

Jihočeská universita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Diplomová práce

Aristotelův koncept morálně politické ekonomie

2014

Bc. František Weis

Jihočeská universita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Aristotelův koncept morálně politické ekonomie

aneb Co je špatného na delfském noži?¹

Autor: Bc. František Weis

Vedoucí práce: doc. Mgr. Daniel Heider, Ph.D.

Studijní obor: Filosofie (prezenční studium)

2014

¹ Aristotelés, *Politika* 1252b1-4: „Příroda totiž nevytváří nic takového jako nožíři delfský nůž, tj. nic tak nuzného, nýbrž vždy jedno pro jedno; každý jednotlivý nástroj přece plní svůj účel nejlépe tehdy, jestliže neslouží k mnohým úkonům, nýbrž jen k jednomu”

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47 odst.b) zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích 25.3.2014

.....

Moje poděkování patří všem, kteří se mnou měli trpělivost, když jsem znovu, znovu a znovu ztrácel naději, že budu schopen tuto práci napsat.² Jak za podporu a povzbuzení, že to snad přeci jen dokážu, tak za podporu a pochopení, že i případný neúspěch v této věci ponechává ve hře lidského života jiné cenné schopnosti. Tak jako tak, jsem vděčný, že jsem mohl prožít s Aristotelem objevy, které sice všechny bedekry à la *Cestování po Aristotelovi* krásně popisují, ale žádný z nich je za mne neudělal. Výsledek je sice nedochůdče se spoustou vad, ale milované přesně podle hesla „každý více miluje to, čeho bylo pracně nabyto“ (*Etika Nikomachova* 1168a20).

Vedoucímu práce doc. Mgr. Danielu Heiderovi, Ph.D. děkuji za významnou pomoc při systematickém utřídění množství informací, které jsem k tématu nasbíral, a Mgr. Davidu Albrechtovi za povzbuzení a cenné poznámky k rozpracované podobě práce.

² Prakticky jde stále jen o uměle uzavřený fragment rozsáhlejšího studia.

Obsah:

Předmluva	5
Úvod.....	6
Kapitola 1 Antické předpoklady pojetí ekonomiky	9
Civilizační změna.....	9
Společenské i filosofické úsilí o rovnost.....	10
Literární prameny.....	15
Kapitola 2 Aristotelés – první expoziční (Etika Nikomachova).....	18
Spravedlnost.....	18
Souměřitelnost – peníze nebo potřeba?.....	23
Kapitola 3 Aristotelés – druhá expoziční (Politika).....	28
<i>Oikos</i>	28
<i>Oikonomiké</i>	32
<i>Chrémastiké</i>	41
Přirozené získávací umění (<i>chrémastiké</i> podřízená <i>oikonomiké</i>)	43
Nezávažná <i>chrémastiké</i>	48
Esencialismus.....	52
Vzestup a pád <i>chrémastiké</i>	55
Závěr	66
Seznam použité literatury	68

Předmluva

Je fascinující vidět vedle sebe dva tak odlišné světy, jakými jsou Aristotelův myšlenkový odkaz a současná ekonomická teorie. To nijak neumenšuje fakt, že druhá jmenovaná oblast je pro studenta filosofie do jisté míry *terra incognita* (vždyť přece studuje filosofii a ne ekonomii). Ještě více fascinující je při bližším pohledu zjištění, že Aristotelés nejen ekonomii nezanedbal, ale že výslovně uchopil jedno z klíčových témat ekonomie jakékoliv doby, totiž teorii hodnoty a spravedlivé ceny.

K domnělé propasti mezi „světem ekonomie“ a „světem filosofie“ několik obecných poznámek. I neodborník ve věcech ekonomie žije svůj život ve společnosti a době, která je velmi specifická právě s ohledem na roli ekonomických faktorů v životě společnosti a v aktuální politice.³ Zdá se totiž, že paradigma, které bylo donedávna vládnoucí, že vposledku všechny problémy lidského života jsou odvozené od ekonomické situace (ona „materiální základna“ slovy marxistické doktríny) a řešitelné právě ekonomickými prostředky, je u konce (minimálně u konce jedné ze svých fází). To jinak řečeno znamená, že paradigma dosáhlo svých hranic, nikoliv že se jedná o něco, co je potřeba rázně odvrhnout a nastolit paradigma jiné. A poznání, že nějaká naše lidská dovednost (jejímž teoreticko-praktickým výsledkem je paradigmatické společenské vědomí) je omezená, nikoliv univerzálně použitelná, je cenné. Rozšiřuje náš pohled na nás samy, na náš život, na naše představy o podobě lidské společnosti.

Viděno touto perspektivou nejde již o doplňování vládnoucího paradigmatu etickými ozdobami, jako spíše o hlubší zamyšlení nad povahou ekonomie, ekonomického myšlení jako takového. Takové zamyšlení není pak vedeno snahou poskládat lépe v rámci jedné hry (ekonomické vidění světa) stávající dílky, či sem tam doplnit nějaký nový dílek do chybějící části skládačky. Je spíše vedeno snahou najít to místo, kam patří makrodílek ekonomického vidění světa z hlediska celku lidského života a lidské společnosti.⁴ Inspirován plody úsilí badatelů na tomto poli, shledávám v myšlenkovém odkazu Aristotelovy filosofie v tomto konkrétním ohledu zanedbávanou a doposud nevytěženou oblast.

³ Tím nemyslím pouze otázku, zda lze stát řídit jako firmu, ale i otázku po strategii změn zákonů (nejviditelněji na příkladu nového občanského zákoníku), a zejména otázku po cíli takového vedení státu.

⁴ „Celek je nutně původnější než jeho části; zruší-li se totiž celek, nebude už ani noha, ani ruka, leda podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; jen v tom smyslu bude mrtvá ruka ještě rukou“, *Pol.* 1253a20-23. O historické proměně – teoretické redukci - z *homo sapiens* v *homo economicus* pojednává Irene von Staveren, *Values of Economics. An Aristotelian Perspective*, Routledge 2001.

Úvod

Tato práce se táže po tom, zda mezi mnoha oblastmi, jimiž se Aristotelés zabýval – od filosofie a teologie až k fyzice, meteorologii a embryologii živočichů – je i oblast ekonomie; a pokud není, tak proč není (a zda se jedná o historický úkaz typický pro celou oblast antického myšlení), nebo pokud je, ale my se domníváme, že není, pak proč si myslíme, že není (co nám dnes brání vidět v Aristotelově myšlenkovém odkazu oblast vyhrazenou ekonomii).

Zatímco do pozdního středověku byl mysliteli uvažujícími o ekonomických otázkách Aristotelés považován za otce ekonomie, počínaje dobou Adama Smithe až do dneška převažuje názor, že Aristotelés se ekonomikou vůbec nezabýval, a jeho tzv. ekonomické kapitoly z *Etiky Nikomachovy* a *Politiky* jsou jen etikou ozdobenou o příklady z ekonomického života. Spolu s Crespem, Meiklem či Staveren⁵ zastáváme stanovisko, že Aristotelés je autorem koherentní teorie hodnoty, bohatství, obchodní výměny, a peněz, a že tato teorie je významně založena na metafyzickém podloží. Specifický typ metafyziky však zároveň neoklasické ekonomické teorii brání, aby Aristotelovy ekonomické úvahy a závěry přijala a vstřebala, takže je odvrhuje jako čistě etické. Aristotelův vyjimečný (kladný) vztah k diverzitě jevů a k jejich poznání není redukcionistický, a to ani ve prospěch etiky, ani ve prospěch ekonomie. Je hierarchický a preferenční, přitom ale vysvětluje jasně, proč je namíste preferovat etiku před (pouhou) ekonomikou – proč dát přednost vědě o „životě dobrém“, před vědou o „životě pouhém“.

Základní tezí této práce je, že Aristotelés byl i plnoprávným ekonomem, ale naše dnešní pojetí ekonomie se svým filosofickým, myšlenkovým pozadím nám brání to vidět zřetelně či vůbec, protože právě současné pojetí ekonomie není plnoprávné.⁶

Prvním malým popudem pro sepsání práce mne byl aristotelický seminář zimního semestru akademického roku 2011/2012, kdy jsem zahlédl důležitost práce s originálním Aristotelovým textem (byla to *Politika*), když dokonce ani jeden z dostupných českých překladů (Mráz a Kříž) nemusí být plně uspokojivý pro hlubší vysvětlení konkrétní skutečnosti, kterou měl Aristotelés na mysli.⁷ Kromě filosofického

⁵ Ricardo F. Crespo, Scott Meikle a Irene van Staveren, viz seznam literatury.

⁶ Slovy Christiana Ruttena: „Zaprvé, smysl termínu ‚ekonomie‘ u Aristotela vůbec nekorresponduje se smyslem stejného termínu v současnosti. To však zadruhé neznamená, že u Aristotela nenajdeme ... úvahy o ekonomických záležitostech, jak jim rozumíme dnes. A zatřetí to ani neznamená, že v Aristotelových úvahách není vztah mezi ‚ekonomií‘ na straně jedné a výrobou, distribucí a spotřebou zboží na straně druhé“, Rutten, Ch., *L'économie chez Aristote*, in *Les Cahiers de l'Analyse des Données*, XIII/3, 1987, citaci přebírám z Crespo, R. F., *Aristotle on the Economy*, dostupné elektronicky na http://www.academia.edu/5077295/ARISTOTLE_on_the_ECONOMY, str.42-43.

⁷ Později jsem na stejný jev narazil i v anglické sekundární literatuře, přičemž spory mezi jednotlivými interprety konkrétního jevu, o němž píše Aristotelés, ukázaly, jak razantní vliv má myšlenkové „naladění“ překladatele na překlad, interpretaci, a závěry. Ilustrativní je doporučení jednoho z překladatelů

pojetí otroctví a role žen mě zaujalo téma, o němž jsem napsal seminární práci, jejíž název se téměř kryje s názvem této diplomové práce. Velkým impulsem k dalšímu věnování se tématu Aristotelovy ekonomie byla jak pozitivní reakce vyučujícího (Mgr. Jakub Jinek, Dr.Phil.), tak práce autorů, kteří mi tuto oblast nejvíce otevřeli – Dirksmeier s Pirsonem,⁸ a Ricardo F. Crespo.⁹

Mezi seminární prací a prací diplomovou je však velký rozdíl, a to nejen z hlediska počtu stránek. Ve snaze přiblížit se na Aristotelově textu uchopení *původního* smyslu jeho pojetí ekonomiky jsem tak shromáždil větší množství převážně cizojazyčné literatury (v češtině jsem hlubší pojednání na toto téma kromě zjednodušených a zkratkových popisů nenašel), s nímž jsem z hlediska metodického postupu vlastní práce naložil následně:

Nejprve se zaměříme na společensko-historické prostředí antického Řecka, přičemž si všimneme vztahu mezi nově vznikající podobou společenského uspořádání vrcholící ve vznik obce (*polis*), a myšlenkovým proudem iónské tzv. přírodní filosofie; na základě Vernantových badatelských výsledků přijmeme tezi o korelativnosti mezi typem uspořádání (makro)kosmu a společností (mikrokosmu), s důrazem na roli rovnosti (*isonomia*) různých prvků (v přírodě živlů, ve společnosti lidských rolí či povolání). Nepřehlédnutelné rysy takto vyhraněného myšlení, jak je v politické oblasti ztělesňuje postava Solónova, představuje v oblasti praktické filosofie (tj. individuální praktické rozumnosti, politiky i „ekonomie“) Aristotelés.

Následuje hlavní část práce, v níž nejprve specifikujeme ta Aristotelova díla (a ty jejich části), která se tématu ekonomie výslovně věnují či se ho úzce dotýkají, abychom se vzápětí s využitím odborné literatury pokusili o přiblížení či rozbor klíčových termínů Aristotelových ekonomických úvah. Ty tvoří podle našeho názoru to, co není ani politikou v dnešním slova smyslu, ani ekonomii v dnešním slova smyslu, co je možná etikou v dnešním slova smyslu, ale není (jen) etikou podle Aristotela, a co nazýváme tak složitě morálně politickou ekonomii. Pomohou nám přitom pohledy několika z toho mála badatelů současnosti, kteří se interpretaci Aristotela z hlediska ekonomických úvah dlouhodobě věnují, zejména Meikle a Crespo.¹⁰

Etiky Nikomachovy Rogera Crispa: „Aristotelova řečtina je zhuštěná, a smysl jeho vyjádření je často nejasný; z toho důvodu doporučuji čtenáři překladu Aristotela mít k dispozici více než jeden překlad, a to zvláště u důležitých pasáží textu“, in: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2004, str. xxxviii.

⁸ Dierksmeier, C. and Pirson, M., *Oikonomia Versus Chrématistike: Learning from Aristotle About the Future Orientation of Business Management*, *Journal of Business Ethics* (2009) 88, str.417-430.

⁹ Crespovy četné práce na téma Aristotelovy ekonomie viz seznam použité literatury.

¹⁰ Crespova na podzim roku 2013 nakladatelstvím Routledge vydaná publikace *Re-assessment of Aristotle's Economic Thought*, žel nebyla pro účely studia dostupná, předchozí publikační činnost autora, jejichž je výtěžkem, naštěstí povětšinou ano.

Spolu s interpretací „ekonomických“ pasáží poukážeme na zkreslení a posuny, kterými přijímání (a nakonec odmítnutí) Aristotelových myšlenek o ekonomice prošlo; tj. k interpretaci přistoupí formou poznámek pod čarou deskripce oné „tiché pošty“, již byly Aristotelovy ekonomické úvahy v dějinách západní Evropy předávány.

Následovat bude popis konkrétního jevu, u něhož i Aristotelés kolísal od souhlasu k odmítání – jedná se o jeho názor na vývoj obchodu, od prosté výměny přebytků jedné domácnosti za přebytky jiné domácnosti, až do formy, kdy jsou z peněz „vytvářeny“ další peníze.

V závěru se dotkneme vztahu ekonomie a filosofie, možností jejich myšlenkového propojení, jejich místa v soustavě společenských věd, a výhledu na další bádání v této oblasti.

