeho smrti a vzkříšení se zjevuje reálnost Božího bytí v Božské moci jako pramen bytí a života. Příchod Boží je realitou, i když dějinnému pohledu skrytou.⁴²⁰ Řeč o Bohu a světě neprobíhá ve filozofických kategoriích dialektického napětí mezi bytím a ne-bytím jakožto motorem

⁴¹⁶ KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 144.

⁴¹⁷ Preisner, kritický vůči Rousseauově adoraci přírody, praví: „Pravý živel člověka jsou dějiny, dějinnost, v nichž se cítí doma, a přes všechny války, revoluce a úklady kupodivu víc bezpečný než v amazonském proudu ‚Života‘. Nedovedu si vysvětlit ten paradox jinak než tím, že dějiny jsou zároveň kontingentní životní prostor Boha.“ PREISNER. *Americana I*. S. 19.

⁴¹⁸ KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 146.

⁴¹⁹ Srov. KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 146.

⁴²⁰ Srov. KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 149.

permanentního procesu vznikání. Kučera v intencionální shodě s Preisnerem objevuje problematičnost dialektické identity moderní gnóze.⁴²¹ Ve stejné intencionální shodě Kučera chápe osobnost nikoliv jako cosi permanentně vznikajícího, nýbrž oním vztahově strukturálním předznamenáním navazuje spíše na tradiční aristotelsko-tomistické vidění osobnosti jako hypostaze.⁴²² Bytí má svůj zdroj v apriorním Božím příklonu Boha ke stvořenému světu, jehož struktury (vztahové) jsou dány a musí být respektovány, nemá-li dojít k civilizačnímu úpadku. Pouze díky tajemné trojiční diferencii v Bohu samém, může člověk jako stvořený k Božímu obrazu dospět k poznání své vlastní odlišné lidskosti. Kučera sdílí s Tillichem představu procesu, v němž Bůh tvoří nové věci a který probíhá v čase a v prostoru. „Na základě vzpomínání na proces, v němž se projevuje to, co není jen opakováním předešlého, ani jen jeho jednoduchým skládáním, vzniká ve vědomí člověka pojem ‚dějiny‘.“ Nicméně v následující větě zdůrazní: „Ten je ovšem spojen i s vytvářením pojmu osoby jako středu poznání a utrpení a osobních vztahů důvěry a nevěry.“⁴²³ Kučera se tak profiluje jako teolog, který rozumí, že bez filozoficky rozpracované ontologické difference, bez „diferenční“ teologie trinitární, hrozí člověku pohlcení v propasti nerozlišitelnosti jednoho a všeho.

Stejně jako Trtík zdůrazňuje i Kučera, že jedinou sociální formou, jež je schopna v plnosti předjímat plnost budoucího věku, je církev. Veškeré dějinné prvky nesou rysy dvojznačnosti, pouze Boží říše je jednota a pravda. Kučera nepropadá novodobému morálnímu relativismu a ví, že mezi dobrem a zlem je rozdíl a že život Kristův byl zápasem, jenž je veden i v současnosti, a že jeho vítězné ukončení spadá až na konec dějin. „Otázka světa“⁴²⁴ jako konečné řešení problémů světa, je však v zásadě neřešitelná. Přesto z toho

⁴²¹ Srov. PREISNER. *Americana I*. S. 251.

⁴²² Srov. PREISNER. *Americana I*. S. 259.

⁴²³ KUČERA. *Pravda a iluze*. S. 148.

⁴²⁴ Uvozovkami odkazují na další intencionální shodu s Preisnerem, který ve své *Kritice totalitarismu* (1973) doslova praví: „V komunismu se proto neodcizuje jen člověk svému lidství, ale i realita své skutečnosti. Logický závěr všeho: Totální destrukce vyplývající z toho, že se tu nereálná a nerealizovatelná zákonitost vnučuje jsoucnu, což vede k dilematu: zákon nebo skutečnost? Vítězství zákona vyžaduje zánik skutečnosti. Vítězství, sebezpotvrzení a utvrzení jsoucna předpokládá zánik iluzivní zákonitosti. Totalitarismus obětuje bez rozpaků jsoucno abstraktní, nereálné zákonitosti. V realitě světa a dějin se krutě mstí rozluka pravdy a bytí. Situaci světa lze stále míň řešit ekonomicky, jak si to představoval měšťák 19. století, tj. svobodným trhem, tím méně organizačně, jak si to představují Marxovi žáci tj. tajnou policií. Situace světa je v podstatě neřešitelná. Neřešitelnost náleží ke znakům světa. Pojem ‚řešení‘ vyplynul z bytostné neřešitelnosti světa, donekonečna se jí živí. Skutečné východisko se nabízí jen v transcendentálním přesahu světa, což v praxi znamená neustálou oběť světa; toho, co je v něm Božího, kreaturálního, Bohu, co je v něm jen svět, totiž jeho neřešitelnost, d'áblu. Přitom levice nesmí vědět, co dělá pravice. U každé částičky světa se musím snažit o přesah beze zbytku, ovšem s vědomím, že leccos klesá ke dnu a do pekel, aniž bych to přesně označoval, aniž bych však toho litoval a za tím truchlil.“ PREISNER, Rio. *Kritika totalitarismu: Fragmenty*. 1. díl. Sázka o člověka. Křesťanská akademie. Řím. 1973. Pro nedostupnost pramene cituji Preisnerova slova jako vlastní přepis z rozhlasové nahrávky archivu Českého rozhlasu: VAŠINKOVÁ, Lucie, VAŠINKA, Radim. *Český rozhlas archiv: Rio Preisner – básník, filozof a politolog* [00462633.mp3 (audio/mpeg, 17.0 MB)]. Český rozhlas, 2006, sobota

nevyplývá, že v přítomnosti nelze pro zlepšení stavu společnosti dělat nic. Naopak. Pouze ten, kdo ví, že nelze stavět Pravdu proti bytí, je schopen rozsévat semeno budoucí žně, k jejíž sklizni dojde na konci dějin. Jádrem křesťanské eschatologie vystihuje Kučerova jediná věta: „Není nic v naplnění, co by již nebylo v dějinách, avšak nikdy nedojde k naplnění v dějinách.“⁴²⁵ Zdeňkem Kučerou propracovaná otázka ontologická zásadně předznamenává otázku eschatologickou a potažmo sociálně teologickou.

5.8. Závěr – současné výzvy husitské teologie

Teologický personalismus je pluralitní jev. Personalismus Maritainův, Buberův, Brunnerův či Tillichův, který ovlivňoval právě i teologii husitskou⁴²⁶, byl zatížen mnohými politickými utopickými představami (z řec. U TOPOS – nerealizovatelný v žádném čase, na žádném místě). Jeho ambicí je prezentovat a realizovat křesťanství jako politické vyjádření křesťanské víry, a to v podobě jakési třetí humanizované cesty socialismu. Rakouská škola však volá k respektu reality, když upozorňuje na kola mechanismů moci, která se s nastolováním jakékoliv společnosti s jednotnými ekonomickými cíli nevyhnutelně začnou roztáčet. Na rozdíl od západních kolegů husitští teologové Zdeněk Trtík a Zdeněk Kučera na základě své existenciální zkušenosti s totalitarismem reflektují skutečnost světa mnohem věrněji. Pokud v intencích klasického liberalismu (jeho pojetí filozofie, ekonomie a práva) rozumíme, že principy spravedlnosti, jak jsou formulovány v desateru, tvoří pouze anonymní vztahy vzájemné tržní směny, pak též rozumíme, že člověk nemůže v takovéto společnosti dojít naplnění svého života. Ve středu tržních vztahů, jejichž funkce se osvědčuje pro prosté biologické žití jako služebná, si člověk vytváří ostrůvky vazeb rodinných, přátelských, které mu pomáhají „dozrávat k zralému lidství, měřenému mírou Kristovy plnosti“ (Ef 4, 13). Tento Zákon nový ovšem nikterak neruší pravidla spravedlnosti Zákona starého, ale je jejich završením. Ukazuje se dokonce jako nešťastným pro církev a svět, pokud se v horlivosti ve jménu „křesťanských hodnot“ z Ježíšova Kázání na hoře učiní podklad pro tvorbu legislativy. Za takových okolností láska a milosrdenství jako svobodné odpovědi na Boží lásku ustupují násilím vynucovanému chování (třeba ve jménu sociální spravedlnosti), které je oproštěno od jakéhokoliv morálního rozměru a ctnosti. Dar, jenž například není dáván podle toho, jak se dárce „ve svém srdci předem rozhodl, ne s nechutí ani z donucení; vždyť „radostného dárce miluje Bůh“, jak čteme každou neděli v obětní části liturgie, takový dar

4. listopadu 2006 20:10 [cit. 2018-08-03]. Dostupné z: https://media.rozhlas.cz/_audio/00462633.mp3 . 25. – 28. minuta.

⁴²⁵ KUČERA, *Pravda a iluze*. S. 149.