Kapitola 1

Antické předpoklady pojetí ekonomiky

Výpočet daně stejně jako její výše se během našeho života mění rychlostí, s níž nenarůstají ani náletové dřeviny, ovšem stejně jako v antickém Řecku, tato frekvence změny stejně jako její podoba závisí především na vládci. Před čtyřmi až pěti tisíci lety tím vládcem byli bohové. Zalíbit se vůli bohů a vystříhat se znelíbení se jejich záměrům byl jednotící motiv života člověka i tehdejší společnosti.

Relativně vyvinuté ekonomiky tehdejších středomořských společností byly organizovány vládnoucí vrstvou, a ačkoliv k praktickému provádění ekonomického života společnosti existovaly nábožensko-administrativní manuály často rozsáhlého charakteru, nevyvstala v té době principiálně žádná potřeba analýzy ekonomických aspektů života. Souvisí to nemálo s tím, že nevyvstala též žádná potřeba analýzy lidského života jako celku (včetně jeho aspektů). Některými autory popisovaný následný „kvantový skok“ ve vývoji společenských věd a filosofie¹¹ však nepřišel jako blesk z čistého nebe. V následujícím zhuštěném popisu vycházím především ze závěrů Vernantových.¹²

Posun intelektuálního ovzduší společnosti od mýtu k racionálnímu myšlení, jehož plody v mnoha vědách počínaje geometrií a konče astronomií oceňujeme dodnes, byl doprovázen změnami celé společnosti – v jistém smyslu byla jejich výslovná filosoficko-intelektuální artikulace časově pozdější reflexí již probíhajících změn.

Civilizační změna

Mezi 11. a 8. stol. př. Kr. došlo patrně v důsledku vnitřních rozběrů a vpádu Dóřů k zániku pozdně helladské civilizace (s mocenským centrem v Mykénách), což přineslo rozsáhlé technické, demografické a ekonomické změny společností žijících v oblasti středomoří. Mykénské paláce byly opuštěny a zničeny, a obyvatelstvo se přesunulo do hornatých území nebo na ostrovy (Kypr a Malá Asie), došlo tak k první řecké kolonizaci. Toto „temné období“ řeckých dějin trvalo až do počátku doby železné (cca 9. stol. př. Kr.), přičemž v něm ještě neexistovala vyspělejší politická organizace, a naopak uspořádání společnosti bezprostředně záviselo na fyzické a materiální moci členů společnosti a jejich rodové příbuznosti. Základem (a zároveň vrcholem) společnosti byla tehdy soběstačná hospodářská jednotka či domácnost v širším slova smyslu (*oikos*).

¹¹ Baeck, L., *Greek economic thought*, in: Price, B.B. (ed.), *Ancient Economic Thought*, Routledge 1997, str. 142.

¹² Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh 1995.

K uvedeným technickým a ekonomickým změnám přibýlo i rozšíření železné metalurgie, která vystřídala bronzovou, i nové způsoby využití půdy, a všechny tyto změny nakonec vedly ke společenskému převratu a proměně, z níž povstala obec-stát (*polis*).

Ovšemže ani tato revoluce nebyla okamžitá, a zahrnovala jako svou dřívější fází příchod nového typu pozemkového vlastníka, který dohlíží na výnos své půdy, pěstitelky se specializuje (dává přednost výnosnějším plodinám, jako vínu a olivám, které lze dobře vyvážet a prodávat), a snaží se získat další pozemky. Tento agrární boháč rozšiřuje své panství i nad vzdálenými, dosud nevyužívanými pozemky, na úkor vesnických pospolitostí; přisvojuje si eventuálně i pozemky, jimiž ručili jeho dlužníci. Tak se moc nad zemědělskou produkcí soustřeďuje v několika málo rukou budoucí aristokracie, což spolu se zotročením či jinou podobou podrobení velké většiny obyčejných členů společnosti (*dému*), zpravidla rolníků, tvoří klíčový problém tohoto archaického období.

Dalším přítomným motivem je rozmach řemesel v souvislosti s metalurgií – ke konci 8. stol. př. Kr. nahrazuje železo u předmětů denní potřeby někdejší bronz; s tím souvisí rozvoj drobného obchodnictví, zejména na pobřeží a v přístavech. Tyto fáze proměny společnosti tak vykresluje takový obraz, v němž aristokracie žije ve městě, kde se soustřeďují veřejné budovy související s výkonem vlády (*arché*), a stojí proti třídě obyčejných rolníků (*démoi*), kteří obývají periferní venkov, a jsou povinni zabezpečovat uspokojování životních potřeb šlechty. Právě na aristokracii se projevuje nejmarkantněji vliv Orientu, získaný nejspíše prostřednictvím znovuoobnovených mořeplaveckých styků (Foiničané) v podobě důrazu na hýřivou okázalost, luxus, vytríbenost vkusu a hojnost.

Společenské i filosofické úsilí o rovnost

Nastíněné společenské okolnosti však vyvolaly společenské odmítnutí této situace, vnímané jako nespravedlivá nerovnost (*anomia*), a následnou snahu o změnu veškerého života společnosti v duchu rovnostářství. Výsledkem jsou takové politické změny, které vyhlášují spravedlnost (*diké*) jako obranu proti pýše aristokracie (*hybris*), a záruku rovného rozdělení povinností, poct a moci mezi jednotlivce a jednotlivé složky společnosti jako celku (*eunomia*).

Spolu se vznikem obce (*polis*), jako nového typu společenského uspořádání se v klasické fázi antického Řecka objevuje i jiná mentalita, a nový společenský prostor je uspořádán kolem veřejného místa (*agory*). Z obrazu společnosti vymizela role mykénského *anaxe*, knížete, který prostřednictvím písařů ovládal a reguloval veškerý život společnosti; a naopak stoupl význam slova a řeči (*logos*), které se v podobě svobodné diskuse a argumentace staly politickým nástrojem z hlediska uplatnění vládnutí ve státě.

Život společnosti včetně produkce zákonů se nyní stává reflektovaným – je možno veřejně kritizovat to či ono, protože dřívější hierarchické vztahy nadvlády a podřízenosti nyní nahrazuje vztah symetrie a vzájemnosti občanů, kteří jsou si principiálně „podobní“ či „rovní“. „Sekularizace, racionalizace, geometrizace myšlení a rozvoj vynalézavého a kritického ducha se udály skrze společenskou *praxis* v době, kdy u fyziků milétské školy našly tvar v jejich teorii přírody“.¹³ Bližší studium před Sokratovských myslitelů ukazuje, že jejich vědění bylo často zacíleno nejen na „přírodu“, ale i na oblast morální a politickou. Tehdejší mudrci „usilovali o vymezení základů nového lidského řádu, který by nahradil dřívější absolutní moc monarchy, šlechticů nebo mocnářů zákonem pro všechny stejně platným“.¹⁴ Obec – jak vidíme později po Eleatech u Platóna – je mezistupněm mezi mikrokosmem lidské duše a makrokosmem všehomíra. Hraje úlohu „malého *kosmu*“: každý občan, stojící na roveň všem ostatním, střídavě příkazy vydává a provádí. Společenský „*kosmos*“ je řízen rovností (*isonomia*), stejně jako *kosmos* přírody.

Anaximandros například „prohlásil neomezené za počátek“,¹⁵ a o něm říká, že „to není ani voda, ani žádný z tzv. živlů, nýbrž jakási neomezená přirozenost“,¹⁶ a to jako „počátek vše objímá a vše řídí ... a to je božské, neboť je nesmrtelné a nehynoucí.“¹⁷ Aristotelés vysvětluje proč: kdyby tato nekonečnost, příslušící *to apeiron* náležela jen některému z prvků, ostatní by jím byly zničeny. „Živly mají totiž vzájemnou protivenost, například vzduch jest chladný, voda vlhká, oheň teplý; kdyby z nich jedno bylo neomezené, byly by ostatní již zničeny“.¹⁸ Vzájemná protikladnost musí být vyvážená, musí být v určitém ohledu ve vztahu rovnosti (jakoby v neustálém napětí a přetlačování, jak říká Aristoteles jinde), musí stát v rovnosti moci (*isotés tés dynameos*).¹⁹ Aristotelova interpretace Anaximandrova myšlení odráží v rovině přírodní filosofie principy, na nichž je zakládána řecká společnost po průchodu výše uvedenými revolučními změnami vztahů mezi mocí a řádem.

Jako ilustrace²⁰ klíčové role rovnosti (*isonomia*) a umístění moci do centra (*en mesó*), aby nikdo nemohl vykonávat nad nikým nadvládu, by z literárních zdrojů dochovaných postav nejlépe posloužili Maiandrias (Hérodotos, III, 142), Démonax z Kyrény kolem

¹³ Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, str. 9.

¹⁴ Tamt., str. 9.

¹⁵ Zl. A 9 a B 1 ze Simplikia, in: Diels, Krantz, *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, Praha 1962, str. 33.

¹⁶ Tentýž zlomek, tamtéž, str. 33.

¹⁷ Zl. A 15 a B 3 z Aristotela, tamtéž, str. 33. (Zlomek je z Fys.203b6).

¹⁸ Aristotelés, Fys. 204b27-29.

¹⁹ Fys. 204b22 a 13-19; *Meteor.* 340a16, citováno podle Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, str. 81.

²⁰ Ilustrativní postavy převzaty z: Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, str. 10.

roku 550 (IV, 61), Aristagoras z Milétu (V, 37), Kadmos z Kosu (VII, 164), a rovněž Solón, vyjadřující uspokojení nad tím, že se mu podařilo zachovat rovnost (*to ison*). Mezi nejvýznamnější novinky Solónovy ústavy patří princip, podle něhož újma způsobená jednotlivci je ve skutečnosti poškozením všech; Solón přiznává každému právo domáhat se spravedlnosti ve prospěch jakéhokoli poškozeného a stíhat nepravost, (*adikia*), dovoluje i tomu, kdo není osobní obětí.²¹ „Když Solón nyní umožnil, aby každý Athéňan mohl podat žalobu postihující celou řadu provinění v oblasti trestního a soukromého práva, zavedl tak zároveň funkci veřejného žalobce ... lze snadno rozpoznat, že Solón měl na mysli skupinu hospodářsky a sociálně slabých a že chtěl všechny Athéňany učinit zodpovědnými za jejich ochranu ... Prosazování práva a spravedlnosti tak pojal jako věc všech Athéňanů a jejich zájem postavil naroveň zájmům státu ... Byl-li stát (*polis*) totéž, co společenství občanů, jednotlivec se náhle musel začít zabývat problémy a otázkami, které dříve vůbec nepokládal za své“,²² jak dovozuje Bleicken, a my bychom dodali, že se občan nově nejen musel, ale i *mohl* zabývat otázkami a problémy, jejichž řešení bylo dříve mimo jeho působnost.

Všechny otázky veřejného zájmu, které dříve z titulu své funkce řešil panovník suverén, a které vymezovaly vlastní oblast vlády (*arché*), prochází oblastí veřejného logu, jsou artikulovány prostředky řečnického umění, a stávají se předmětem antitetického dokazování a argumentace. Mezi politikou a logem je úzký vzájemný vztah. Umění politiky se stává v jádru uměním zacházet s *logem*; lidský rozum nebývale získává na váze, když většina z lidských záležitostí, o nichž dříve rozhodovali bohové, potažmo vládci (*archontés*), nadaní božskou mocí, je nyní předem nerozhodnuta.

Vernant ukazuje, jak kupříkladu sémantický vývoj termínu, jenž označuje vraha,

„svědčí o této historicko-společenské proměně a změně optiky: termín označuje v nejstarší fázi jen vraha vlastního příbuzného, potom i vraha, který je cizí rodině oběti, stále však se zřetelem k rodině, přičemž je touto rodinou nenáviděn s tímž náboženským odporem, jako by šlo o otcovraha či bratrovraha, až konečně znamená termín vrah jakéhokoli člověka, bez vztahu k pokrevnímu příbuzenství oběti, zato však s ohledem na vzájemný vztah spoluobčanů v obci, takže se od soukromé msty postupně přešlo k soudnímu postihu“.²³

Místo krále (*basileios*) sedí na trůnu uprostřed obce zákon (*nomos*). Zčásti si podržel spojení s náboženstvím (vztahem ke spravedlnosti personifikované bohyní Diké), ale není již na ně omezen. *Nomos* žije tam, kde se všichni občané podílí na vzniku nových zákonů, *nomos* žije tam, kde se občané domlouvají a přesvědčují, ale již mezi sebou neválčí. Takový politický program nacházíme v Solónových reformách, a rovněž

²¹ Takový smysl plyne i ze Solónova výroku, že „nejlépe se žije v té obci, kde ti, kdo trpí křivdu, právě tak jako ti, kdo ji netrpí, viníky žalují a trestají“, viz Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967, str. 146.

²² Bleicken, J., *Athénská demokracie*, Oikoymenh 2002, str. 28.

²³ Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, str. 53.

v Aristotelových politicko-etických úvahách.²⁴ Postava hésiodovského dobrého krále, jehož společenská a náboženská autorita sama srovnává spory, uvádí zemi v pokoj a pozhnání a kde spravedlnost vystupuje jako zcela přirozený řád, sám sebe spravující, je nenávratně pryč. Pýcha a zpupnost (*hybris*) na celek společnosti působí destruktivně, protože vyvolávají společenské jevy jako nespravedlnost (plodící otroctví) a otroctví (plodící vzpoury). Rovnost (*isonomia*) je tím principem, který do společnosti znovu vnese řád a klid, smír (*hésychié*) namísto rozbujů a vnitřního rozvratu. Takové učení předkládá Solón všem občanům ve svých ústavních reformách, které zdůrazňují rovnost (*isotés*), která se stává jedním z pilířů a nezbytným předpokladem nového pojetí společenského řádu.