⁴²⁶ Srov. KUČERA, Zdeněk. Důvodnost teologického personalismu. *Theologická revue*. 13/6. 1980. S. 178-184.

již není darem, ale pouze jednou z dalších z císařských daní. Obdarovaný sám ani realisticky nevnímá svůj status jako obdarovaného, jehož srdce a ústa se naplňují vděkem vůči bližnímu, jenž mu takové milosrdenství prokázal.⁴²⁷ Vystupuje naopak jako ten, vůči němuž musí být vykonána povinnost, na kterou má zákonný nárok. Chudý ukrácen na svém lidství tak upadá vedle chudoby hmotné i do bídy morální. Celý problém vystihl jeden bratr v církvi stručnými slovy: „Naše civilizace se snaží umění hledání práva, spravedlnosti a prokazování milosrdenství nahradit technologií a vědou aplikovanou na nesvéprávné, nesvobodné jedince. Přitom nakládání se svobodným jako nesvobodným (čemuž se v bibli říká hřích) vede k zániku společnosti.“⁴²⁸

Při vědomí konfuze významů ve studii analyzovaných pojmů (svoboda, spravedlnost atd.) upozorněme na závěr též na nutnost rozlišovat mezi komunismem (zákonitým konečným stádiem socialismu) a komunitarismem (třeba v intencích Novakových)⁴²⁹. Je starou, teologicky již dávno reflektovanou pravou, že je to právě eschatologie, jejíž chybné pojetí může mít pro společnost neblahé následky. Luther se sám k otázce ekleziologické vyjádřil axiomaticky již roku 1521: „Celé Písmo právě tak jak všechno vhléd do theologie závisí na správném rozpoznání Zákona a Evangelia.“⁴³⁰ Ani podle Luthera se přikázání evangelia nesmí stát legislativou. Žádný člověk (natož pak profesionální soudce) podle evangelia nesmí soudit druhé, nikdo za trvání tohoto času nesmí podle něj být souzen. Zákony tohoto času tak musí přihlížet pouze k negativně formulované etice desatera.

Za slabinu husitské teologie lze v této souvislosti považovat její stále platné sociální učení, jak je prezentováno v dosud platných dokumentech z osmdesátých let⁴³¹, které nerespektuje skutečnost platnosti obou Zákonů (starého i nového) v její jednoznačnosti, nýbrž ji permanentní konfuzí otevírá dialektickému povýšení, s Preisnerem řečeno, k jakémusi neznámému totálnímu „třetímu“. K důslednému promyšlení se tak nabízí především alternativa k takovým tradičním pojmům, jako jsou *přirozenost*, jako podmínka formulování univerzálně platné etiky, a to v pojmu *lidství*, v němž je akcentována procesualnost v jakémisi

⁴²⁷ Viz. Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10, 25-37).

⁴²⁸ VILÍM, František. autor blogů: <http://ekonsvoboda.blogspot.com/> a <https://vilim.blog.idnes.cz/>

⁴²⁹ Srov. NOVAK, Michael. Zprostředkující struktury: Jedinec a komunity v Americe (1982). In JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. ISBN 978-80-7260-303-9. Orig.: *Mediating Institutions. The Communitarian Individual in America* (1982). S. 195 – 211.

⁴³⁰ LUTHER, Martin. M. *Ennarationes epistularum et euangeliorum, quas postillas vocant* (1521), WA 7, 502, 34-35: „Quando autem paene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Euangelii.“ In ŠTEFAN, Jan. *Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého evangelictví?* [online]. 2017 [cit. 2018-08-19]. Dostupné z: <http://www.nase-reformace.cz/deficity-lutherovy-reformace-nebo-luterske-deficity-ceskeho-evangelictvi/> Přednáška na sympoziu ETF UK „Pět set let reformace“.

⁴³¹ *Základy sociálně etické orientace ČČSH*. In *Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské*. Vyd. Ústřední rada Církve československé husitské. Praha. 1983. 200 s. S. 97 – 145.

zlidšťování v Ježíši Kristu. Že se nejedná o pouhé slovíčkaření, nýbrž se opět potvrzuje úzké propojení teorie (teologie) a politické praxe (katolicismus reprezentuje pozici konzervativní, pravicovější, zatímco Církev československá husitská se otevřeně přihlásila k socialismu), dokládá i studie husitského teologa mladší generace Jiřího Vogela.⁴³² Sociální učení církve by na základě vytríbené eschatologie mělo mířit ze vztahové sítě otevřené společnosti definované anonymními tržními vztahy směrem ke komunitarismu, aniž by mělo jakékoliv ambice tuto otevřenou společnost ve jménu socialistického totalitarismu ničit. Ostatně právě v rezignaci na totální uchopení skutečnosti spočívá pravost biblické víry. „Bůh v každé době v dějinách časoprostoru zjevuje o sobě lidem jen to, co chce a co nezbytně v určitých dobách souvisí s kontinuálním pokračováním dějin spásy. ... Mimoto každá teologická noetika praotců víry, proroků i apoštolů anticipovala dějinné Boží jednání, kromě Božího zájmu o spásu člověka, vždycky jen parciálně. Řečeno slovy apoštola: ‚Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné, a až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno‘ (1K 13, 9).“⁴³³

Co se tedy týče učení sociálního, potýká se teologie této církve se stejným problémem jako církve ostatní, římskokatolickou nevyjímaje – s nedostatečnou obeznameností se s ekonomikou jakožto vědou o lidském jednání. Katolický filozof Sadowsky na základě analýzy částí encyklik tematizujících sociální otázky vyjádřil názor, že problém křesťanských sociálních konceptů nespočívá primárně v etice jako takové, neboť upřímný zájem o dobro nelze sociálním teologům upírat. Nicméně naše etické soudy o konkrétních praktických činnostech, jež každou realizaci dobra provázejí, jsou utvářeny na základě představ o jejich předpokládaných důsledcích. V otázkách sociálních se tudíž projevuje spíše neznalost teologů o fungování svobodného trhu a na základě této neznalosti přeceňování možností ze strany státu pozitivně korigovat nežádoucí s ekonomikou související jevy.⁴³⁴

Budiž závěrem zdůrazněno, že cílem této kapitoly nebylo sofistickovaně dialekticky obrátit obsah a směřování husitské teologie v její naprostý opak. Cílem této části bylo ukázat, že husitská teologie, utvářená teologií existenciálně zakoušejícími totalitarismus, je nositelkou

⁴³² VOGEL, Jiří. Přirozený zákon a otázka univerzální etiky v Církvi československé husitské. *Studia theologica*, 2011/4, 13. ročník, s. 127-136. ISSN 1212-8570.

⁴³³ LIGUŠ, Ján. Klady a zápory dnešních aplikací kalvinismu. *Theologia vitae – časopis sdružení evangelikálních teologů*, Praha: Sdružení evangelikálních teologů, 2017, roč. 7, č. 1, s. 11–28. S. 26.

⁴³⁴ Srov. James Sadowsky: „Frequently our ethical judgments of an action are based on what the effects of that action are perceived to be. Most people, for example, will be for or against government intervention depending on what they think this sort of thing will achieve. But this makes it all the more important that we should know what those effects are. I doubt that Catholic thinkers would have judged the market as they did had they known its workings better.“ SADOWSKY, James A. S. J. *Capitalism, Ethics, and Classical Catholic Social Doctrine. This World.* (Fall 1983), pp. 115-125. Dostupné také z: <http://www.anthoniflood.com/sadowskycatholicalsocialdoctrine.htm>.

specifických rysů a ve svém personalismu nabízí proti politickému totalitarismu dostatečnou intelektuální oporu (Trtík) a svým ukotvením ve skutečnosti (Kučera) může čelit i novodobým formám gnóze. Pravdivá teologie o věcech nebeských je totiž podmíněna pravdivým vztahem ke stvořené skutečnosti a též tento pravdivý vztah zakládá. „Jestliže nevěříte,“ dává se slyšet Ježíš, „když jsem k vám mluvil o pozemských věcech, jak uvěříte, budu-li mluvit o nebeských?“ A dodává: „Nikdo nevstoupil na nebesa než ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka.“ (J 3, 12 – 13).