Jedná se ovšem o rovnost hierarchickou, nebo, jak sami Řekové říkají, o rovnost geometrickou (ne aritmetickou). Podstatným pojmem je v tomto ohledu poměrnost, proporce. Obec tvoří organizovaný celek, harmonický kosmos tehdy, je-li každá z jejích složek na svém místě a připadá-li na ni taková míra moci, jaká jí náleží úměrně k jejím ctnostem. Solón píše: „*Lidu jsem poskytl moci a významu, kolik mu stačí, neubrav jemu cti, nadto však nepřidav též*“.²⁵ Všichni tedy nemají stejný přístup k úředním funkcím, nejvyšší jsou určeny nejlepším. Není ani rovného práva na pozemkové vlastnictví: Solón odmítl takové přerozdělení půdy, která by určila stejný díl úrodné půdy vlasti špatným i vynikajícím, takže „*se svými opatřeními nezavděčil ani jedné, ani druhé straně. Roztrpčil nejen bohaté tím, že zrušil dluhy, ale ještě více chudé, poněvadž neprovedl nové rozdělení půdy, jak doufali*“.²⁶

Rovnost je tak zaručena v tom, že zákon, vrytý do veřejně přístupných dřevěných desek, o kterých se zmiňuje i Aristotelés v *Athénské ústavě*, je tentýž pro všechny občany,²⁷ přičemž platí, že kterýkoliv občan se může stát členem politické instituce, ať tribunálu či sněmu. Požadavek rovnosti (*isonomia*) upřesňuje Solón až do numerické podoby: čtyři třídy, na něž se obyvatelstvo dělí, a které odpovídají žebříčku ctností, mají

²⁴ S pojetím Aristotelovým souzní jak životní zkušenost Solónova, kdy podle Plútarcha vedl zpočátku „nákladný a marnotratný život“, který lze přičíst na vrub „létům, v nichž se zaměstnával obchodem ... tento způsob života je totiž spojen s mnohým velkým nebezpečím, a proto si žádá náhradou určité požitky a příjemnosti“, tak Solónovo pozdější přesvědčení, zachycené v jednom z jeho veršů:

*Nečetní špatní lidé jsou bohatí, chudí třou bídu:
Já bych však neměnil s nimi za dobré jméno a čest
Bohatství jejich, neb čest je majetek stálý a věčný,
Kdežto majetek lidský tento a onen zas má.*

Obé citováno z: Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967, str. 132-133.

²⁵ Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967, str. 145.

²⁶ Tamtéž, str. 144.

²⁷ „*Jakoby mocným štítem jsem zakryl jedny i druhé, bezprávně vítězství získat nedal jsem nikomu z nich*“, Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967, str. 145.

každá svou míru zemědělských produktů.²⁸ Svornost (*homonoia*) je přirozeným výsledkem vyvážení poměrů ve společnosti, kdy se – obdobně jako v přírodní filosofie Mílétanů živly – žádná ze společenských tříd nezmocní vlády (*arché*), a jak zákonodárce, tak zákon jsou výrazem rovnováhy panující v obci.

Princip vládnutí je stanoven, představitelé vlády se mění, takže v určených časových obdobích vládá přechází z jednoho člověka na druhého. Předem zaručená dočasnost vládnutí ruší antagonismus mezi vládnoucím a ovládaným, protože každý občan, principiálně roven druhému, prochází či může procházet cyklem, v němž moc postupně přebírá a zase dál předává. „Ve většině obcí s občanskou vládou se střídá část vládnoucí s ovládanou – neboť se chce skládat z prvků, které si přirozeně jsou rovny a v ničem se neliší“²⁹ – takže díky rovnosti se společnost podobá světu přírody podle Mílétanů, a je jakoby okružním a soustředěným kosmem, plným sice různých prvků, ale uspořádaných podle jednoho principu. Střed (*mesón*), je pro fungování takového kosmu nejdůležitější; „spása obce spočívá na lidech nazvaných *hoi mesoi*, neboť díky tomu, že stojí stejně daleko od opačných extrémů, zajišťují v obci rovnováhu. Jednotlivci a skupiny, vztahující se k nim, zaujímají symetrické postavení. Středem veřejného a společného prostoru, jeho uskutečněním je *agora*. Všichni, kdo na ní mají přístup, jsou sobě rovni (*isoi*). Jedni i druzí, obývající tentýž politický prostor, vstupují do vztahů dokonalé vzájemnosti“.³⁰

V takové společenské situaci se nacházel Aristotelés stejně jako Platón, Sókratés i sofisté. Každý na ni reagoval jinak, a protože není předmětem této práce vystihnout jejich rozdíly v politickém myšlení, ale nechat vystoupit roli Aristotela v myšlení ekonomickém, budiž řečeno v tuto chvíli, že průkopníkem ekonomického myšlení ve smyslu výslovné analýzy ekonomických aspektů lidského života byl právě jen Aristotelés.

Ne že by se například Platón nedotkl ve svých dílech ekonomických témat – klasický příklad je téma dělby práce v *polis* zakládané v *Ústavě* „v duchu“ (*en logo*), kdy dělbu motivuje zásada, aby každý činil to, co je jemu vlastní, co umí nejlépe (*heautou*

²⁸ „Druhým činem Solónovým bylo, že provedl rozdělení všech občanů do tříd podle majetku. Chtěl totiž ponechat vyšší úřady v rukou zámožných občanů, jak tomu bylo dosud, jinak však dopřát účast ve správě státu i lidu, který se jí dříve nezúčastnil. Do první třídy zařadil občany, kteří sklízeli 500 měř sypkých i tekutých plodin, a nazval je *pentakosiodimnoi*. Do druhé třídy zařadil ty, kteří si mohli chovat jednoho koně nebo měli roční úrodu 300 měř, nazval je jezdcí, *hippeis*. Do třetí třídy náleželi občané, kteří sklízeli 200 měř plodin obojího druhu; byli nazýváni *zeugitai*. Všichni ostatní se nazývali *thétes*. Těm nedovolil Solón zastávat žádný úřad; na správě státu se podíleli pouze svou přítomností ve shromážděních a na soudech ...to se později ukázalo velmi závažným, neboť většina sporů přicházela před soud“, viz Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967, str. 145.

²⁹ Aristotelés, *Politika* 1259b5-6.

³⁰ Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, str. 82.

prattein). Ba dokonce je některými interprety³¹ Platón chápán jako ten, kdo první explicitně popsal jednu ze dvou základních teorií peněz,³² které pro něj hrály úlohu symbolu, vynalezeného lidmi proto, aby usnadnil výměnu zboží (*Rep.* II, 371).³³ Stavěl se však nepřátelsky k použití zlata či stříbra jako tohoto symbolu, a navrhoval jakousi domácí měnu, která by byla nepoužitelná za hranicemi teritoria, na kterém by platila, a jeho letmé náhledy na oblast monetární tak ladí s tím pojetím peněz, podle kterého je hodnota peněz principiálně zcela nezávislá na materiálu, z něhož jsou vyrobeny.³⁴ Přeci však se většina interpretů shoduje v tom, že oblast „ekonomična“ podrobil první analýze právě Aristotelés. Proč je tomu tak?

Literární prameny

V antickém Řecku nacházíme tři pramenné oblasti ekonomických úvah, přičemž i když se všechny tři dotýkají ekonomických záležitostí, jen jeden z nich považujeme za ekonomickou analýzu ve vlastním slova smyslu.³⁵

První oblastí je literatura typu pojednání o účinném, zároveň však aristokraticky vznešeném způsobu, jak spravovat nemovitý majetek, zvláště zemědělské pozemky; nejlépe tuto oblast ekonomické literatury zastupuje Xenofontův spis *Oikonomikos*. Slovy Aristotelovy *Politiky* „o tom již někteří psali, například Charétidés z Paru a Apollodóros z Lémnu o zemědělství, a to jak o pěstování obilnin, tak o sadařství, a podobně i jiní o jiných oborech“ (*Pol.* 1259a1-2).

Druhou oblastí, z níž čerpáme naše znalosti o ekonomickém myšlení antického Řecka, jsou pojednání o politice, etice, sociální spravedlnosti, ekonomické hodnotě, obchodních vztazích, zprostředkovávající úloze peněz, a o půjčování peněz za úrok. O těchto tématech pojednávaly snad všechny známé tehdejší školy myšlení, ať zaměřené sókratovsky, kynicky, epikurejsky či stoicky. Přesto, že se vznikem *polis* došlo, jak jsme popsali výše, k otevření veřejného prostoru, a *agora* byla místem polemických střetů myslitelů různých škol, ekonomické otázky sloužily většinou jako

³¹ Schumpeter, J., *History of Economic Analysis*, Taylor & Francis 1981, str. 53.

³² Prvním známým obhájcem druhé základní teorie peněz je Aristotelés.

³³ Platón, *Ústava*, 2. vyd., Oikoymenh 2001.

³⁴ Srovnejme dnešní papírové bankovky, ale i virtualitu peněz při placení plastovou platební kartou, a paradoxnost, že v pojmenování různých typů plastových platebních karet – Classic, Business, Gold – se promítá i teorie peněz konkurenční, kdy Gold plastová karta je principiálně stejným *symbolon* jako ostatní plastové karty, zároveň ale obsahuje poukaz na ekonomické postavení nositele (a pro dnešní vnímání ekonomiky typicky právě zároveň i poukaz na společenské postavení nositele), a je v tomto smyslu „hodnotnější“ než karty, které Gold nejsou.

³⁵ Blíže k tomu viz Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, kap. 8.

příklady pro lepší ilustraci témat neekonomických (např. spravedlnosti). Teprve s Aristotelem vidíme přicházet explicitní zamyšlení nad povahou ekonomických otázek jako takových, byť stále ve spojitosti se širším zamyšlením (opět např. o povaze spravedlnosti), a zároveň jasné odstupňování cílů lidské *praxis*, se zřetelným vyrysováním hranic mezi dobrem jednotlivce a dobrem celku obce z hlediska ekonomických aktivit. Dokonce i Schumpeter, kterého bez nadsázky můžeme počítat mezi nejkritičtější ekonomy, kteří se kdy o Aristotelových ekonomických úvahách vyjádřili, uznává Aristotelovy analýzy v oblasti podstaty a úlohy peněz jako pronikavé.³⁶

Třetí oblastí literárních zdrojů jsou záznamy veřejných projednání či diskusí a eseje o veřejné ekonomice (o konkrétních ekonomických záležitostech obce), o výběru daní, a o využití zdrojů (lidských i přírodních) k naplnění obecní pokladny. Své veřejné promluvy takovým záležitostem věnovali Ísokratés či Démostenés, a Xenofontovy *Poroi (Způsoby a prostředky)* jsou typickou ukázkou tohoto druhu úvah (u Aristotela jej nacházíme na konci I. knihy *Politiky*).³⁷

Z uvedených tří oblastí je to tak pouze oblast druhá, kterou využíváme jako relevantní pro naši práci. Abychom však neuvázli ve snaze podat na příliš omezeném prostoru ucelený výklad Aristotelova politického, etického, a metafyzického myšlení, vypořádáme se s dochovanými Aristotelovými spisy tak, že schématicky roztřídíme všechny jeho spisy dle typu vědění, ke kterému jej Aristotelés vztahuje, ze struktury celého korpusu lépe uvidíme, kterými konkrétními spisy bude vhodné se blíže zabývat.

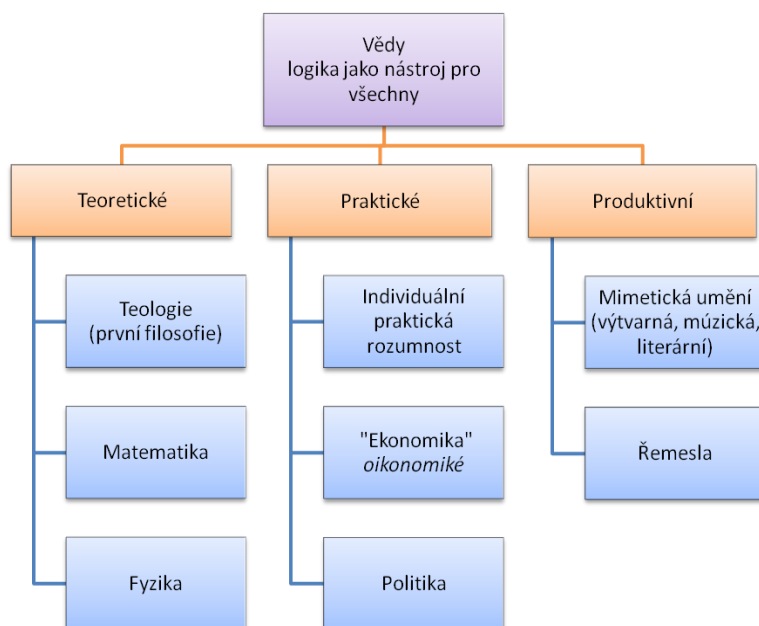
Aristotelés rozlišuje ve svých úvahách všechny vědy na několik základních typů (*Top.* 145a15–16; *Fys.* 192b8–12; *DC* 298a27–32, *O duši* 403a27–b2; *Met.* 1025b25, 1026a18–19, 1064a16–19, b1–3; *EN* 1139a26–28, 1141b29–32). Bylo by velkou výzvou věnovat se detailně tomuto rozdělení, ale z důvodů specifického vymezení předmětu této práce takový úkol ponecháme k dalším příležitostem, a zde jej uvedeme jen v grafické podobě.³⁸

³⁶ To mu ovšem nebrání, aby vzápětí konstatoval, že zbytek Aristotelových pojednání o ekonomice, „viděno z našeho pohledu“, sotva stojí za zmínku. Schumpeter, *History of Economic analysis*, Taylor & Francis 1981, str.61.

³⁷ Ve zmínce o výhradním prodeji (*monopolian*): „Proto i některé obce, když nemají peníze, opatřují si prostředky tímto způsobem; učiní totiž prodej zboží svou výhradní výsadou“ (*Politika* 1259a23–25), stejně jako: „Vyznat se v těchto věcech je užitečné i pro politiky. Vždyť mnohé obce potřebují výdělek a takové prostředky, jaké má domácnost, avšak ve větší míře, proto někteří mužové, kteří spravují obec, považují tuto činnost za svůj jediný úkol.“ (*Politika* 1259a33–37).

³⁸ Tabulka i citovaná místa Aristotelových děl převzata z: Shields, *Aristotle*, Routledge 2007, str.31.

Tab. 1. Aristotelovo dělení věd



Ze schématu je zřejmé, že předmět této diplomové práce, která sahá po tématu Aristotelovy koncepce „ekonomie“, souvisí těsně s celou oblastí věd praktických, přičemž vedle uvedené k nim patří praktická moudrost (etika pro konkrétní lidský život) i politika (ovšem ve smyslu takové nauky, „jejíž účel zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, neboť je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, i když jde o jeho nabytí, i když o jeho zachování“ EN 1094b9-12). Je tomu tak proto, že na rozdíl od dnešní ekonomie, která by nejspíše v uvedeném schématu chtěla hrát roli vědy teoretické, u níž je možno dospět ke zcela přesným výsledkům a znalostem (o předmětu, jímž je *homo economicus*), Aristotelés chápe vědy praktické jako vědy o lidské *praxis* a vědy pro lidskou *praxis*, a do jisté míry unikající přesnému vymezení a uchopení. Vztah mezi vědami teoretickými a praktickými vystihuje následující výrok:

Ví-li někdo, že lehké maso jest dobře stravitelné a zdravé, neví však, které maso jest lehké, nepřispěje tím ke zdraví, nýbrž ten, kdo ví, že maso drůbeže jest lehké, i ke zdraví více přispěje. EN 1141 b29-31

Z literárních zdrojů, které mohou nejlépe posloužit pro studium Aristotelova pojetí věd praktických a zejména ekonomie, se jedná zejména o *Etiku Nikomachovu*, *Politiku*, *Magna Moralia* a *Etiku Eudemovu*.³⁹ Budeme se zabývat především prvními dvěma jmenovanými, ale uvedeme také interprety, podle nichž je zásadní vadou při snaze porozumět Aristotelovým ekonomickým úvahám zapomínat na metafyzický rámec (staví na něm zejména Meiklova interpretace), a tedy i na ostatní Aristotelovy spisy.

39 Pseudoaristotelický spis *Ekonomika* ponecháváme stranou.

Kapitola 2

Aristotelés – první expozice (*Etika Nikomachova*)

Soustředíme se nejprve na text zřejmě nejznámějšího Aristotelova etického spisu, *Etiky Nikomachovy*. V jeho celku se Aristotelés pohybuje mezi několika myšlenkovými těžišti – štěstím (*eudaimonia*), zdatností/ctností (*areté*), praktickou rozumností (*frónésis*) a její rolí v morálním vývoji člověka a dosahování štěstí, přičemž formuluje známou nauku o středu (*meson*), dvě z deseti knih *Etiky Nikomachovy* věnuje přátelství (*filia*), a v poslední knize se zabývá otázkou, zda je nejvyšším lidským štěstím činný či kontemplativní život.

Jedním z těžišť, které v textu rovněž nelze přehlédnout, je spravedlnost (*dikaiosyné*); pro nás je důležité, že je nalézáme v páté knize, která obsahuje nejvíce „ekonomického“ materiálu; podle Ann Ward je dokonce celá pátá kniha věnována právě otázce spravedlnosti jakožto morální zdatnosti,⁴⁰ takže Aristotelovy ekonomické úvahy nelze podle ní plně pochopit bez kontextu spravedlnosti. Zastavíme se u tohoto tématu hned v začátku (byť ve zkratce).

Spravedlnost

Aby rozlišil mezi různými významy, které na sebe pojem spravedlnosti váže, použije Aristotelés metodu kontrastu s protiklady, jak ji vysvětlil jinde (*Topiky* I, 106a9-21):

„Nespravedlivý jest ten, kdo nedbá zákonů, za druhé člověk, který si osobuje více, a konečně ten, kdo nešetří rovnosti“ *EN* 1129a39-41

V předjímání o několik kapitol pozdějších ekonomických úvah rozvádí Aristotelés myšlenku nespravedlivého jednání dále: ono „osobovati si více“ se týká těch dober, která „podmiňují zdar a nezdar, která prostě jsou vždy dobrá, ale ne vždy každému“ (*EN* 1129b3-4). Zaznívá přitom silně struna praktické rozumnosti, protože nejde jen o teoretické pochopení, zda je něco dobrem, ale zejména jde o následnou praktickou aplikaci teoretické znalosti, jak jsme uvedli výše:

„Vil-li někdo, že lehké maso jest dobře stravitelné a zdravé, neví však, které maso jest lehké, nepřispěje tím ke zdraví, nýbrž ten, kdo ví, že maso drůbeže jest lehké, i ke zdraví více přispěje.“ *EN* 1141b29-31

Lidé si prostě/obecně dobré věci „přejí a vyhledávají jich; ale nemají tak činiti, nýbrž mají si přát, aby to, co je prostě dobré, bylo dobré také pro ně, a mají dávati přednost tomu, co jest pro ně dobré“ (*EN* 1129b4-7). Na první pohled přísný normativ „nemají

⁴⁰ Ward, A., *Justice as Economics in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in: *Canadian Political Science Review*, vol. 4, no. 1 (2010).

„tak činiti“ je poukazem na potřebu úsilí při dosahování co nejplnějšího životního uspokojení, které není snadným cílem, jak ilustruje Aristotelés na příkladu zacházení s majetkem:

„Snadno ... dovede každý člověk darovati peníze a prohýřiti je; avšak usouditi, komu je darovati, kolik, kdy, k jakému účelu a jak, nedovede každý člověk, ani to není snadné.“ (EN 1109a28-29).

Následně v textu Aristotelés rozlišuje spravedlnost na distributivní/rozdíleční a korektivní/opravnou. Distributivní spravedlnost je zaměřena na rozdělování počtů či peněz („toho, co je společné“) mezi členy polis (EN 1130b30), a rozdělování se děje geometrickým způsobem, proporčně, s ohledem na „váhu“, společenskou váženost a postavení dotčených lidí.

Korektivní spravedlnost se týká ekonomických záležitostí, tj. soukromých obchodů či výměn (EN 1131a1). Výměny jsou dále rozděleny na dobrovolné a nedobrovolné, a nedobrovolné pak na tajné a násilné. Korektivní spravedlnost je aplikována matematicky, aritmeticky – pokud je jedna ze stran při výměně poškozena, soudce podle zákona nařídí nápravu; korektivní spravedlnost je odejmutím nespravedlivého zisku a nahrazením nespravedlivé ztráty. Na rozdíl od distributivní spravedlnosti zde nehraje roli, zda je poškozený na společenském žebříčku výše či níže než ten, kdo jej poškodil, a korektivní typ spravedlnosti má tak blízko k principu rovnosti (*isonomia*), o němž jsme se zmínili dříve.⁴¹ Úvaha o spravedlnosti, která lemuje osmou, „ekonomickou“ kapitolu páté knihy *Etiky Nikomachovy*, dospívá v deváté kapitole k charakteristice spravedlivého jednání člověka – jde o vědomou volbu rozdělovat „rovně podle úměry ... ať jde o jeho vlastní poměr k jinému člověku, ať o poměr druhého člověka k třetímu“ (EN 1134a4)

Jakmile provedl analýzy dvou výše uvedených typů spravedlnosti, obrátí se Aristotelés k tématu spravedlnosti ve výměně, a nakročí tím do ekonomického úseku páté knihy *Etiky Nikomachovy*. Podle Scotta Meikle ji zejména komentátoři v 19. století pokládali za jakýsi třetí, doplňkový typ spravedlnosti, a podřazovali jej pod ony dva uvedené,⁴² aby se později díky Ritchiemu ukázalo, že taková okrajová role „obchodní“ či směnné spravedlnosti není obhajitelná. Naopak nese s sebou silnou vazbu na již zavedený typ společenského vztahu, kdy obchod již nahradil jiné způsoby zacházení s majetkem (zejména dary a půjčky), a rovněž tak vazbu na dělbu práce. Podle Ritchieho má dokonce směnná spravedlnost přednost před ostatními formami spravedlnosti, protože zaručuje přátelství v takové lidské činnosti, kterou od života odmyslet nelze, tj. v obstarávání prostředků k životu.⁴³

⁴¹ Viz str. 13 této práce (v oddílu *Společenské i filosofické úsilí o rovnost*).

⁴² Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, str. 130.

⁴³ Detailněji se tématem obstarávání majetku budeme zabývat v další kapitole, zejména v části věnované *oikonomiké*. Ritchieho závěry přebírám z Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 130.

Poté se Aristotelés ve svých úvahách obrací proti pythagorejcům, podle nichž spravedlnost je totéž co odvěta (reciprocita, odplata ve smyslu „nebýt nikomu nic dlužen“), a říká:

„Při vzájemných výměnách jest sice takové právo odvěty vhodným pojátkem, ale pouze podle úměry a nikoli podle rovnosti. Neboť obec se udržuje tím, že odplácí to, co jest úměrné.“ *EN 1132b31-32*

Následuje úsek, na který se soustředí všichni – i ti, kteří chtějí prokázat, že Aristotelés za „prvního ekonoma“ považován být nemůže, i ti, kteří prokazují, že jím je.

„Odplatu pak podle úměry udává spojení podle úhlopříčky. Na příklad *a* znamená stavitele, *b* ševce, *c* dům, *d* obuv. Jest tedy třeba, aby stavitel bral od ševce z jeho práce, a jemu aby předával ze své. Kdyby tedy nejprve oboje bylo podle úměry rovné a podle toho se stala odplata, stane se to, co míníme. Nestane-li se to, není tu rovnosti, ani není výměna možná; nic totiž nebrání, aby dílo jednoho bylo lepší než druhého; jest tedy třeba, aby nastalo vyrovnání.“ *EN 1133a5-14*

Vidíme, že klíčová role přísluší rovné úměře, rovnosti co do proporce. Je jasné, že švec není stavitel, a že dům není bota, a že má-li dojít mezi ševcem a stavitelem ke *spravedlivé* výměně, pak jí nejspíše nebude výměna jedné boty za jeden dům. Podstatné není jenom to, za jakých podmínek dochází k výměně (téma potřeby otevřeme zakrátko), ale rovněž to, co zaručí, že výměna se uskuteční spravedlivě. Zdá se, že Aristotelés na druhou otázku odpověděl dokonce stylem výpočtu podle vzorce:

„Jest tudíž na dům nebo potravu potřebí tolik obuvi, v jakém poměru jest stavitel k ševci - neboť kdyby toho nebylo, nebylo by výměny ani společenství -; a nebude to, nebudou-li věci nějak rovné.“ *EN 1133a23-24*

Zejména obrat, že je „na dům nebo potravu potřeba tolik obuvi, v jakém poměru jest stavitel k ševci“ působí mnoho interpretačních nesnází. Myslí tím Aristotelés, že stavitelovy schopnosti a znalosti jsou cennější než schopnosti a znalosti obuvníka, a o kolik převyšují jedny druhé, o tolik musí být navýšen produkt méně schopného a znalého ve srovnání s produktem více schopného a znalého? Tomu by odpovídalo schéma analogie, uvedené dále (*EN 1133a40*): rolník je *A*, švec *B*, obilí *C*, obuv *D*, a „bude tedy skutečná odplata, když se věc vyrovná tak, aby se dílo ševcovovo mělo k dílu rolníkovu tak, jako se má rolník k ševcovi“, $A : B = D : C$ (nikoliv $C : D$), což kromě jiného znamená, že ve výměně nedostane rolník (*A*) obilí (*C*), ale obuv (*D*).

Skutečně není zcela jasné, co uvedeným vzorcem Aristotelés myslí, a přitom se zdá, že nejde o nic menšího, než „výpočet“ spravedlivé výměny. Uvedená pasáž si dokonce získala mezi interprety renomé temného či nesrozumitelného místa, které vposledku působí, že ani následně hledaná souměřitelnost nalezena není, a úvahy celé kapitoly končí vlastně krachem.

S tím se pochopitelně špatně smířovali myslitelé, kteří oceňovali Aristotelovu myšlenkovou pronikavost, a absence výslovného řešení hádanky, kterou v páté knize

Etiky Nikomachovy Aristotelés načrtl, byla pro ně zároveň výzvou k hledání řešení.⁴⁴

Podle Meikla má uvedený vzorec analogie jednoduché vysvětlení, to je však přehlíženo kvůli přetrvávající tendenci vidět ve vzorci obsažené nerovnosti, k nimž pak rovnítko bez dalšího doplnění nepatří. Výraz „jako stavitel k obuvníkovi“ podle většiny moderních interpretů znamená, že jsou tu dvě odlišné veličiny z hlediska postavení ve společnosti/schopnosti/znalostí, a k nim je třeba vztahovat zbylou část analogie, totiž jejich výrobky: o kolik převyšují jedny schopnosti/znalosti druhé, o tolik musí být převýšen produkt méně schopného a znalého ve srovnání s produktem více schopného a znalého. Je ovšem zarážející, že Aristotelés takovou hypotézu nepotvrzuje, nijak ji nerozvíjí a dokonce o ní nepadne ani slovo, což vposledku vede moderní interprety k zavržení celé pasáže jako hádankovité a nejasné.