6. Závěr

Motivací k sepsání této práce mi před časem byla slova Ludwiga von Misesa:

„Existují lidé, pro něž je peněžní kalkulace odpudivá. Nechtějí být buzeni ze svého snění s otevřenýma očima hlasem kritického rozumu. Skutečnost u nich vyvolává odpor, touží po říši neomezených možností. Jsou znechuceni sprostotou společenského řádu, v němž je všechno hezky spočteno v dolarech a centech. Své reptání nazývají ušlechtilým chováním hodným přátel ducha, krásy a ctnosti – na rozdíl od sprosté nízkosti a ničemnosti maloměšťačtví. Avšak racionalita počítající a kalkulující mysli v ničem nebrání kultu krásy a ctnosti, moudrosti a hledání pravdy. Jenom romantickému snění se nemůže dařit v prostředí střízlivé kritiky. Počtář s chladnou hlavou je tím, kdo nelítostně trestá nadšené vizionáře. Naše civilizace je neoddelitelně spjata s našimi metodami ekonomické kalkulace. Zahynula by, kdybychom museli tento nejvzácnější intelektuální nástroj jednání opustit. Goethe měl pravdu, když nazýval podvojně účetnictví ‚jedním z nejlepších‘ vynálezů lidské mysli“.⁴³⁵

V teologických textech se dočítáme velmi mnoho o zavrženíhodnosti filozofie klasického liberalismu, velmi málo ovšem o ní samotné. Přitom klasický liberalismus nese s sebou díl lidského poznání, jež spadá do oblasti poznání vědeckého. A poznání vědecké má svoji platnost *sui generis*, kterou mu teologie, alespoň jistě ne teologie husitská, neupírá. V intencích husitské teologie platí, že svět vědy vychází z poznávacího vztahu subjekt – objekt, tj. já vs. poznávaná skutečnost, jíž neupírám autentické bytí o sobě. Teologické poznání je však předznamenáno vztahem já – ty s tím, že onou skutečností, k níž se vztahuje, je Bůh zjevující se svému stvoření. Teologický personalismus možná nepředstavuje ani konec ani vrchol teologického myšlení, ale představuje paradigma, skrze něž lze dnes vnímat postmoderní svět v konfrontaci právě s Božím zjevením, jak je zachyceno ve specifické formě v bibli. Postihuje roli osoby v dějinách a ukazuje, že žádný politický systém nemůže nahradit roli církve jako Kristova těla; prostoru, v němž Boží obraz v člověku nalézá svoji plnost ve vztazích přátelské důvěry a lásky; prostoru, v němž člověk „dorůstá pravého lidství, měřeného mírou Kristovy plnosti.“ (Viz Ef 4, 13). Poznání klasických liberálů je tak k poznání teologickému nikoliv ve vztahu vzájemně se vylučujícím, nýbrž ve vztahu korelačním.

Křesťanský vztah k politickým otázkám je v bibli zachycen jako vztah střízlivý. Masarykův výrok „Ježíš, ne Caesar“ nevyčerpává tento problém zcela. Ke všem výhradám vůči politické moci, křesťanství na možnost soužití s Caesarem nerezignuje. Otázka moci je

⁴³⁵ MISES. *Lidské jednání*. S. 210.

biblií reflektována jako tajemná, neboť „není moci, leč od Boha“ (Ř 13, 1). Ježíš sám v klíčovém rozhovoru s Pilátem vyjadřuje respekt k jeho autoritě, která mu je „dána shůry“, vinu však připisuje těm, kteří ho na smrt vydali (srov. J 19. kapitola). Platí totiž, že „vládcové jsou v Boží službě, když se drží svých úkolů.“ (Ř 13, 6). Zrušit zcela vládce je křesťany shledáno v dějinné dočasnosti jako nemožné, vyvíjet ovšem tlak na politickou moc, aby se držela svých úkolů, je nedílnou součástí politické angažovanosti každého křesťana. Politologické poznatky vztahující se k problematice centralizace moci ve společnosti, jež si stanovuje ekonomické cíle, se též ukazují pro teologii jako přínosné.

V perspektivě korelačního vztahu mezi poznáním vědeckým a poznáním víry se též stává zjevným, že klasickoliberalní skepticismus, agnosticismus či ateismus nemusí být nutně synonymy pro anti-teismus, či přesněji pro anti-jahvismus. Jak odkrývá Preisner, klasický liberalismus se jeví jako velmi odolný vůči rozličným svodům novodobých k socialismu směřujících utopií s jejich programy sebetranscendence obce v „božský“ řád dokonalosti.⁴³⁶ Do řad teologů, tj. těch, kteří jsou povoláni k důslednému promýšlení jedné ze základních křesťanských otázek, totiž jak žít v současné komplikované, postmoderním myšlením provázené politické situaci, míří i další Preisnerova slova: „Tím, že křesťanství promeškalo možnost „pokřtít“ kapitalismus, je vrženo nyní na kraj vlastní záhuby, k jejímž symptomům patří právě i sebevražedná snaha o „pokřtění“ postkapitalistických totalitních systémů.“⁴³⁷

Cílem této práce nebylo pouze předložit teologům souhrn argumentů v prospěch svobodného trhu a kapitalismu, ale též ukázat, že svobodný trh a kapitalismus jsou pozitivními důsledky jednání svobodného člověka. A být svobodný znamená být schopen vymanit se z moci sil přírodních i společenských (kolektivistických), které upírají člověku jeho individualitu a činí si nárok nejen na jeho tělo a mysl, ale i na jeho vlastnictví. „Věřit v soukromé vlastnictví znamená věřit v omezenou vládu.“⁴³⁸ Správné ekonomické myšlení se tak ukazuje jako samozřejmý předpoklad správného myšlení teologického, pro něž je uznání individuality lidské osoby axiomatické. Snad bude v těchto souvislostech tato práce shledána jako přínosná.

Budiž v závěru řečeno, že navzdory racionálněanalytické povaze v této studii odkazovaných klasických děl, z nich prosvítá láska jejich autorů ke svobodě a upřímný zájem o přispění ke společnému dobru. Neubráním se dokonce vyslovit názor, že filozofie klasického liberalismu v sobě obsahuje i rozměr krásy. Trvání naší civilizace, jež je

⁴³⁶ Srov. PREISNER. *Americana I.* S. 296.

⁴³⁷ PREISNER. *Americana I.* S. 302.

⁴³⁸ CHAFUEN. *Víra a svoboda.* S. 101.

nutně spjata s metodami ekonomické kalkulace, však závisí především na tom, jak vážně počítáme s Tím, který přichází.

Rejstřík

- ACTON, John Dalberg, 68
- ADAMEC, Václav, 52, 159
- AKVINSKÝ, Tomáš, 16, 35, 37, 67, 96, 98, 124
- ALBERT, Hans*, 15, 25, 54, 162
- ALLENDE, Salvador, 30
- ARISTOTELES, 37, 67, 69
- AZPILCUETA, 37, 39
- BALABÁN, Milan, 10, 15, 16, 17, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 114, 142, 159, 160
- BARTH, Karl, 55, 56, 118, 140, 143, 145, 166
- BASTIAT, Frédéric, 10, 42, 68, 69, 72, 74, 103, 160, 163
- BELL, Daniel, 111
- BERĎAJEV, Nikolaj, 124
- BERGSON, Henri, 124
- BIČ, Miloš, 15, 160
- BLOCK, Walter, 119, 164
- BOADILLA, 36
- BONHOEFFER, Dietrich, 16, 54, 55, 56, 62, 145, 160, 163
- BRUNNER, Emil, 149
- BUBER, Martin, 149
- BURY, John Bagnell, 133
- BUTTA, Tomáš, 133, 160
- CALDWELL, Bruce, 32, 160
- CARABINI, Louis E., 132
- CEPL, Vojtěch, 76, 160
- COCKSHOTT, Paul W., 30, 161
- COTTRELL, Allin, 30, 161
- COVARRUBIAS, 36
- ČMOLÍK, Jan, 51
- DE SOTO, Jesús Huerta, 28, 32, 33, 36, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 161
- DITZ, Gerhard W., 13, 46, 75, 82, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 115, 121, 132, 161
- DJILAS, Milovan, 42
- DOMINGO, 16, 38
- DUBČEK, Alexandr, 120
- DUPLACY, Jean, 15, 166
- DVOŘÁK, Antonín, 67
- EBELING, Gerhard, 16, 61, 63, 65, 161
- EBERTOVÁ, Anežka, 12, 118, 165
- ELZINGA, Kenneth G., 78, 161
- FARSKÝ, Karel, 90, 122, 132, 133, 160, 161
- FEUERBACH, Ludwig Andreas von, 54
- FRANTIŠEK (papež), 45, 50, 159
- FREUD, Zikmund, 24
- FRIEDMAN, Milton, 19, 161
- FUNDA, Otakar A., 10, 15, 25, 42, 54, 56, 57, 59, 63, 65, 118, 161, 162, 167
- GEORGE, Augustin, 15
- GIVENS, Matthew R., 78, 161
- GOETHE, Johann Wolfgang, 153
- GRIFFITHS, Richard, 162

GROTIUS, Hugo, 67

HAYEK, Friedrich August von, 10, 13, 30, 31, 32, 33, 37, 39, 40, 46, 48, 49, 52, 67, 71, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 88, 89, 102, 110, 123, 126, 127, 160, 161, 162, 163, 166

HAZLITT, Henry, 69

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 64, 112, 115, 121

HEJDÁNEK, Ladislav, 10, 16, 17, 43, 53, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 162

HITLER, Adolf, 130

HRDLIČKA, Jaroslav, 133

HUS, Jan, 90

HUSSERL, Edmund, 19

HUYN, Pavel, 133

CHAFUEN, Alejandro A., 16, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 82, 160, 174