Meikle uvádí postupně názory Williamse (význam stavitele oproti významu obuvníka), Granta (kvalita práce toho či onoho), Rackhama (různí výrobci mají různý společenský status), Burneta (klíčem je nerovnost v přátelství), Meeka (výrobci se liší podle svého společenského postavení a schopností), a Soudka se Spenglerem (odlišnost je založena jen na schopnostech);⁴⁵ aby vzápětí kontroval, že žádný z uvedených názorů

⁴⁴ Podle Odda Langholma, který publikoval první rozsáhlou studii o roli Alberta Velikého v dějinách ekonomického myšlení (teorie výměny), spočívá hlavní příspěvek tohoto myslitele v odmítnutí interpretace úměry podle společenského postavení a podle vnitřní hodnoty. Namísto toho rozšířil interpretační rámec za tehdy známé hranice do oblasti vynaložené námahy či práce, a Albertův úplný výklad Aristotelovy poučky o (spravedlivé) výměně, jak ji nalézáme v *EN* 1133a19-25 „Jest tudíž na dům nebo potravu potřebí tolik obuvi, v jakém poměru jest stavitel k ševci“, se stal historickým měřítkem pro spekulativní morální teologii s ohledem k ekonomickým otázkám. Albert uvažuje: Aby bylo dosaženo spravedlnosti ve výměně pro obě strany, rovnost by neměla být kvantitativní, ale proporční. Proporcionální rovnost ve výměně je upřesněna jako hodnota jednoho balíku komodit na jedné straně oproti hodnotě jiného balíku komodit na straně druhé. Do tohoto bodu zůstává Albert v aristoteléské tradici. Jakmile se však pokouší upřesnit zdroj této hodnoty, rozchází se s Aristotelem. Ve svém prvním komentáři k *EN* Albert říká, že hodnota nevychází ze společenského postavení účastníků výměny, ale z významu a důležitosti výrobků jako takových. Že tento význam a důležitost váže na množství práce a námahy, které byly potřebné k vyprodukování výrobku, je zřejmé z opakujících se spojení „*in laboribus et expensis*“ či „*differentia secundum labores et expensas*“, což navíc potvrzuje originální parafráze původního Aristotelova příkladu slovy: „Jak se má farmář k obuvníkovi v námaze a nákladech, tak se má výrobek obuvníka k výrobku farmáře“ (Albertus 1968, str. 365). Přesto však své pojednání končí s tím, že množství vynaložené práce a materiální náklady na výrobu nejsou absolutním měřítkem hodnoty výrobku, protože aby vůbec došlo k jejich výměně, musí jí předcházet potřeba obou stran výměny: „*opus diximus esse usu vel utilitatem vel indigentiam*“.

Teorie spravedlivé ceny, se kterou přichází jeho žák Tomáš Akvinský, se stane dalším významným příspěvkem k řešení Aristotelovy hádanky nad tím, co zaručuje spravedlivou výměnu, stejně jako vyjádření o tom, že kupování a prodávání se zdá být ustaveno pro společný prospěch obou stran, z nichž každá potřebuje to, co druhá nabízí, a cokoliv je ustaveno pro společný prospěch, by nemělo být břemenem ani pro jednu ze zúčastněných stran, takže všechny (obchodní) dohody by měly sledovat rovnost obou směňovaných věcí (volně podle *Summa Theologica*, II-II, 77.1), blíže k tomu viz Langholm, O., *Economics in the Medieval Schools*, Leiden 1992.

⁴⁵ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 133.

nevysvětluje, jak by se část vzorce týkající se výrobců („jako se má stavitel k ševci“) mohla stát měřítkem pro spravedlivou výměnu.

Jiní interpreti modifikují nápad Alberta Velikého s množstvím námahy, a tvrdí, že klíčem ke spravedlivé výměně je nezbytné vyrovnání množství času potřebného k výrobě věci, která je předmětem výměny. Taková myšlenka by mohla i obstát, ale nezdá se, že by se jednalo o myšlenku Aristotelovu.⁴⁶

Meikle nalézá odlišné (a podle něho správné) vysvětlení vzorce analogie u Heatha. Ten argumentuje, že výrobky připravené ke směně jsou předem vyrovnány, což matematicky vyjadřuje vzorec $xD = C$ nebo $xD : C = 1$, takže vzorec analogie $A : B = xD : C$ platí pouze tehdy, když je roven 1, nebo když $A = B$.⁴⁷ To znamená, že případná relativní „hodnota“ stavitele či ševce nemá co do činění s konkrétní výměnou zboží.

Viděli jsme u distributivní spravedlnosti, že se týká rozdělování společných statků (veřejných prostředků, poct a podobně); soukromé vlastnictví však při obchodní výměně neprochází takovým procesem distribuce. I z toho je zřejmé, že spravedlnost při výměně není podřaditelná pod distributivní spravedlnost. Složitější je prokázat, že není ani zcela podřaditelná pod spravedlnost korektivní. Mnohé interpretační pokusy na korektivním schématu při obchodní výměně staví, aby se zároveň následně potýkaly s nejasností, jak zaprvé určit hodnotu toho či onoho výrobce, a následně jak zadruhé takovou hodnotu aplikovat do vzorce výpočtu spravedlivé výměny. Dokonce i kdybychom, říká Meikle, věděli, že „stavitel má např. dvakrát větší hodnotu než obuvník, nepomůže nám to pranic ve stanovení spravedlivého množství obuvi za dům ... Z násobení množství bot sloužící ke kompenzaci předpokládaného nízkého společenského postavení obuvníka by naopak bylo odklonem od úměry, kterou Aristotelés kvůli spravedlnosti požaduje. Jeho pojetí je konzistentní právě jen tehdy, když poměr stavitele a obuvníka je 1 : 1, a nedává žádný prostor pro zavádění jakékoliv nerovnosti“.⁴⁸

To potvrzuje i vyjádření, že „kdyby tedy nejprve oboje bylo podle úměry rovné a podle toho se stala odplata, stane se to, co míníme. Nestane-li se to, není tu rovnost, ani není výměna možná; nic totiž nebrání, aby dílo jednoho bylo lepší než druhého; jest

⁴⁶ Zato je taková myšlenka nepochybně k nalezení u Karla Marxe: „Hodnota zboží však zcela představuje obecnou lidskou práci - vynaložení lidské práce vůbec“, Marx, K., *Kapitál*, 1.1.14. Rovněž viz Marx, K., *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953: „Protože mírou zlata a zboží je pracovní doba a zlato se stává mírou hodnot jen potud, pokud se v něm měří všechna zboží, je pouhým zdáním procesu oběhu, jako by peníze činily zboží souměřitelnými. Naopak, jedině souměřitelnost zboží jakožto zpředmětněné pracovní doby činí ze zlata peníze“.

⁴⁷ Meikle říká, že tím Heath „trefil hřebíček na hlavičku“, in: *Aristotle's Economic Thought*, str. 135, pozn. 10.

⁴⁸ Tamtéž, str. 137.

tedy třeba, aby nastalo vyrovnání“ (EN 1133a11-15). Výroky Finleyho („že se nejedná o jednu z Aristotelových jasnějších úvah, je bolestivě zřejmé“), Soudka („část patří mezi nejzáhadnější v Aristotelových spisech“) či Langholma („tato trýznivá pasáž“) považuje Meikle za přehnané, a uvedené interpretu viní z absurdního podceňování Aristotelových úvah.⁴⁹

Souměřitelnost – peníze nebo potřeba?

V předchozím oddílu jsme se zabývali otázkou spravedlnosti při výměně a smyslu „vzorce“, který ji má zaručit (na dům nebo potravu potřebí tolik obuvi, v jakém poměru jest stavitel k ševci). Ani za předpokladu, že Meiklovo řešení hádanky je relevantní a odpovídá Aristotelovu záměru, netvoří závěr úvah. Celý Aristotelův argument je vystavěn ze čtyř kroků:

- (1) Spravedlivá výměna je formou reciprocit
- (2) Reciprocita je typu proporce, nikoliv rovnosti
- (3) Toho je dosaženo proporčním vyrovnáním výrobků, které jsou měněny
- (4) Mají-li být výrobky proporčně vyrovnány, musí být nějak souměřitelné

V textu následuje úsek odkazující na specifickou předchozí nerovnost či nestejnost (vzpomeňme na odlišné prvky či živly iónské přírodní filosofie), která umožňuje vyrovnání:

„A to jest i u ostatních umění; byla by totiž znemožněna, kdyby to, co v určité kolikosti a jakosti umělec vytvořil, nebylo odběratelem v stejné kolikosti a jakosti odměněno. Neboť ze dvou lékařů nevzniká společenství, nýbrž z lékaře a rolníka, a vůbec z osob různých a ne rovných; ale tito se musí vyrovnati.“ EN 1133a14-19

Na tomto místě řeči o diverzitě lidských činností (a následně produktů) je vhodné na moment rozšířit pohled od jednotlivých stromů na celek lesa, a připomenout si jeden ze zásadních rozdílů mezi Aristotelem a předchozími mysliteli, včetně Platóna, totiž vztah k různosti. Zatímco u Platóna se znovu a znovu shledáváme s otázkou po jednom, které je společné věcem různým, a v *Ústavě* se nám dostává neutuchajících doporučení, jakou všechnu různost je potřeba vyloučit (typickým příkladem je tzv. komunismus majetku a žen),⁵⁰ aby byla zaručena jednota. Bez jednoty a jednotící síly různost stoupá, až nastupuje chaos a zmar. Parmenidovské dědictví nedůvěry vůči záplavě smyslových vněmů Platón přenesl z epistemologie do hledání ideálního státu.⁵¹ Aristotelés naproti

⁴⁹ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 7.

⁵⁰ Což ne zcela po právu, zato však dosti pochopitelně vedlo Karla R. Poppera k odsouzení Platóna coby totalitaristy a nepřítel *par excellence* otevřené společnosti.

⁵¹ „Kdežto podle Platóna podstatu spravedlnosti v obci tvoří harmonie, která pak vede k přísným zásadám politické morálky a k úplné unifikaci života ve státě, vidí Aristotelés podstatu spravedlnosti v dosažení rovnováhy“, slovy překladatele Antonína Kříže z roku 1939, in: Aristotelés, *Politika*, Rezek 2009, str. 19.

tomu shromáždil nejméně 158 různých ústav existujících útvarů, aby činil své závěry v *Politice*. „Aristotelés přijal různost jako nikdo jiný před ním ... svedl souboj s vítěznou rolí rozumu nad smysly, jak ji pojali předsokratici, a vrátil smysly zpět do hry“,⁵² říká Arlene Saxonhouse, ale to mu zároveň nebrání zachovat důležitost rozumu, takže aristotelská politická filosofie není založena na nějakém odmítnutí rozumu a řádu a nespočívá v prostém popisu mnohostí. Umírněný přístup zahrnuje obojí; „obě perspektivy se prolínají ... Aristotelés se ani nebojí různosti, ale ani není dětinsky okouzlen mnohobarevností skutečnosti“.⁵³ Obec vnímal jako svým způsobem organický celek, přičemž různost ji prostupuje od základních částí (rodina, hospodářství),⁵⁴ takže poznat a pochopit celek bez pochopení jeho částí (různosti ponechané bez povšimnutí) je podle něho buď nemožné, nebo zavádějící (není přiměřené předmětu poznání). Zatímco u Platóna narážíme na problém, jak v jednotě zachovat alespoň nějaký prostor pro mnohost (řešení = harmonie), u Aristotela mnohdy brilantní vhledy do různosti (ať v jevech přírody nebo v mnohoznačnosti pojmů) vedou k potížím s lokalizací jednoty. Potíže se znásobují tam, kde již povaha poznávaného předmětu uniká jednoznačnému uchopení, jak je tomu u lidského jednání.

I ve svých úvahách o povaze ekonomických jevů se Aristotelés řídí heslem „počátkem jest skutečnost; a bude-li tato dostatečně vysvítati, nikterak nebude zapotřebí důvodů“ (*EN* 1095b6-7). Ve snaze nalézt řešení problému měřítka, jímž by bylo možno srovnávat věci (výrobky) veskrze různé, poukáže Aristotelés na skutečnost, která je nabíledni, na peníze:

„K tomu přispěly peníze, i jsou jaksi prostředkem; všechno se jimi totiž měří, tak i nadbytek a nedostatek, kolik asi obuvi jest rovno domu anebo potravě. Jest tudíž na dům nebo potravu potřebí tolik obuvi, v jakém poměru jest stavitel k ševci - neboť kdyby toho nebylo, nebylo by výměny ani společenství -; a nebude to, nebudou-li věci nějak rovné.“ *EN* 1133a19-25

Aristotelovým potýkáním se s otázkou peněz se budeme detailně zabývat později, v oddíle *Vzestup a pád chrématistiké*, ale již v tuto chvíli vidíme, že pro Aristotela jsou peníze tím, co dovoluje obuvníkovi, lékaři, staviteli i rolníkovi provést výměnu svých výrobků/služeb. Podle některých interpretů⁵⁵ chápe Aristotelés peníze jako klíčovou součást spravedlnosti při výměně a zároveň jako základ politického společenství; peníze udržují pohromadě občany *polis*, když jim poskytují smluvní rovnost mezi nimi navzájem (bez ohledu na to, zda je jeden obuvníkem či stavitelem, díky penězům jsou si

⁵² Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press 1992, str. 235.

⁵³ Tamtéž, str. 235.

⁵⁴ Saxonhouse se tématem podrobněji zabývá v kapitolách 8. *Rodina není jedinec, Obec není rodina*, a 9. *Jednota z mnohosti*, in: *Fear of Diversity*, str. 189 – 232.

⁵⁵ Ward, A., *Justice as Economics in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in: *Canadian Political science Review*, vol. 4, no. 1 (2010).

rovni). S tím však nelze bez výhrad souhlasit, brání nám v tom jak další průběh textu, v němž se objeví další návrh měřítka, totiž potřeba (*chreia*), tak analýza myšlenky peněz jako adepta na měřítko různých věcí. Zjistíme, že za návrhem peněz za měřítko stojí přesvědčení, že „existence společného standardu měření je samo tím, co zakládá a vytváří srovnatelnost, a umožňuje vyrovnání <různého> zboží“.⁵⁶ Tomu by napovídala i vyjádření „Peníze tedy jsou jako míra, ježto učinily věci spolu měřitelnými, je vyrovnávají“ (EN 1133b17-18), a „peníze zajisté činí všechny věci spolu měřitelnými; všechno se totiž měří penězi“ (EN 1133b23-24). Jenže přesvědčení, že ustavení měřítka samo umožní věci různé vidět jako souměřitelné, je převrácením skutečnosti, která je dobře vidět na arbitrarnosti peněz – nejen, že hodnota zboží vyjádřená penězi není stálá, ale kolísá („peníze nejsou vždy stejně platny“ EN 1133b14). Především každá možnost měření předpokládá souměřitelnost.

Meikle argumentuje, že vynález peněz nemohl přinést souměřitelnost různého zboží, protože „není logického rozdílu mezi ,5 lůžek = 1 dům‘ a ,5 lůžek = x stříbrných mincí‘ ... výměna pěti lůžek za určité množství stříbrných mincí nás nechává stát před stejným problémem jako výměna pěti lůžek za jeden dům“,⁵⁷ což si uvědomil i Aristotelés:

„Nikterak totiž na tom nezáleží, dá-li se za dům pět lehátek anebo to, zač jest pět lehátek ... výměna se dála ... dokud nebylo peněz.“ EN 1133b37-38

To je důvodem, proč peníze pro Aristotela řešení měřítka různých věcí nejsou (nebo ne bez výhrady a doplnění).⁵⁸ Jde o předchůdné záležitosti, na jejichž základě teprve ke sdružení a výměně dojde. Problém se souměřitelností (jak dostat na jednu rovinu nejen výrobky tak různé, ale i výrobní procesy tak odlišné) Aristotelés formuluje ještě znovu, a jmenuje druhou možnost:

„Musí tedy býti jedno jakési měřítko, jímž se všechno měří, jak jsme řekli výše. A tím vpravdě jest potřeba (*chreia*), která všechno udržuje pohromadě neboť kdyby nebylo žádné potřeby anebo ne stejné, buď by nebylo výměny, anebo by nebyla stejná --; a tu peníze podle úmluvy staly se jakoby měnou potřeby; a proto peníze (*nomisma*) mají jméno odtud, že nejsou přirozeně, nýbrž zákonem (*nomó*), a jest v naší moci je změnit a učiniti neplatnými.“ EN 1133a25-31

To, co by snad mohlo být společné jak botě, tak domu, jak výrobě boty tak stavění domu, má tedy původ v tom, z čeho uvedené vychází – v člověku. Ať obuvník či

⁵⁶ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 21.

⁵⁷ Tamtéž, str. 22.

⁵⁸ Pokud jsou peníze komoditou s proměnlivou hodnotou, jak se mohou stát měřítkem pro ostatní komodity (je to jako by mohlo být pravítko tu více tu méně rovné). Averroes posouvá problém do jiné roviny, v níž nalézá peníze jako *neproměnné* měřítko. Docíluje toho tím, že proměnlivou hodnotu peněz, o níž mluví Aristotelés, interpretuje úzce ve smyslu zákona či společné dohody, která působí změnu jinak neměnné hodnoty peněz, jejichž podstata je metafyzicky určitelná jako „penězovost“ (*thamaniyah*). Převzato z Baeck, L., *Greek economic thought*, in: Price, B.B. (ed.), *Ancient Economic Thought*, Routledge 1997, str. 157-158.

stavitel, oba mají jako lidé něco společného, a tím je potřeba (*chreia*).⁵⁹ Navíc na rozdíl od peněz, které jsou lidským vynálezem, pomůckou, něčím nikoliv přirozeným, *chreia* je přirozeným měřítkem (*fysei metron*). *Chreia* je skutečně tím, co předchází – co je podmínkou možnosti, řekli bychom – výměně:

„Věci tolik se různící nemohou se ve skutečnosti státi spolu měřitelnými, ale pro potřebu jest to dosti možno.“ EN 1133b18-20

Následně Aristotelés znovu uvažuje o povaze peněz, přičemž však ve svém dílčím vyjádření odhlíží od toho, že peníze jako takové nejsou nikdy součástí subjektu činu, ale objektem (totiž objektem lidské vůle a činu). Peníze se zdají řešit snadno a bezbolestně problém souměřitelnosti různého zboží, ale pouze na určité rovině, která je z hlediska hlubší filosofické analýzy nedostačující. Je z takového pohledu dostačující potřeba (*chreia*) jako měřítko pro věci navzájem různé?

Nejistotu ohledně kladné odpovědi obsahuje již rozlišení následující za „jakési měřítko, jímž se všechno měří ... a tím jest vpravdě potřeba“ (EN 1133a33):

„... kdyby nebylo žádné potřeby anebo ne stejné, buď by nebylo výměny, anebo by nebyla stejná.“ EN 1133a34

Od začátku ekonomické pasáže se táhnoucí otázka, jak lze vyrovnat věci tolik se různící, aby bylo dosaženo spravedlnosti ve výměně, se proměnila do otázky po souměřitelnosti potřeby, a obrazně řečeno jsme se tak pouze posunuli z deště pod okap. Jak zaručit, aby byla potřeba obuvníka a stavitele stejná? Ačkoliv to Meikle neuvádí, domnívám se, že ekonomická otázka, jak je u Aristotela postavena, zahrnuje prvek etiky ne jako následek, ale již jako součást. Zatímco se chceme spravedlnosti ve výměně „dopočítat“, a nevíme podle jakého postupu, tak spravedlnost ve výměně zaručí podle nás jedině spravedlnost v obou stranách výměny,⁶⁰ v obou vyměňujících, a to je ona jednota, kterou má Aristotelés na mysli, a kterou dnes známe v oblasti ekonomie nanejvýš v podobě „neviditelné ruky trhu“.⁶¹ Společné dobro, totiž vědomí společného dobra, je ve skutečnosti tím, co činí různé věci souměřitelnými. Obchodní výměna jako

⁵⁹ Termín *chreia* měl v antice nejednoznačný význam, a bylo mu rozuměno lépe podle kontextu, v němž vystupoval. Pro Démokrita či sofisty znamenal lidské chtění, touhu, touhu po uspokojení; Platón s termínem *chreia* pracuje v *Ústavě*, např. *Rep.* 369c: „vybudujme si polis v rozumu a představě (*en loge*), od samého začátku ... bude je vlastně budovat naše potřeba (*chreia*)“: chápe ji jako vzájemnou potřebu pomoci, která svedla lidi dohromady a umožnila vznik první společnosti. Ti moderní ekonomové, kteří berou Aristotela na milost, se často drží chápání *chreia* ve smyslu poptávky (nabídka – poptávka).

⁶⁰ A spravedlnost v obou účastnících výměny, jejich individuální zdatnost ve spravedlnosti, je tím, co zaručí, že bude stejná potřeba obuvníka, stavitele, lékaře i rolníka.

⁶¹ Všimněme si, že se v zásadě jedná o dvě odlišná pojetí spravedlnosti: zatímco „neviditelná ruka trhu“ je – lze-li tak říci – „spravedlností automatu“ v mechanismu trhu, nikdo za ni neručí, a je neosobní, tak spravedlnost pro Aristotela je něčím, za co ručí jeden každý z nás; a dokonce i společnost s fungující spravedlností (spravedlnost na úrovni vyššího celku) je odkázána na „dědictví“ či vklad spravedlnosti od jejích jednotlivých členů.

konkrétní lidská praxe je určena cílem, pro který se uskutečňuje, a pokud v tomto ohledu tápeme, je to z důvodu nedostatečného rozlišení mezi různými typy cílů, jak detailněji probereme později v oddílu věnovanému Aristotelovu rozlišení mezi hospodářstvím (*oikonomiké*) a výdělečnictvím (*chrématistiké*).

Souměřitelnost je tak z hlediska závěru předvedených úvah podle Aristotela u věcí, které jsou rozdílných povah (jako boty a dům), nemožná, a fakticky nalezená souměřitelnost vyjádřená v používání peněz je něčím, co uspokojuje právě pouze praktické potřeby, nikoliv potřeby filosofického zdůvodnění v analytickém tázání po podstatě takové souměřitelnosti.

Otázka po souměřitelnosti hodnot, která trápila Aristotela ve výše uvedené podobě, zněla později scholastikům poněkud odlišně: proč hodnota věcí, s nimiž lidé obchodují, nekoresponduje s hierachií stvoření?⁶² Odpověď na tuto otázku scholastika převzala od jednoho z nejvýznamnějších církevních otců, Augustina:

„V těch věcech totiž, které jakýmkoli způsobem jsou a nejsou tím, čím je Bůh, od něhož byly stvořeny, kladou se výše bytosti živé nežli neživé, právě jako ty, které mají schopnost plození nebo také pud, výše nežli ty, které jsou bez takového pohybu; a mezi těmi, které žijí, stojí cítící výše nežli necítící, např. živočichové výše nežli stromy; a mezi cítícími mají myslící přednost před nemyslicími, jako lidé před zvířaty; a mezi myslícími stojí nesmrtelné nad smrtelnými, jako andělé nad lidmi.

Ale tato prvenství se zakládají na řádu přírody; existují však ještě jiná měřítka hodnoty, totiž podle uplatnění jednotlivých bytostí, a tak se stává, že některé věci, postrádající citu, si ceníme více než některé bytosti cítící, dokonce tak dalece, že bychom chtěli tyto ze světa vůbec odstranit, kdybychom mohli – buďto že nevíme, jaké místo v něm zaujímají, nebo že i když to víme, máme na zřeteli více svůj prospěch nežli je. Vždyť každý by měl ve svém domě raději chléb nežli myši, a peníze raději nežli blechy.“⁶³

Člověk tak ve stanovení ceny věcí (a předchůdně v hodnocení věcí) – není-li svatým Františkem – nenásleduje božský řád stvoření, ale subjektivní lidské „odstupňování“ stvořených věcí. Například pokud se týká vzácnosti něčeho z hlediska získání člověkem, je zjevné, proč je hodnota zlata (která je obtížno nalézt a učinit ryzím) o tolik vyšší, než hodnota mouchy (kterých kolem nás otravně létá tolik). Z jiného pohledu je tím, co seřazuje věci od nižších (neuspokojujících) po vyšší (uspokojující) uspokojení lidských potřeb (nikoliv naplnění božského plánu). Jak to formuluje Tomáš Akvinský:

„Ale toto jedno měřítko, které svkutku měří všechny věci, je potřeba. To zahrnuje všechny změnitelné věci stejně jako vše to, co má vztah k lidské potřebě. Zboží není hodnotné vzhledem ke své důstojnosti v řádu stvoření, jinak by myš, jako živočich obdařený vnímající duší, měla vyšší hodnotu než perla, která je věcí bez života. Ale věci jsou hodnoceny s ohledem na situaci člověka, který je potřebuje pro své užití.“⁶⁴

⁶² Slovy Buridanovými, proč je „mrtvé“ zlato pro nás hodnotnější nežli živá moucha? Příklad uvádí Roncaglia, A., *The Wealth of Ideas*, Cambridge University Press 2006, str. 39, pozn. 60.

⁶³ Augustinus, A., *O boží obci (I)*, Praha 2007, kniha XI., kapitola 16., str. 369. Citováno rovněž v Chafuen, A. A., *Víra a svoboda*, str. 89-90.

⁶⁴ *Sent. Ethic.*, liber V, lectio IX, nota 3, přeloženo z <http://dhspriority.org/thomas/Ethics5.htm#9>.

Kapitola 3

Aristotelés – druhá expozice (*Politika*)

Na ekonomické úvahy *Etiky Nikomachovy*, které se zdají končit v paradoxu souměřitelnosti, která je vpravdě mezi různými věcmi nedosažitelná, avšak z hlediska potřeby to je dobře možné, navazují ekonomické pasáže *Politiky*. Zatímco metafyzický výklad tržní hodnoty se Aristotelovi dát nepodařilo, pokouší se v *Politice* o rozlišení užité a tržní hodnoty v praktickém ohledu.

Z osmi knih *Politiky* se otázkami, které bychom mohli označit za ekonomické, zabývají především kapitoly 8-11 knihy první.⁶⁵ Aristotelés v nich činí několik principiálních rozlišení: klíčové je rozlišení mezi uměním vést domácnost (*oikonomiké*), a uměním vydělávat peníze (*chrématistiké*). Nejprve si položme otázku co je domácnost (*oikos*), o jejíž vedení v *oikonomiké* jde.

Oikos

Na rozdíl od dnešní rodiny, kterou většinou tvoří tři až čtyři členové, domácnost (*oikos*) tvořilo mnohem více členů, kolem dvanácti,⁶⁶ a zahrnovala rodiče a děti, prarodiče, a pak celé služebnictvo.

„Společenstvím (*koinónia*) utvořeným v souladu s přirozeností pro každodenní soužití je tedy domácnost (*oikos*)“ (*Pol.* 1252b13). *Oikos* zahrnuje tři základní typy vztahů: „prvotními a nejmenšími složkami domácnosti jsou pán a otrok, manžel a manželka, otec a děti“ (*Pol.* 1253b6). Ve všech třech vztazích zůstává však jeden pól identický, a můžeme dopředu říci, že právě ten je oním „ekonomem“, tím, kdo domácnost vede, řídí, a kdo zároveň nese největší odpovědnost za dosahování přirozeného cíle, ke kterému je existence *oikos* zaměřena. Tím cílem je společný prospěch všech složek domácnosti, podle jiné Aristotelovy zásady, totiž že „každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro“ (*Pol.* 1252a1). Už v tomto místě prosvítá, že *oikos* není pro Aristotela jen základní hospodářskou jednotkou obce-státu, ale že je navíc i základem státu z hlediska morality: „*oikos* je svého druhu přátelství ... v *oikos* prvně nalézáme známky přátelství (*filia*), politického uspořádání (*politeia*) a koncepci spravedlivého jednání (*diakion*)“ (*EE* 1242a40-1242b1).

Chápat mechanicky vznik *polis* jako vzešlé ze spojení mnoha *oikos* je tak sice

⁶⁵ Zmínka o *oikonomiké* ve srovnání s *chrématistiké* padne již ve 3. kapitole: „Je však ještě jakási složka, o níž jedni soudí, že spadá vjedno s vedením domácnosti, okonomiké, a druzí, že je jeho nejdůležitější částí. Musíme však zkoumat, jak to s ní je. Mám na mysli takzvané výtěžné umění (*chrématistiké*)“, *Pol.* 1253b11-14.