CHARDIN, Teilhard de, 43, 162

JEVONS, William Stanley, 28

JEŽEK, Tomáš, 46, 70, 78, 82, 86, 93, 127, 150, 161, 162, 163, 164

JUNG, Carl Gustav, 25, 26, 163

KALVÍN, Jan, 46, 82, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 121, 122, 160

KALVODA, Jan, 76

KANT, Immanuel, 112, 144

KUČERA, Zdeněk, 1, 10, 14, 18, 55, 117, 120, 122, 132, 133, 136, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 152, 163

LEONI, Bruno, 13, 42, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 89, 92, 160, 163

LESSINES, 37

LESSIO, 38

LIGUŠ, Ján, 55, 151, 163

LOCK, John, 67, 84

LOUŽEK, Marek, 121, 163

LUGO, 36

LUTHER, Martin, 133, 150

MACHLUP, Fritz, 70, 163

MARIANA, 35, 37, 38

MARITAIN, Jacques, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 139, 149

MARX, Karl, 10, 42, 63, 97, 98, 105, 121, 122, 148

MASARYK, Tomáš Garrigue, 132, 135, 153, 163

MCGOVERN, Ronan, 46, 164

MENGER, Carl, 28

MIŘEJOVSKÝ, Lubomír, 118

MISES, Ludwig von, 10, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 43, 46, 47, 51, 73, 92, 113, 116, 126, 153, 164, 165, 168

MOLINA, 36, 37, 38

MOUNIER, Emmanuel, 120, 123, 124, 164

NAVARRO, 16, 37

NEURATH, Otto, 29

NOVAK, Michael, 109, 115, 125, 150, 164

PAVEL VI., 124

PÉGUY, Charles, 124

PIUS X., 122

POPPER, Karl, 32, 89, 110, 160

PREISNER, Rio, 2, 10, 11, 41, 42, 56, 63, 64, 65, 78, 79, 87, 89, 93, 97, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 154, 164, 167, 173

RÁDL, Emanuel, 60
 RICARDO, David, 25
 RICOEUR, Paul, 112
 ROBBINS, Lionel, 50
 ROGOWSKY, Robert A., 119, 164
 ROOSEVELT, Franklin Delano, 124
 RÖPKE, Wilhelm, 114
 ROTHBARD, Murray N., 10, 31, 32, 68, 164
 ROUSSEAU, Jean Jacques, 42, 147
 ŘEHOŘ Z NYSSY, 43
 SADOWSKY, James A., 40, 116, 151, 165
 SALAJKA, Milan, 118, 165
 SALAS, 36, 37
 SARA VIA, 36
 SARTRE, Jean Paul, 130
 SEDLÁČEK, Tomáš, 48, 165
 SHAW, Donald, 119, 164
 SCHELLING, Friedrich, 143, 144
 SCHÜTZ, Alfred, 31
 SCHWEITZER, Albert, 54
 SIRICO, Robert A., 109, 165
 SMITH, Adam, 37, 102, 104, 119
 SOLOVJOV, Vladimir, 10
 STERNHELL, Zeev, 124, 165
 SVOBODA, Miroslav, 19, 166
 ŠÍMA, Josef, 20, 41, 68, 164, 165, 168
 ŠPECIÁN, Petr, 31, 165
 ŠTEFAN, Jan, 150, 165
 TILLICH, Paul, 120, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 166
 TITUS, Eric, 56, 166
 TOTH, Daniel, 120, 131, 139, 143, 144, 166
 TROJAN, Jakub, 16, 17
 TRTÍK, Zdeněk, 10, 12, 13, 14, 18, 42, 55, 68, 117, 118, 120, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 149, 152, 166
 VAN DUN, Frank, 40, 41
 VANÍČEK, Jiří, 133, 160
 VANÍČKOVÁ, Věra, 78, 166
 VAŠINKA, Radim, 148, 167
 VAŠINKOVÁ, Lucie, 148, 167
 VILÍM, František, 2, 10, 150
 VITORIA, 16, 38
 VOGEL, Jiří, 151, 166
 WALRAS, Léon, 28
 WEBER, Max, 75, 93, 94, 101, 121
 WILLIAMSON, René de Visme, 145

Seznam literatury

Primární literatura

Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad. 7. přepr. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-11-5.

Usnesení VI. řádného sněmu Církve československé husitské. Vyd. Ústřední rada Církve československé husitské. Praha. 1983. 200 s.

Papežské encykliky a exhortace:

FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium: Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě* [online]. 1. Praha: Paulínky, 2014, 183 s. [cit. 2018-10-21]. Česká biskupská konference, 2014. ISBN 978-80-745-118-0. Dostupné z: <http://www.socialninauka.cz/files/files/Evangelii%20gaudium.pdf>.

FRANTIŠEK. *Laudato si'.* *Bud' pochválen: Encyklika o péči o společný domov* [online]. Praha: Paulínky, 2015, 156 s. [cit. 2018-10-21]. Česká biskupská konference, 2015. ISBN 978-80-7450-194-7. Dostupné z: https://www.paulinky.cz/_d/01/struct/noveLaudato_si_PDF-1.pdf.

Sekundární literatura

ADAMEC, Václav. *Člověk jako člověk? Výlet do světa metodologických předpokladů ekonomické vědy ve spojení s různými pohledy na člověka a ideologie: Materiál pro doktorandský workshop. Národohospodářská fakulta VŠE* [online]. Datum neuvedeno [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: <http://docplayer.cz/38454020-Clovek-jako-clovek-vylet-do-sveta-metodologicky-predpokladu-ekonomicke-vedy-ve-spojzeni-s-ruzny-pohledy-na-cloveka-a-ideologie.html>.

BALABÁN, Milan. Antifatální kerygmatická myšlenka Exodu ve starozákonní i novozákonní bibli. Habilitační přednáška. [online]. *Reflexe: filozofický časopis* č. 7–8. 1992. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_07-08/Antifatalni_kerygmaticka_myslenka_exodu_ve_starozakonni_a_novozakonni_bibli.html

- BALABÁN, Milan. Čas a mýtus. *Reflexe: Časopis pro filosofii a theologii* [online]. Praha: OIKYMENH, Filozofická fakulta UK, 2003, (24), 69-76 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_24/Cas_a_mytus.html
- BALABÁN, Milan. Nepředmětný Bůh. *Reflexe: filosofický časopis* [online]. 90(1) [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_01/Nepredmetny_Buh.html.
- BALABÁN, Milan. Žena ve Starém zákoně. *Religio: Revue pro religionistiku* 40, 1997, č. 1, s. 37-46.
- BASTIAT, Frédéric. *Ekonomická sofismata: 1845-1848*. Přel. V. Krupa, P. Mach, J. Pavlík. 222 s. Orig. *Sophismes économiques*. [online]. [cit. 2018-10-09]. Dostupné z: http://www.bastiat.kvalitne.cz/Ekonomicka_sofismata.pdf.
- BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. In LEONI, Bruno. *Právo a svoboda*. BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. 1. vyd. Přel. L. Hlinovský, P. Pavlík. Praha. Liberální institut, 2007. S. 291–333. Orig. *The Law*. ISBN 978-80-863-8950-9.
- BIČ, Miloš, BALABÁN, Milan et al. *Starý zákon – překlad s výkladem. První kniha Mojžíšova – Genesis*. Nakl. Kalich v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. 1968. 285 s.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*. Přel. J. Šimsa a spol. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1991. Orig.: *Widerstand und Ergebung*. 287 s. ISBN 80-7021-081-8.
- BUTTA, Tomáš, VANÍČEK, Jiří (ed). *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí kněze, učitele a patriarchy CČSH*. 1. vyd. Praha: Církev československá husitská, Blahoslav. 176 s. 2017. ISBN 978-80-70000-135-6.
- CALDWELL, Bruce. Popper and Hayek. Who Influenced Whom? *Sborník: Karl Popper: A Centerary Assessment Volume I* [online]. Aldershot. Ashgate, 2006, 111 - 122 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <http://public.econ.duke.edu/~bjc18/docs/Popper%20and%20Hayek%20%20Who%20Influenced%20Whom.pdf>.
- CALVIN, Jan. *Instituce učení křesťanského náboženství*. Překlad F. M. Dobiáš. Řada A. Svazek XVI. Komenského evangelická fakulta bohoslovecká. Praha 1951. 212 s.
- CEPL, Vojtěch. *Člověk a demokracie. Výběr z rozhlasových diskusí na ČRo 6*. 1. vyd. Praha: Euroslavica, 2013. 238 s. ISBN 978-80-87825-02-0.
- CHAFUEN, Alejandro A. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků* [online]. Učební pomůcka doktorského studia kursu „Předmět, metoda a relevance ekonomie (5IE900)“. Přel. P. Chalupníček a kol. Praha: Národohospodářská fakulta

- VŠE. 2011 [cit. 2018-10-20]. Orig. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (2003). 125 pdf s. Dostupné z: <https://docplayer.cz/16696878-Alejandro-a-chafuen.html>.
- COCKSHOT, Paul W., COTTRELL, Allin. *Kybersocialismus*. Přel. R. Převrátil. Brno: L. Marek, 2006. SOK (Socialistický kruh). 272 s. Orig.: *Towards a New Socialism*. ISBN 80-86263-73-8.
- DE SOTO, Jesús Huerta. *Rakouská škola. Tržní řád a podnikatelská tvořivost*. Přel. M. Hudík. Nakl. Dokořán. 2012. 162 s. Orig. *The Austrian School: Market Order and Entrepreneurial Creativity*. ISBN 978-80-7363-445-2.
- DE SOTO, Jesús Huerta. *Teorie dynamické efektivnosti*. Přel. L. Tajovský. První vydání. Nakl. Dokořán a vysoká škola CEVRO Institut. 2013. 453 s. Orig. *The Theory of Dynamic Efficiency* (2009). ISBN 978-80-7363-572-5 (Dokořán). ISBN 978-80-87125-24-3 (CEVRO Institut).
- DITZ, Gerhard W. *Protestantská etika a tržní hospodářství*. Přel. T. Ježek. Orig: *The Protestant Ethic and the Market Economy* (1980). In JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. S. 11–56. ISBN 978-80-7260-303-9.
- EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*. Přel. Otakar A. Funda. První vydání. OIKOYMENH. 1996. 159 s. Orig: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1959) ISBN 80-86005-16-X.
- ELZINGA, Kenneth G., GIVENS, Matthew R. *Christianity and Hayek. Faith & Economics: The Journal of the Association of Christian Economists* [online]. Spring 2009, (53), 53-68 [cit. 2018-10-22]. Dostupné z: https://nanopdf.com/download/christianity-and-hayek_pdf.
- FARSKÝ, Karel. *Naše Postyla: Sběrka prostých výkladů a úvah k evandéliu Ježíšovu, řada I*. Praha. 1925. 276 s.
- FARSKÝ, Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Praha: Blahoslav, 1924. 372 s.
- FRIEDMAN, Milton. *Metodologie pozitivní ekonomie*. Přel. R. Adamec. GRADA Publishing, spol. s r. o. Praha. 1997. Orig. *The Methodology in Positive Economy* in *Essays in Positive Economics*. University of Chicago Press. 1953. pp. 3 – 43. 19 s. ISBN 80-7169-521-1.

- FUNDA, Otakar A. *Racionalita versus transcendence: Spor Hanse Alberta s moderními teologi*. Praha: Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2013. 136 s. ISBN 978-80-7007-399-5.
- FUNDA, Otakar A. *Znavená Evropa umírá*. Dotisk prvního vydání. Praha: Karolinum, 2000. 179 s. ISBN 80-7184-944-8.
- GRIFFITHS, Richard. *Fascism*. 1. vyd. London, New York: Continuum 2005. 64 s. ISBN 0-8264-7856-5. Dostupné na https://books.google.cz/books?id=OKU5YKVV7dxQC&pg=PA64&dq=mounier+fascism&hl=cs&sa=X&ved=0ahUKEwii_I%20jtNnXAhUDDOwKHWzsBbEQ6AEILzAB#v=onepage&q=mounier%20fascism&f=true.
- HAYEK, Friedrich A. von. *Cesta do otroctví*. Přel. V. Machová. 2. vyd. Brno: Společnost pro odbornou literaturu - Barrister & Principal. 2012. 215 s. Orig. *The Road to Serfdom* (1943). ISBN 978-80-87029-32-9.
- HAYEK, Friedrich A. von. *Osudná domýšlivost: omyly socialismu*. Přel. J. Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). 1993. 200 S. Orig. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. (1993). ISBN 80-85850-05-2.
- HAYEK, Friedrich A. *Principy liberálního řádu*. Orig: *The Principles of a Liberal Social Order* (1966). In sborník: JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. S. 57–84. ISBN 978-80-7260-303-9.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Bonhoefferův program nenáboženské interpretace. *Souvislosti: Revue pro literaturu a kulturu* [online]. 1992, 2(1), 128-131 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6929. Dostupné z: https://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php?id_detail=20.
- HEJDÁNEK, Ladislav. „Kauzalita“ a „počátky“ (ARCHAI) | „Počátky“ (ARCHAI) (a „kauzalita“) | Teilhard de Chardin o „hnací síle evoluce“: Kartoteční lístek. *Archiv Ladislava Hejdánka* [online]. Listopad 2006. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://www.hejdanek.eu/kartoteka.php?q=%C5%99eho%C5%99+z+nissy>.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Reflexe víry ve Starém zákoně. *Reflexe: Časopis pro filosofii a theologii* [online]. Praha: OIKOYMENH a Filozofická fakulta UK, 1990(2), 1-15 [cit. 2018-10-21]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_02/Reflexe_viry_ve_Starem_zakone.html.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Socialismus včera, dnes a zítra: Článek věnovaný Vladimíru Kadlecovi (1982). *Kritický sborník 1981-1989: Výbor samizdatových ročníků* [online]. Praha: Triáda, 2009, s. 85-93 [cit. 2018-10-21]. ISBN 978 80 87256 02 2.

Dostupné

z:

https://www.hejdanek.eu/digiarchiv.php?q=socialismus+v%C4%8Dera+dnas+a+z%C3%ADtra&id_detail=333.

- JEŽEK, Tomáš. *Ježkovy voči*. Praha: Gasset., 2007. 141 s. ISBN 978-80-87079-01-0.
- JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. ISBN 978-80-7260-303-9.
- JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*. Stati vybral a z něm. orig. přel. K.Plocek. Brno: Atlantis, 1994. 378 s. ISBN 80-7108-087-x.
- KUČERA, Zdeněk. Důvodnost teologického personalismu. *Theologická revue*. 13/6. 1980. S. 178–184.
- KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: L. Marek (edice Pontes pragenses; 17), 2001. 128 s. ISBN 80-86263-19-3.
- KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: Hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. Praha: Martin, 2004. 199 s. ISBN 80-85955-27-X.
- LIGUŠ, Ján. *Christus praesens. Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer Between Liberalism and Nationalism*. 1. vyd. Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy. Nakl. L. Marek. 2016. 222 s. ISBN 978-80-87127-77-3.
- LIGUŠ, Ján. Klady a zápory dnešních aplikací kalvinismu. *Theologia vitae – časopis sdružení evangelikálních teologů*, Praha: Sdružení evangelikálních teologů, 2017, roč. 7, č. 1, s. 11–28.
- LEONI, Bruno. *Právo a svoboda*. BASTIAT, Frédéric. *Zákon*. Přel. M. Froněk a kol. Praha: Liberální institut. 2007. 336 s. Orig. *Freedom and the Law* (1991). ISBN: 978-80-863-8950-9.
- LOUŽEK, Marek. Protestantská etika a duch kapitalismu. *Politická ekonomie: Teoretický časopis*. 2010, roč. 58. č. 5, s. 689–702. ISSN 0032-3233. Dostupné na: <https://doi.org/10.18267/j.polek.755>.
- MACHLUP, Fritz. Liberalismus a volba svobod. Přel. T. Ježek. In JEŽEK, Tomáš, ed. *Liberální ekonomie: kořeny euroamerické civilizace*. Vyd. 2. Praha: Prostor, 2014. 263 s. Orig. Liberalism and the Choice of Freedoms. In HABERLEL eds. *Roads to Freedom. Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek* (1970). S. 117–146. ISBN 978-80-7260-303-9.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Cesta demokracie III: Projevy, články, rozhovory 1924-1928*. 1. vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994. 420 s. ISBN 80-901478-4-4.