⁶⁶ Ne ovšem způsobem dva rodiče a deset dětí.

oprávněné, ale nedostatečné, pokud *oikos* zredukujeme na hospodářskou jednotku fungující pouze k uspokojení základních životních potřeb. Nesdílíme pohled těch interpretů, kteří *oikos* chápou takto úzce, byť to Aristotelův text nevylučuje. Kdo upírá *oikos* možnost záměrné volby (*prohairésis*) na základě tvrzení, že „ti, kteří nemohou být jeden bez druhého ... muž a žena ... se sdružují za účelem plození a to nikoli na základě záměrné volby“ (Pol. 1252a28-30), činí podle nás tu interpretační chybu, že chápe *oikos* pouze jako společenství muže a ženy,⁶⁷ nikoliv jako širší společenství, které zahrnuje vztahy „pán a otrok, manžel a manželka, otec a děti“ (Pol. 1253b6).⁶⁸ Je pravdou, že domácnost je společenství vzniklé přirozeně s ohledem na běžné, každodenní lidské potřeby. Ale zodpovědět kladně související otázku, zda není tedy *oikonomiké*, překládané jako „umění vést *oikos*, domácnost“, prostě totéž co hospodářství, schopnost hospodáře zajistit chod celku tvořeného lidmi svobodnými (nejužší rodina, ale možná i svobodní najatí zaměstnanci-řemeslníci) a nesvobodnými (otroci), za pomoci majetku a nástrojů (neživých i oduševnělých), znamená redukovat skutečný Aristotelův přínos pro současnou ekonomickou analýzu.⁶⁹ Pokud „úplná domácnost se skládá z otroků a z lidí svobodných“ (Pol. 1253b4), pak je přeci zřejmé, že schopnost záměrné volby, *prohairésis*, z ní nelze s ohledem na účast svobodných lidí vyloučit; ostatně ona je tím motivem, který vnáší světlo do Aristotelova přesvědčení, že „kde jeden vládne a druhý

⁶⁷ Takový názor zastává, Ober, J., *The Polis as a Society. Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract*, in *The Ancient Greek City-State*, ed. Hansen, Copenhagen 1993, str. 133; ale i Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie*, str. 30: „Domácnost pečuje jen o nejprostší potřeby a tak se určitý domácností sdružuje do vsí, které mohou poskytnout více než jen uspokojení každodenních lidských potřeb“. Takovému pojetí právě uniká prvek morality, který sice v textu Aristotelés většinou výslovně nezmiňuje, ale rovněž jej nevylučuje, ba naopak, jak by ukázaly bližší analýzy záměrné volby (*prohairésis*), či lásky a přátelství (*filia*) (ta „je pro *polis* nejvyšším dobrem“, Pol. 1262b9; nebo „přátelství se zakládá na společenství ... dokud žijí ve společenství, dotud trvá přátelství, a tak i právo“ EN 1159b30, „obce udržuje přátelství, a zákonodárci o ně usilují více než o spravedlnost“ EN 1155a26).

⁶⁸ Podobně situaci charakterizuje Provençal: „Aristotelští badatelé dosud věnují nedostatečnou pozornost logice, která chápe povahu manželského vztahu jako poskytující rozumové opodstatnění pro Aristotelův koncept *oikos*, a následně i *polis*. Konkrétně takoví interpreti nerozlišují dostatečně mezi fyzickým vztahem řekněme samce a samice, a sociálním vztahem manžela a manželky, a mají tendenci oba vztahy směřovat“, viz Provençal, V. L., *The Family in Aristotle*, in *Animus* 6 (2001), str. 4; v textu jde však podle našeho názoru příliš daleko, když nereflektuje dostatečně rozdíl mezi svobodou muže (plnou) a svobodou ženy („ženy jsou polovinou svobodných“ - Pol. 1260b20), a v přílišném zdůraznění role *oikos* mu pak nezbývá příliš prostoru pro vlastní výklad *polis* s tou specifikou, že jen plně svobodní se mohou v politické vládě střídat.

⁶⁹ Tak zejména Crespo, R. F., *On Aristotle and Economics*, IAE Business School – Austral University, DT 11/2008. Jako doklad, že *oikonomiké* je třeba chápat odlišně od rozšířeného „vedení domácnosti“ svědčí podle nás i Aristotelova zmínka v *Etice Nikomachově*, že „Perikleia a muže jemu podobné pokládáme za rozumné, že dovedou rozeznat, co jest dobré pro ně a pro lidi; domníváme se pak, že takoví jsou odborníci v hospodářství (*oikonomicus*) a v politice (*politicus*)“ EN 1140b11-14, jednak proto, že nepředpokládáme, že by byl Periklés vzorem pro prosté umění zajistit chod domácnosti, jednak proto, že sféra *oikos* je tu výslovně spojena se sférou etickou, praktické rozumnosti, která dovede rozlišit dobré od škodlivého.

se podřizuje, je to jejich společný výkon“ (Pol. 1254a27-28).⁷⁰ Jeden člen *oikos* - otrok - sice sám nemá rozum, „ale podílí se na rozumu tak, že ho vnímá <u jiných>“ (Pol.1254b21), přičemž je naprosto zřejmé, že těmi jinými jsou svobodní členové téhož *oikos*, kteří z povahy takto vystavěné koncepce jsou schopni záměrné volby.⁷¹ Již v této úrovni analýzy, u pojmu *oikos*, je podle našeho názoru jasně přítomný etický prvek v podobě důrazu na to, že vládnutí se děje v *zájmu obou*, byť „každá domácnost (*oikos*) je řízena jedním (*monarcheítai*)“ (Pol. 1255b20). A pokud poukážeme v Aristotelově případě na etický prvek, pak neodmyslitelně spolumíníme prvek svobody: „v oboru mravnosti jednání nebývá provedeno spravedlivě nebo uměřeně, má-li jen nějakou vlastnost, nýbrž teprve tehdy, je-li v nějakém stavu ten, kdo jedná, předně, jedná-li vědomě, potom podle *svobodného* rozhodování, a to rozhodování zaměřeného na mravní jednání samo, a za třetí, jedná-li pevně a stále.“ (EN 1105a23-24).

Jak později uvidíme, rozlišení mezi *oikonomiké* a *chrématistiké* (potažmo mezi přirozenou a nepřirozenou formou *chrématistiké*) se děje u Aristotela prostředky morální argumentace, která explicitně zahrnuje i oblast *politiké*, v níž lze nejspíše nalézt nejvyšší lidské dobro, neboť „nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, <a proto> účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je vlastní lidské dobro. Neboť i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, i když jde o jeho nabytí, i když o jeho zachování“ (EN 1094b6-11). Domníváme se – – ačkoliv jsme takový poukaz výslovně nedohledali –, že výše nahrubo popsaná koncepce *oikos* (zahrnující podstatně etickou dimenzi) je v pozadí Aristotelova

⁷⁰ Ačkoliv i takové pojetí vykazuje určité myšlenkové pnutí, jak na ně poukazuje Albrecht, D., *Aristotelés a případ <přirozeného> otroctví* (nepublikováno): „Nejvíce se problematičnost Aristotelova pojetí přirozeného otroctví ukazuje na jeho kolísání a váhání v otázce, zde vztah pána a otroka může provázet přátelství či nikoliv. Na jednu stranu říká, že ano: 'Pro část i pro celek ... je prospěšné totéž a otrok je určitou částí svého pána, jakousi jeho oduševnělou částí, oddělenou od jeho těla. Proto je pro otroka i pána prospěšné určité vzájemné přátelství, pokud jsou v tomto postavení <pána a otroka> na základě přirozenosti' (Pol. 1255b9-11). Jenže pak se ukazuje rozpor mezi takovým tvrzením, a tvrzením jiným, totiž že 'otrok nemá vůbec uvažovací schopnost' (Pol. 1260a12). Přátelství mezi dvěma lidmi, z nichž jeden postrádá takovou schopnost, je totiž nemyslitelné, protože přeci přátelství spočívá v rozumovém pochopení toho, co je dobré (či nejlepší) pro toho druhého (přítele). Ale je-li otrok pouhý nástroj (byť nástroj k nástrojům), pak je směšné očekávat vůbec schopnost k přátelství, úplně stejně jako je směšné si představovat, že lopata bude přátelská k dělníkovi, který ji ovládá k výkonu nějakého díla. ... Tak vlastně spočívá v Aristotelově koncepci samotné určité výrazné pnutí: Otroek je člověk (a jakožto člověk je schopen přátelství), ale zároveň postrádá rozvažovací schopnost, není schopen svůj život rozumově řídit, a tím je zároveň neschopen přátelství“.

⁷¹ Z bližšího rozboru výroku „otrok nemá vůbec uvažovací schopnost, žena ji sice má, ale bez síly k rozhodování, a dítě ji má, ale ne zcela vyvinutou“ (Pol. 1260a12-14), bychom pak pro ženu a dítě vyvodili s Aristotelem podobný, byť ne totožný, závěr, jako jsme uvedli s otrokem... Tím vposledku rozhodujícím faktorem v *oikos* je ten, kdo sílu k rozhodování má, a má ji úplně vyvinutou, tedy pán, manžel a otec v jedné osobě, hospodář (*despotés*), který zároveň jako specifický vládce (*archont*), musí mít „dokonalou mravní ctnost ... jeho úkol je úkolem stavitele a stavitelem je zde rozum“ (Pol. 1260a18-19).

odmítnutí obchodníků⁷² jako zvláštní společenské vrstvy, která sice přebírá od hospodáře (*oikonomos*) techniky získávacího umění (*chrématistiké*), ale používá je mimo kooperativní rámec *oikos*, a tedy nepřírozeně.⁷³ V tuto chvíli shrneme, že „v *Politice* i v *Etice Nikomachově* definuje Aristotelés *oikos* jako specifické společenství (*koinonia*), které je založeno na určité formě přátelské lásky (*philia*), jejímž principem je správně chápaná sebeláska (*filautia*). ... Právě z tohoto úhlu pohledu vidí Aristotelés v *oikos* primárně etickou instituci, která přirozeně váže spřízněnost a náklonnost se smyslem a hodnotou.“⁷⁴

Aristotelés jde sice v některých vyjádřeních ohledně vztahu *oikos* a *polis* tak daleko, že obec je pro něj z jistého pohledu *původnější* než *oikos*.⁷⁵ Toho se většina interpretů ráda drží – Höffe například uvedené vyjádření chápe jako rozlišení mezi plněním etických cílů v *polis* oproti plnění biologických cílů v rámci domácnosti.⁷⁶ Přílišným důrazem na sféru *polis* jako na výhradní sféru života dobrého však může vzniknout dojem, že domácnost je tu jen jako primitivní společenství sloužící k pouhému (efektivnímu) přežívání, k „života pouhému“, řekli bychom. Ačkoliv nelze popřít, že *oikos* není *polis*, že je jen částí celku, chápat *oikos* pouze jako „domácnost složenou z otroků a z lidí svobodných“, a zcela ji izolovat od sféry veřejného, jak vidíme v pojetí Hannah Arendt, není zcela oprávněné, ačkoliv je to v celku její (politické) filosofie přesvědčivé. Žena není nesvobodná jako otrok (a ostatně otrok je lidská bytost jako jeho pán), i když je podle Aristotela jen „polovinou svobodných“ (*Pol.* 1260b20). Historické poznatky ukazují, že role žen v antickém Řecku sice nebyla klíčová v oblasti státní

⁷² „Je dvojí výdělečné umění, ... obchodování (*kapeliké*), a vedení domácnosti (*oikonomiké*), a jedno je nutné a je chváleno, kdežto ono směnné je oprávněně haněno (neboť není přirozené, nýbrž spočívá ve vzájemném využívání“ (*Pol.* 1258a39-b2).

⁷³ Napadá nás, že pro dnešní dobu by příkladem posloužily takové nadnárodní společnosti, které jsou zcela mimo lokální společenské vazby, a nijak k nim programově nepřispívají. Naopak je překvapivé, jak již nejnovější marketingové strategie nadnárodních korporací (typu Škoda Auto, a.s.) v praxi aplikují zjištění, že lokální souměřitelnost je jednou z klíčových marketingových opor, v níž významnou a legitimní roli hraje například faktor osobního doporučení.

⁷⁴ Provençal, V. L., *The Family in Aristotle*, in *Animus* 6 (2001), str. 3. K Aristotelovu pojetí sebelásky viz 9. kniha *Etiky Nikomachovy* (zejm. *EN* 1168b4-1169a17).

⁷⁵ „Obec je na základě přirozenosti původnější než domácnost a než každý z nás“, *Pol.* 1253a19. Domácnost je v uvedeném kontextu bez *polis* jako „mrtvá ruka“, a je něčím, co je oživováno právě jen ve spojení s *polis*.

⁷⁶ Höffe, O., *Aristotelovy ústřední výroky o člověku*, překlad Jakub Jinek pro potřeby semináře „Aristotelova *Politika*“, dle *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 1976, str. 227-245. Specifické na *polis* je podle jeho interpretace to, že jednak na rozdíl od nižších celků překračuje čistě biologické cíle zachování rodu a sebeúživu, a jednak že nejen poskytuje člověku vhodné prostředí k plnému rozvinutí jeho lidskosti, ale dokonce jej k tomu má aktivně pobízet. Cílem života v *polis* je nebiologický, etický cíl – dobrý život, šťastná existence jeho členů.

administrativy, ale zejména v oblasti výchovy a náboženství je žena i v antickém Řecku jedním z pilířů, nikoliv poslušným bezduchým vykonavatelem: náboženské svátky sloužily jako jeden z jednotících prvků společenství (*koinonia*), a právě v nich měly ženy nezastupitelnou úlohu.⁷⁷ Žena v *oikos* doby homérské není ženou v *oikos* v době solónské. I podle dalších autorů je pojetí *oikos* jako jednotky uspokojující pouze každodenní (biologické) potřeby nepřesné a zavádějící, a hlavně pak zaniká možnost porozumění *oikos* jako prvotnímu prostředku morální výchovy, která plní v životě *polis* jeden z nejdůležitějších úkolů. Jak říká Salkever: „podle Aristotela ... obojí, jak *polis*, tak domácnosti, *oikia*, ve skutečnosti míří k té ctnosti/ výtečnosti (*areté*), která je specificky lidská“.⁷⁸ Rovněž podle Crespa tomu tak není: *oikos* tvoří sice i otroci a jiný majetek, ale „oikonomem“ je svobodný člověk, který má schopnost *prohairesis*, a tedy morálního rozlišení mezi správnými a špatnými skutky. To „politické“ je v člověku od přirozenosti, a jedním z jeho projevů je *oikonomiké*. Když podle Aristotela *polis* „vznikla pro přežití, ale trvá pro život dobrý“ (*Pol.* 1252b30), znamená to také, že mezi *polis* a *oikos* je funkční propojení, nejen kategoriální gradace od biologična k etickému.