- MCGOVERN, Ronan, PhD. *How much does a water desalination plant cost?: Článek* [online]. 20. 5. 2015 [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: <https://www.quora.com/How-much-does-a-water-desalination-pant-cost>.
- MISES, Ludwig von. *Lidské jednání: pojednání o ekonomii*. Přel. J. Šíma et al. 1. vyd. Praha: Liberální institut, 2006. 959 s. Orig. *Human Action* (1949). ISBN 80-863-8945-6.
- MISES, Ludwig von. *Liberalismus*. Přel. A. Kvasničková, Z. Talábová, J. Šíma. 1. české vydání. Praha: Liberální institut, Centrum liberálních studií, Ekopress, 1998. 186 s. Orig.: *Liberalismus*. Verlag von Gustav Fischer (1927). ISBN 80-86119-08-4.
- MISES, Ludwig von. *Poznámky a vzpomínky (1978)* [online]. Přidal Vladimír Krupa, Praha: Liberální institut, Centrum liberálních studií, 2017. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <http://libinst.cz/book/mises-l-von-1978-poznamky-a-vzpominky/>.
- MOUNIER, Emmanuel. Trans. Philip Moiret. London: Routledge et Kegan Paul, 1952. 1. ed. Orig. *Le Personalisme*. 161 s. Dostupné také z: <https://archive.org/details/personalism031987mbp/page/n7>.
- NOVAK, Michael. Zprostředkující struktury: Jedinec a komunity v Americe (1982). In JEŽEK, Tomáš ed. *Liberální ekonomie. Kořeny euroamerické civilizace*. Přel. T. Ježek. Praha: Prostor, 2014. 263 s. ISBN 978-80-7260-303-9. Orig.: *Mediating Institutions. The Communitarian Individual in America* (1982). S. 195–211.
- PREISNER, Rio. *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. 1. vyd. Brno: Atlantis. 1992. 552 s. ISBN 80-7108-041-1.
- PREISNER, Rio. *Triology o toleranci, skutečné skutečnosti a Evropě*. Praha: CHERM, 2016. 549 s. ISBN: 978-80-86370-60-6.
- ROGOWSKY, Robert A. *Recenze v na knihu: BLOCK, Walter, SHAW, Donald: Theology, Third World Development and Economic Justice*. Cato journal 1985. *Vlastní překlad* [online]. [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://object.cato.org/sites/cato.org/files/serials/files/cato-journal/1985/11/cj5n2-18.pdf>
- ROTHBARD, Murray N. *Etika svobody*. Přel. Martin Froněk, Petr Fiala, Josef Šíma. Praha: Liberální institut, 2009, 336 s. Orig. *The Ethics of Liberty*. ISBN 978-80-8638-955-4.
- ROTHBARD, Murray N. *Praxeologie: Metoda rakouské ekonomie*: Přel. D. Vořechovský. *Terra Libera* [online]. 2005, 6(Listopad - prosinec) [cit. 2018-10-20]. Orig. *Praxeology: The Methodology of Austrian Economics*. 2005. Dostupné z: http://libinst.cz/wp-content/uploads/2017/12/TL_11_12_2005.pdf.

- ŘÍČAN, Rudolf. *Od úsvitu reformace k dnešku: Kapitoly z církevních dějin*. Praha: II. Vydavatelské oddělení YMCA. 1948. 408 s.
- SALAJKA, Milan, EBERTOVIČ, Anežka, TRTÍK, Zdeněk. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979. 130 s.
- SEDLÁČEK, Tomáš. *Druhá derivace touhy: Člověk duše-vnější: Úvahy nad (ne)končícími otázkami (první svazek volné trilogie)*. 1. vyd. Praha: 65. pole. 2018. 384 s. ISBN 978-80-88268-12-3.
- SIRICO, Robert A. Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus annus". In *Občanský institut: Svoboda povznáší ducha* [online]. 1. 3. 1993 [cit. 2018-10-26]. Dostupné z: <http://www.obcinst.cz/ekonomicke-koreny-encyklyky-centesimus-annus/>.
- STERNHELL, Zeev. *Neither Right Nor Left.: Fascist Ideology in France*. Trans. David Maisel [online]. 1. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. Orig. *Ni droite ni gauche: L'idéologie fasciste en France* (1983) [cit. 2018-11-29]. ISBN 0-691-00629-6. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?id=2989DwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=cs#v=onepage&q&f=false>.
- SADOWSKY, James A. S. J. Capitalism, Ethics, and Classical Catholic Social Doctrine. *This World*. (Fall 1983), pp. 115-125. Dostupné z: <http://www.anthonyflood.com/sadowskycatholicalsocialdoctrine.htm>.
- SADOWSKY, James A. S. J. Private Property and Collective Ownership (1966). *Mises Daily Articles* [online]. Alabama: Mises Institute: Austrian Economics, Freedom and Peace, 18. 9. 2012 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z: <https://mises.org/library/private-property-and-collective-ownership>.
- JOSEF, Šíma. Intelektuální vlastnictví: Základ tržního řádu, nebo rafinovaná státní regulace?. *Terra Libera: Časopis hlásící se k tradici laissez faire* [online]. Prosinec 2001, 2 [cit. 2018-11-29]. Dostupné z: http://libinst.cz/wp-content/uploads/2017/12/TL_12_2001.pdf.
- ŠTEFAN, Jan. *Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého evangelictví?* [online]. 2017 [cit. 2018-08-19]. Dostupné z: <http://www.nase-reformace.cz/deficity-lutherovy-reformace-nebo-luterske-deficity-ceskeho-evangelictvi/> Přednáška na sympoziu ETF UK „Pět set let reformace“.
- ŠPECIÁN, Petr. *Fenomenologie a ekonomie*. Praha: Národohospodářská fakulta VŠE, 2013, 72 s. Dostupné z: https://vskp.vse.cz/39206_fenomenologie_aekonomie. Disertační práce. Národohospodářská fakulta VŠE. Vedoucí práce Ján Pavlík.

- SVOBODA, Miroslav. Fenomenologie jako základ ekonomické metody. *Politická ekonomie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. Roč. 62, č. 3 (2014). S. 400–417. ISSN 1953-0032-3233.
- TITUS, Eric. *The Myth of the Analogia Entis: Karl Barth's Doctrine of Secular Misery in Weimar Context* [online]. Praha, 2010 [cit. 2018-10-21]. Dostupné z: https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/96211/34059288/?q=%7B%22____searchform____search%22%3A%22Titus+Barth%22%2C%22____searchform____butsearch%22%3A%22Vyhledat%22%2C%22____facetform____facets____faculty%22%3A%5B%2211260%22%2C%2211270%22%2C%2211280%22%5D%2C%22PNzzpSearchListbasic%22%3A1%7D&lang=cs. Disertační práce. Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Petr Macek.
- TOTH, Daniel (ed.). *Politika a náboženství. Kritické studie*. Článek: Paul Tillich. Od filozofie náboženství k politické teologii. 1. vyd. Hradec Králové: Miloš Vognar. 2004. ISBN 80-86771-03-2.
- TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já – ty a křesťanství (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Vyd. Ústřední rada církve československé v Praze – Dejvicích. Tiskárna Blahoslav. 1948. 206 s.
- VANÍČKOVÁ, Věra. Principy liberálního řádu Friedricha A. von Hayeka a jejich analogie s biblí. *Theologická revue: Čtvrtletník Univerzity Karlovy Husitské teologické fakulty*, 2017, roč. 88, č. 3, Praha: UK - Husitská teologická fakulta, S. 297–312, ISSN 1211-7617.
- VOGEL, Jiří. Přirozený zákon a otázka univerzální etiky v Církvi československé husitské. *Studia theologica*, 2011/4, 13. ročník, s. 127–136. ISSN 1212-8570.
- WILLIAMSON, René de Visme. The Political Implication of the Theology of Paul Tillich. In *Political Science Reviewer*. Vol.3. No. 1. 1973. Dostupné z: https://isistatic.org/journal archive/pr/03_01/williamson.pdf.

Encyklopedie a slovníky

- DUPLACY, Jean, GEORGE, Augustin et al. *Slovník biblické teologie*. Přel P. Kolář. 5. vydání. Velehrad – Křesťanská akademie. Řím. 1981. Orig.: *Vocabulaire de la Théologie Biblique*. Nakl. Les Éditions du Cerf. Paris 1970. ISBN neuvedeno.
- Encyclopedia Britannica* [online]. ©2018 Encyclopædia Britannica [cit. 2018-10-27]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/>.

Wikipedia: The Free Encyclopedia [online]. [cit. 2018-10-27]. Dostupné z:
https://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page.

Wikipedie: Otevřená encyklopedie [online]. [cit. 2018-10-27]. Dostupné z:
https://cs.wikipedia.org/wiki/Hlavn%C3%AD_strana.

Další elektronické zdroje

FUNDA, Otakar A. *Není filosofie luxus darmošlapů? Přednáška pro Český rozhlas* [online].
2009 [cit. 2018-10-20]. Dostupné z:
<https://www.youtube.com/watch?v=g9kJzvrAM64>.

VAŠINKOVÁ, Lucie, VAŠINKA, Radim. *Český rozhlas archiv: Rio Preisner – básník, filozof a politolog* [00462633.mp3 (audio/mpeg, 17.0 MB)]. Český rozhlas, 2006, sobota 4. listopadu 2006 20:10 [cit. 2018-08-03]. Dostupné z:
https://media.rozhlas.cz/_audio/00462633.mp3.

Příloha

Ludwig von Mises: Neproveditelnost socialismu⁴³⁹

Socialismus se obvykle považuje za neproveditelný na základě mínění, že lidem chybí mravní vlastnosti, jež socialistický společenský řád vyžaduje. Prý je třeba se obávat, že v socialistickém společenském řádu nebude většina lidí obstarávat jim uložené činnosti a práce s takovou horlivostí, jakou projevují ve společenském řádu založeném na soukromém vlastnictví výrobních prostředků. V kapitalistickém společenském řádu ví každý jednotlivec, že ovoce jeho práce připadá jemu, že jeho důchod roste nebo klesá podle toho, zda je výnos jeho práce větší anebo menší. V socialistickém společenském řádu si prý bude jednotlivec myslet, že na jeho pracovním výkonu tolik nezáleží, jelikož mu přece připadne alikvotní část celkového výnosu práce všech, přičemž ovšem výše celkového výnosu nemůže být zdatelně zkrácena výpadkem pocházejícím z nedbalosti **jediného** muže. Stanou-li se takové názory všeobecnými, jak je třeba se obávat, potom v socialistické pospolitosti značně poklesne produktivita práce.

Námítka, která se tím vznesla proti socialismu, je veskrze odůvodněná, nedotýká se však jádra věci. Kdyby bylo v socialistické pospolitosti možné zjistit výnos práce každého jednotlivého soudruha se stejnou přesností, jak to obstarává hospodářská kalkulace kapitalistického řádu, pak by proveditelnost socialismu nezávisela od dobré vůle každého jednotlivého soudruha; společnost by byla s to odstupňovat účast jednotlivých soudruhů a výnosu celkové hospodářské činnosti v jistých mezích podle jimi vykonaných produktivních příspěvků. Co činí veškerý socialismus neproveditelným, je právě okolnost, že v hospodářství socialistické společnosti vůbec nelze **kalkulovat**.

V kapitalistickém společenském řádu je kalkulace rentability vodítkem oznamujícím jednotlivci, zda podnik, jež provozuje, lze za daných poměrů vůbec provozovat a zda se provozuje co nejúčelněji, tj. s nejnižšími náklady. Ukáže-li se, že je nějaký podnik nerentabilní, znamená to: existují podniky, které jimi používané suroviny, polotovary a práci vynakládají na naléhavější a důležitější účel (z hlediska spotřebitele) anebo na týž účel, jenže hospodárněji (tj. s menšími náklady kapitálu a práce). Ukáže-li se například řemeslná

⁴³⁹ MISES, Ludwig von. *Liberalismus*. Přel. A. Kvasničková, Z. Talábová, J. Šíma. 1. české vydání. Praha: Liberální institut, Centrum liberálních studií, Ekopress, 1998. 186 s. Orig.: *Liberalismus*. Verlag von Gustav Fischer (1927). ISBN 80-86119-08-4. Kapitola: Neproveditelnost socialismu. S. 64–68.

tkalcovna jako nerentabilní, znamená to: v mechanické tkalcovně vynáší kapitál a práce více, je tudíž nevhodná zpět na výrobním způsobu, kde stejné náklady kapitálu a práce vynáší méně.

Plánuje-li se nový podnik, lze předem kalkulovat, zda vůbec a jak jej lze učinit rentabilním. Chce-li někdo vystavět železniční trať, lze po odhadu očekávaného provozu a schopnosti tohoto provozu platit přepravné spočítat, zda se vyplatí investovat do tohoto podniku kapitál a práci. Ukáže-li se, že stavba železnice neslibuje zisk, znamená to tolik jako: pro kapitál a práci existuje jiné, náležitější použití, než jsou náklady na stavbu železnice; svět ještě není dost bohatý, aby si mohl výstavbu železnice dovolit. Avšak kalkulace hodnoty a rentability je rozhodující nejen pro otázku, zda lze nějaký podnik vůbec založit, nýbrž kontroluje každý jednotlivý krok podnikatele.

Kapitalistická hospodářská kalkulace, která jedinečně umožňuje racionální výrobu, se zakládá na peněžní kalkulaci. Jen proto, že na trhu existují v penězích vyjádřitelné ceny pro všechna zboží a veškeré služby, lze nejrozmanitější statky a pracovní výkony vyjádřit v jednotném systému kalkulace. Socialistický společenský řád, kde jsou všechny výrobní prostředky vlastnictvím celku, který tudíž nezná obchodování na trhu a směnu výrobních prostředků a výrobních služeb, ani nemůže znát peněžní ceny statků vyššího řádu a pracovních výkonů. Zde by proto nutně chyběl prostředek racionálního řízení podniku, kalkulace rentability. Neboť kalkulace rentability nemůže existovat bez společného jmenovatele, na který lze převést všechny různorodé statky a služby.

Představme si docela jednoduchý případ. Při stavbě železnice máme na vybranou několik tratí. Mezi A a B je například hora. Můžeme vést trať přes horu, okolo hory, anebo tunelem skrze horu. V kapitalistickém společenském řádu je snadné spočítat, která z tratí je nejrentabilnější. Zjistíme náklady na výstavbu každé z těchto tří tratí a rozdíl v provozních nákladech, jež by vyžadoval provoz na každé z nich. Z těchto veličin pak snadno zjistíme, která trať je nejrentabilnější. Pro socialistický společenský řád by takové výpočty byly neproveditelné. Neměl by totiž možnost redukovat nejrozmanitější kvality a množství statků a prací, jež zde přicházejí v úvahu, na jednotné měřítko. Před obyčejnými a každodenními problémy, kterými se hospodářské řízení podniku musí zabývat, by socialistický společenský řád stál bezradně, protože by neměl možnost provádět účetní kalkulaci.

Kapitalistický výrobní způsob se široce rozvětvenými výrobními kooperacemi, jak jej známe a jemuž jedinečně vdčíme za blahobyt, který umožňuje, aby dnes žilo na Zemi mnohem víc lidí než v předkapitalistické době, si vyžaduje účtování v penězích, jež socialismus

nemůže znát. Marně se snažili socialističtí spisovatelé ukázat, že lze vystačit i bez účtování v penězích a cenách. Všechny jejich pokusy v tomto ohledu ztroskotaly.

Vedení socialistické společnosti by tedy bylo postaveno před úkol, jež by vůbec nemohlo řešit. Nebylo by schopno rozhodnout, který z nesčetných možných výrobních postupů je nejracionálnější. Ze socialistického hospodářství by se tudíž stal chaos, kde by brzy a nezadržitelně nastala všeobecná chudoba a návrat do primitivnosti našich předků.

Logicky a do všech důsledků dovedený socialistický ideál by nám nadělil společenský řád, v němž jsou všechny výrobní prostředky majetkem celého národa. Výroba je zcela v rukou vlády, společenském ústřední moci. Jedině ona pak určuje, co a jak se má vyrábět a jakým způsobem se má rozdělovat hotová produkce. Je poněkud vedlejší, zda jsme si představovali socialistický stát budoucnosti jako demokratický nebo jako jinak zařízený. I demokraticky uspořádaný socialistický státní útvar by musel být představován přísně organizovanou úřednickou vrstvou, kde každý mimo nejvyšší špičku je úředníkem i poslouchajícím, třebaže na druhé straně nějakým způsobem spolupůsobí jako volič na tvorbě ústřední vůle.

Nesmíme porovnat takový socialistický státní útvar s jakkoliv velkými státními podniky, jejichž vznik jsme sledovali v posledních desetiletích v Evropě, zejména v Německu a Rusku. Všechny tyto státní podniky existují totiž vedle soukromého vlastnictví výrobních prostředků. Obchodují s podniky vlastněnými a řízenými kapitalisty a přijímají od těchto podniků rozmanité podněty, které vnášejí život do jejich provozů. Státní dráhy například jsou skrze své dodavatele, továrny na lokomotivy, vozy, signalizační zařízení a na jiné provozní prostředky zásobovány zařízeními, jež se osvědčily jinde v kapitalistickém železničním provozu. Odtud přijímají podněty, aby zaváděly novinky, aby se přizpůsobovaly pokroku v technice a způsobu hospodaření, který se uskutečňuje kolem nich.

Je známo, že státní a městské podniky vcelku selhaly, že pracují draze a neúčelně a musí vyžadovat příspěvky z výnosů daní, aby se vůbec udržely. Tam ovšem, kde veřejný podnik má monopolní postavení – jak tomu je většinou např. u městských dopravních a osvětlovacích zařízení – se špatné obchodné výsledky nemusí vždy projevit ve viditelném finančním neúspěchu jejich jednání. Za jistých okolností to bude možné zastírat tím, že se využije možností, jimiž disponuje monopolista, a že se cena za výrobky a služby těchto podniků zvýší natolik, aby byly přes pochybné hospodaření ještě rentabilní. Menší výnosnost socialistického výrobního způsobu se zde projevuje jen jiným způsobem a nelze ji tak snadno rozpoznat jako jindy; věc však zůstává v podstatě táž.

Všechny tyto pokusy o socialistické řízení podniků nám neposkytují podklady pro to, abychom posoudili, co by znamenalo, kdyby se dosáhlo socialistického ideálu zespolečenštění všech výrobních prostředků. V socialistickém státě budoucnosti, kde bude již jen socialismu, nikoliv vedle socialismu také ještě svobodné podnikání soukromých vlastníků, bude chybět vedoucím socialistického hospodářství měřítko, jež poskytuje hospodářství trh a tržní ceny. Tím, že lze na trhu, kde se směňují všechny statky a služby, zjistit pro každý statek směnné relace, které se vyjadřují v penězích, existuje ve společenském řádu založeném na soukromém vlastnictví možnost kontrolovat číselně výsledek veškeré hospodářské činnosti. Společenskou efektivnost každé hospodářské činnosti lze prověřovat účetnictvím a kalkulací rentability. Ukážeme později, že pro většinu veřejných podniků nemůže být kalkulace rentability stejně výhodná jako pro soukromé podniky. Účtování v penězích však přece jen poskytuje i státnímu a obecnímu podniku určité podklady pro to, aby se mohl orientovat, zda je úspěšný či nikoliv. Čistě socialistickému hospodářství bude tato možnost úplně chybět, protože v něm nemůže existovat soukromé vlastnictví výrobních prostředků, tudíž ani směna výrobních prostředků na trhu, a proto nemohou existovat ani peněžní ceny, ani peněžní kalkulace. Generální ředitelství čistě socialistické společnosti nebude tudíž mít po ruce žádný prostředek, jak převést na společného jmenovatele náklady nutné na každou jednotlivou výrobu. Porovnáním různých naturálních výdajů a naturálních úspor nelze zde dospět k cíli. Nemáme-li možnost najít společný výraz pro pracovní hodiny různě kvalifikované práce, pro železo, pro uhlí, pro stavební materiál všeho druhu, pro stroje apod., nemůžeme počítat. Kalkulace je možná jen tehdy, když převedeme všechny příslušné statky na peníze. Jistě, peněžní propočty mají své nedokonalosti a hrubé nedostatky, ale nemůžeme je nahradit ničím lepším; pro praktický život postačují peněžní propočty ve zdravé měně. Zřekneme-li se jich, bude každá kalkulace úplně zmařena.

Toto je rozhodující námitka ekonomů proti možnosti socialistického společenského řádu: že se totiž musí vzdát veškeré dělby duševní práce, jež spočívá ve spolupráci všech podnikatelů, kapitalistů, pozemkových vlastníků a dělníků jakožto výrobců a spotřebitelů při tvorbě tržních cen. Bez nich však nelze pomyslet na racionalitu čili kalkulabilitu ekonomiky.

Summary

Teologie a ekonomie:

Teologická reflexe principů klasického liberalismu

Theology and Economics

A Theological Reflection of the Principles of Classical Liberalism

Věra Vaníčková

The economist of the Austrian school and the classical liberal Ludwig von Mises in his opus magnum *Human action* affirms: “There are people to whom monetary calculation is repulsive. They do not want to be roused from their daydreams by the voice of critical reason. Reality sickens them, they long for a realm of unlimited opportunity. They are disgusted by the meanness of a social order in which everything is nicely reckoned in dollars and pennies. They call their grumbling the noble department worthy of the friends of the spirit, of beauty, and virtue as opposed to the ignoble baseness and villainy of Babbitry. However, the cult of beauty and virtue, wisdom and the search for truth are not hindered by the rationality of the calculating and computing mind. It is only romantic reverie that cannot thrive in a milieu of sober criticism. The cool-headed reckoner is the stern chastiser of the ecstatic visionary. Our civilization is inseparably linked with our methods of economic calculation. It would perish if we were to abandon this most precious intellectual tool of acting. Goethe was right in calling bookkeeping by double entry ‘one of the finest inventions of the human mind’.”⁴⁴⁰

In theological texts we read a lot about the condemnation of classical liberalism philosophy but in fact we know very little about the philosophy itself. Classical liberalism represented by the Austrian school carries a part of human knowledge that falls within the field of scientific knowledge. And scientific knowledge has its validity *sui generis*, which Hussite theology⁷ does not refute. Hussite theology states that the world of science is based

⁴⁴⁰ MISES. Ludwig von. *Human Action. A Treatise on Economics. The Scholar's Edition*. The Ludwig von Mises Institute. 1998. 952 p. Accessed: https://mises.org/sites/default/files/Human%20Action_3.pdf. ISBN 0-945466-24-2. P. 231.

on the cognitive relation “I – it” (subject – object), which means “I” vs “the cognizant reality” to which “I” does not deny its authentic being. Theological knowledge is, however, prefigured by the relationship “I – thou” (subject – subject). The reality recognized within this paradigm is God revealing himself to his creation. Theological personalism may not represent the end or the peak of theological thinking, but it represents a paradigm through which our postmodern world can be perceived in confrontation with God's revelation, as it is captured in the Bible. Besides other things personalism of Hussite theology epitomizes the role of a person in history and shows that no political system can replace the role of the Church as the body of Christ. Within the Church the God's image in man finds its fullness in the relationships of friendly trust and love, the space in which man "becomes mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ" (See Eph. 4: 13). The knowledge of economists, sociologists or philosophers of law towards the theological knowledge is thus not in contradiction but in correlation.

The Christian relationship to political issues is portrayed in the Bible as a sober relationship. The philosophical statement of the first Czechoslovak president T. G. Masaryk: "Jesus, not Caesar!" does not exhaust this issue completely. To all the reservations about political power, Christianity does not resign itself to the possibility of coexistence with Caesar. The matter of power is reflected in the Bible as mysterious, for "there is no authority except that which God has established. The authorities that exist have been established by God." (Romans 13: 1). In historical temporality it is not possible for Christians to remove all forms of government. However, the integral part of the political commitment of each Christian is to exert pressure on the representatives of political power to keep up with their tasks efficiently. Essentially, the knowledge of the Austrian school which is related to the issue of centralizing power in society that sets economic goals appears to be beneficial to theology as well.

From the perspective of the correlation between the knowledge of science and the knowledge of faith, it also becomes apparent that agnosticism or atheism of Classical Liberalism do not necessarily have to be synonyms with anti-theism or, more precisely, anti-Yahvism. The Czech Conservative thinker Rio Preisner reveals that classical liberalism seems to be very resistant to the various lures of modern, socialist-oriented utopias with their “programs of self-transcendence of society into a divine order of perfection”⁴⁴¹. Theologians are called up to rethink consistently one of the basic questions of how to live in the current

⁴⁴¹ „... programy sebetranscendence obce v božský řád dokonalosti.“ PREISNER, Rio. *Americana. Zpráva o velmoci (I)*. 1. vyd. Brno: Atlantis. 1992. 552 s. ISBN 80-7108-041-1. S. 296.

complicated political situation which is philosophically and ethically predetermined by postmodern relativism. Preisner states: “As Christianity has missed the opportunity to ‘baptize capitalism’, it is now being thrown to the edge of its own perdition whose symptoms include the suicidal attempt to ‘baptize’ post-capitalist totalitarian systems.”⁴⁴² At the same time, it is apparent that many incorrect judgments of theologians about classical liberalism and capitalism are caused by the lack of knowledge of economics as a science of human action. A Jesuit Catholic philosopher James Sadowsky depicts the problem precisely: “Frequently our ethical judgments of an action are based on what the effects of that action are perceived to be. Most people, for example, will be for or against government intervention depending on what they think this sort of thing will achieve. But this makes it all the more important that we should know what those effects are. I doubt that Catholic thinkers would have judged the market as they did had they known its workings better.”⁴⁴³

The main goal of this study was not only to provide theologians with the sum of arguments in favour of the free market and capitalism but also to show that the free market and capitalism are a positive manifestation of a free man’s action. To be free means to be able to escape from the power of natural and social (collectivist) determination which denies human individuality and claims both human body and mind along with his private property. “To believe in private property means to believe in restricted power.”⁴⁴⁴ Right economic thinking thus manifests itself as a necessary precondition of the true theological thinking which considers human individuality axiomatic. Hopefully, theologians find this dissertation both educational and inspirational.

In conclusion let’s state that despite the rational and analytical nature of the works listed in the reference section, it is the love of freedom and the interest in the common good that emanate from the words of their authors. One could even say that the philosophy of classical liberalism comprises the dimension of beauty. Apart from the beauty aspect of classical liberalism it is vital to take account of its utility. As it has been shown, our

⁴⁴² „Tím, že křesťanství promeškalo možnost „pokřtít“ kapitalismus, je vrženo nyní na kraj vlastní záhuby, k jejímž symptomům patří právě i sebevražděná snaha o „pokřtění“ postkapitalistických totalitních systémů.“ PREISNER. *Americana I*. S. 302.

⁴⁴³ SADOWSKY, James A. S. J. Capitalism, Ethics, and Classical Catholic Social Doctrine. *This World*. (Fall 1983), pp. 115-125. Dostupné také z: <http://www.anthonyflood.com/sadowskycatholicalsocialdoctrine.htm>.

⁴⁴⁴ „Věřit v soukromé vlastnictví znamená totiž věřit v omezenou vládu.“ CHAFUEN, Alejandro A. *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků* [online]. Učební pomůcka doktorského studia kursu „Předmět, metoda a relevance ekonomie (5IE900). Přel. P. Chalupníček a kol. Praha: Národohospodářská fakulta VŠE. 2011 [cit. 2018-10-20]. Orig. *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (2003). 125 pdf s. Dostupné z: <https://docplayer.cz/16696878-Alejandro-a-chafuen.html>. S. 101.

civilization is undoubtedly linked to the methods of economic calculation. Nevertheless, its duration depends mainly on how seriously we count on the One Who Is Coming.