Oikonomiké

1. Jazykové a lexikální souvislosti

Z gramatického hlediska je *oikonomiké* zpodstatněným přídavným jménem. Aristotelés je používá většinou ve vztahu k užívání majetku pro dosažení dobrého života. Vedle určení člověka coby *zoón politikón*⁷⁹ je méně známo, že Aristotelés označuje člověka i za *zoón oikonomikón* (*EE* VII, 10, 1242a22-3). Že *oikonomiké* je třeba chápat odlišně od rozšířeného překladu prostého „vedení domácnosti“ jsme se již zmínili výše.⁸⁰ Protože Aristotelés většinou charakterizuje *oikonomiké* jejím odlišením od *chrématistiké* (resp. plné vysvětlení jednoho jevu vidí spojené s analýzou jevu souvisejícího, a podle toho postupuje), a obě chápe jako lidské činnosti a umění, je vhodné vyrýsovat rámeček, v němž se další určování obou pojmů u Aristotela děje.⁸¹

⁷⁷ Blíže k tomu Nagel, B. D., *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge University Press 2006, kapitola 2.

⁷⁸ Salkever, S., *Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility*, in *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, ed. Lord and O'Connor, University of California Press 1991, citováno z Stauffer, D. J., *Aristotle's Account of the Subjection of Women*, in *The Journal of Politics*, Vol. 70, Issue 04 (October 2008), str. 929-941. Jako další autoři zastávající podobný názor jsou uvedeni Dobbs, D., *Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society*, in *American Political Science Review* 90(1), 1996, str. 74-87; a Swanson, J. A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press 1992.

⁷⁹ Viz např. *Pol.* 1253a3 „člověk je bytost přirozeně určená pro život v obci“.

⁸⁰ Aristotelova zmínka o Periklovi jako *oikonomovi* v *Etice Nikomachově*.

⁸¹ Poslouží nám k tomu přehledný popis, jak jej nalzáme v Crespo, R. F., *On Aristotle and Economics*,

2. Tranzitivita a imanence v jednání

V *Metafyzice* rozlišuje Aristotelés mezi dvěma druhy lidského jednání; jedním je imanentní jednání, jehož cíl je v něm samém, jako je např. vidění, myšlení nebo žití, a druhým je transitivní jednání, jehož „výsledek je něco odlišného od jednání a tudíž uskutečnění je ve věci, která je vytvářena“ (*Met.* IX, 8, 1050a30-1), řekněme výrobek. Transitivní typ jednání nazývá Aristotelés tvoření (*poiésis*), a imanentní nazývá jednání (*praxis*) (*EN* 1140a1, 1140b5). Většina lidských činů zahrnuje smíšeně obojí typ (výjimkou je například láska nebo myšlení), a lidské konání tak přináší většinou dvojí výsledek: jednak produkt, výrobek (z hlediska transitivnosti), a jednak zdokonalení nějaké schopnosti či sebenaplnění a uspokojení konajícího (z hlediska imanentnosti). To je ale zároveň „rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla“ (*EN* 1094a5-6), a „dokonalejším pak, než účel pro něco jiného, nazýváme účel žádaný o sobě, který nikdy není žádan pro něco jiného“ (*EN* 1097a27-29). Pro Aristotela má – z hlediska lidského konání – větší význam *praxis* než *poiésis*: „život je však konání (*praxis*), nikoli výroba (*poiésis*)“ (*Pol.* 1254a6).

Nyní se ptáme: jakým druhem lidského konání je *oikonomiké*? Při jednom z častých srovnání s *chrématistiké* se dozvídáme, že zatímco úkolem *chrématistiké* je opatřovat prostředky, úkolem *oikonomiké* je užívat jich. Užívat (něčeho) je transitivním konáním natolik, nakolik se užitá věc užitím spotřebuje. Ale jak jsme již zmínili, *oikonomiké* je konáním rovněž zaměřeným na uspokojení („žít dobře“), a tedy obsahuje i složku imanentní. V *Kategoriích IX* chápe Aristotelés konání jako metafyzickou kategorii, a v *Metafyzice IX, 6* o lidském jednání (*praxis*), říká, že se jedná o nejdokonalejší způsob uskutečňování v sublunární sféře. Lidé dosahují dokonalosti právě takto – v *praxis*, do níž spadá i užívání majetku či bohatství. V přehledné tabulce jsme uvedli, které vědy u Aristotela pokrývají kterou oblast (viz tab. 1 výše), a oblast *praxis* pokrývají: individuální praktická rozumnost, *oikonomiké* a *politiké*. Z toho by se zdálo, že *oikonomiké* je nejen lidskou *praxis*, ale i (praktickou) vědou o ní. Je tomu skutečně tak?

Domníváme se, že omezené (úzké) chápání *oikonomiké* jako „správy domácnosti“ či „umění vést domácnost“ působí nesnáze pro kladné zodpovězení otázky, zda je *oikonomiké* předmětem vědy (ba samo je též vědou). Na začátku *Etiky Nikomachovy* Aristotelés říká, že „poněvadž nauka/věda politická (*politiké*) ... určuje, které nauky/vědy mají být v obcích a kterým každý jednotlivec se má učit ... jsou jí podřízeny i schopnosti, kterých si nejvíce vážíme, jako vojevůdcovství (*strategiké*), hospodářství (*oikonomiké*) a řečnictví (*retoriké*); poněvadž *politiké* užívá ostatních praktických nauk/věd a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, takže její účel zahrnuje v sobě účely nauk/věd ostatních, takže toto je asi vlastní lidské dobro“

IAE Business School – Austral University, DT 11/2008, týž, *Controversy: Is Economics a Moral Science?*, in *Journal of Markets & Morality* 1, no. 2 (October 1998), str. 201-211; týž, *Freedom and Coordination in Economics: An Epistemological Analysis*, in: *Journal of Markets & Morality* 7, no. 1 (Spring 2004), str. 47-62; týž, *Aristotle's Teachings for Contemporary Economics*, dostupné na: <http://www.academia.edu/809067/Aristotles>.

(EN 1094b4-6). Terminologicky používá Aristotelés *oikonomiké* stejně jako výraz *politiké*, a uvedli jsme, že jde o zpodstatnělé přídavné jméno, jako bychom řekli „to hospodářské“ nebo „to politické“. K jakému podstatnému jménu by se vázalo, kdyby nebylo samo zpodstatnělé?

3. *Oikonomiké* jako teorie nebo praxe? Je vědou?

Podle Ernesta Barkera⁸² je tím chybějícím podstatným jménem, k němuž by se vázalo přídavné jméno „politické“ či „hospodářské“, slovo *epistémé*, vědění, znalost. Překladaelé se s tímto jevem vypořádávají různě: v anglických překladech najdeme většinou pro *politiké* výrazy jako „political science“, „knowledge about political matters“ apod., Kříž volí většinou „*nauka* politická“, ale i „*umění* politické“ (EN 1141b15). Z kontextu vyjádření z počátku *Etiky Nikomachovy* (EN 1094a12-13) „jest mnoho různých činností, umění a věd (*praxeon, technon, epistemon*)“, následovaného příklady lékařství, loďářství, vojevůdcovství a hospodářství (*oikonomiké*), lze usoudit, že oblasti *praxis, techné* a vědění se nějakým způsobem mohou překrývat. Znalost se od prosté zkušenosti liší tím, že ví nejen „že“ něco je, ale také „proč“; může být jak teoretická, tak praktická, a protože *politiké* se zabývá především oblastí lidské *praxis* se zřetelem k *polis*, je vědou praktickou. Uvedli jsme výše, že Aristotelés chápe vědy praktické jako vědy o lidské *praxis* a vědy pro lidskou *praxis*, což zároveň znamená, že předmět takové vědy do jisté míry uniká přesnému vymezení a uchopení.⁸³ To však nesnižuje hodnotu praktických věd, ba dokonce je – z hlediska dosažení dobrého života – jejich hodnota vyšší, než pouze teoretická znalost (byť ta je vzhledem ke svému předmětu přesnější), která je pro *praxis* nedostatečná, jak vystihuje výrok, který jsme již výše citovali: „Ví-li někdo, že lehké maso jest dobře stravitelné a zdravé, neví však, které maso jest lehké, nepřispěje tím ke zdraví, nýbrž ten, kdo ví, že maso drůbeže jest lehké, i ke zdraví více přispěje“ (EN 1141 b29-31).

Shrňme: *politiké* označuje specifickou oblast lidské *praxis*, a zároveň praktické vědění o povaze této oblasti a jejích zákonitostech, o jejích „proč“; analogicky je tomu s *oikonomiké*. Hospodářské umění, umění vést domácnost, *oikonomiké*, je umění užívat (těch prostředků, které výdělečné umění, *chrématistiké*, opatřuje). Užívání prostředků pak zahrnuje znalost cíle, ke kterému budou prostředky sloužit, z hlediska dosažení dílčího dobra či dobra lidského života celkově. Takovou znalost Aristotelés nazývá *frónésis*, (praktická) rozumnost.⁸⁴

⁸² Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications 1959, str. 354-355.

⁸³ „Nelze vyhledávati stejné přesnosti ve všech oborech rozumových ... věci, o nichž zkoumá *politiké* obsahují tolik rozdílů a nejistot, že se zdá, že se zakládají jedině na zákonu, ale ne na přirozenosti ... zrovna taková nejistota je i ve věcech dobrých ... musíme se tedy tam, kde se mluví o takových věcech a kde se z takových věcí činí závěry, spokojiti s tím, že pravdu vyjádříme jen zhruba a v obryse ... Vzdělanci přísluší hledati v každém oboru pouze tolik přesnosti, kolik povaha věci připouští“ (vše úseky z EN 1094b19-36).

⁸⁴ „Co jest rozumnost, pochopíme z toho, když prozkoumáme, koho nazýváme rozumným. Zdá se tedy,

4. Problém s přesností poznání

Oblast lidské *praxis* ale uniká té přesnosti, kterou nejdokonaleji dosahuje teoretické vědění, *epistémé*, protože v oblasti lidského konání mnohé věci nejsou nutně, ale mohou být jinak. Aristotelés proto rozlišuje *frónésis* od *epistémé* (a jak připojuje, i od *poiésis*, jelikož tvorba jako konání má svůj cíl mimo sebe – výrobek, artefakt); (praktická) rozumnost je uvažování, rozvažování v oblasti, v níž mnoho věcí je nahodilých, nenutných: „Nikdo však neuvažuje o věcech, které nemohou býti jinak, ani o věcech, kterých nemůže vykonati; a tak když vědění spočívá na důkaze a když důkazu není o tom, čeho počátky mohou býti jinak — neboť v jednání všechno může býti také jinak —, a když není možno uvažovati o tom, co jest nutné, nebude asi rozumnost ani vědění, ani umění, vědění ne, poněvadž to, co jest předmětem jednání, může býti jinak, umění ne, poněvadž jednání a tvoření jsou věci druhem různé. Zbývá tedy, že rozumnost (*frónésis*), jest s pomocí pravdivého úsudku prakticky činným stavem ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé. Tvoření totiž má jiný účel, jednání nikoli; neboť tu dobré jednání jest samo účelem“ (EN 1140a40-b10). Takovou *frónésis* představuje Periklés, a proto je možno ho pokládat za odborníka v *oikonomiké* a v *politiké*.

Ta politika, věci politické, jak alespoň zahlédáme v právě nhrubo nastíněném, ústřední etické otázky o lidském dobru a nejvyšším lidském dobru, o nejlepší způsobu života člověka, nejen zahrnují, ale naprosto na řešení těchto otázek závisí. Jak jinak může nejdokonalejší forma společenství (*koinonia*), jíž je obec-stát (*polis*), být místem života blaženého a šťastného obyvatelstva? Zjevno, že etika je pro Aristotela od *politiké* neoddělitelná, a stejně tak od *oikonomiké*. Naprosto není náhodou, že *Etika Nikomachova* končí odstavcem, v němž nacházíme tvrzení, že bude lépe na rozdíl od předchůdců nenechat bez prozkoumání otázky zákonodárství, ale přihlídnout k nim „a vůbec ke zřízení obce, a tak abychom přivedli ke konci filosofii o lidských věcech (*peri ta anthropeia filosofia teleiothe*)“ (EN 1181b15).

Oikonomiké (stejně jako k ní vztažená *chrématistiké*⁸⁵) je nejen uměním, které se omezuje na oblast v podstatě privátní (jak sugeruje obvyklý překlad „vedení domácnosti“), ale je uměním, které je neodlučně spojeno s oblastí politickou (v aristotelském smyslu), se sférou *polis*. Pro takovou interpretaci bychom našli v textu *Politiky* oporu zejména na místech, která tvrdí, že *polis* je konečným cílem všech nižších společenství jako jejich završení a nejdokonalejší plod.⁸⁶ A rovněž tak je dle našeho názoru *oikonomiké* neodlučně spojena s oblastí mravní, etickou. *Oikonomiké* je

že znakem rozumného člověka jest schopnost správně uvažovati o tom, co jest pro něho dobré a prospěšné, ne ovšem částečně, na příklad, co jest přiměřeno zdraví nebo síle, nýbrž o tom, co slouží správně vedenému životu vůbec“ (EN 1140a29-35).

⁸⁵ Možno dopředu říci, že Aristotelés rozeznává i *chrématistiké*, která je ze vztahu k *oikonomiké* vyvázána.

⁸⁶ Viz např. *Pol.* 1252b28,32.

totiž – vzpomeňme si, že „oikonomem“ je především, ne-li pouze, svobodný člověk – vědomým lidským jednáním. Bez složky vědomého rozmyšlení a svobodné volby by takové jednání nebylo pro Aristotela charakteristicky lidské (jinak řečeno bez něj člověk = jakékoliv ze zvířat). Lidské jednání, *praxis*, je v tomhle směru nejdokonalejším způsobem bytí v sublunární sféře. Když se snaží Patočka popsat radikalitu Aristotelova vystoupení proti Platónovi, klade důraz především na složku volního jednání, která sice je zacílena k (nejvyššímu) dobru, ale ne tak, že pouze nahlédnutím samotné ideje Dobra se člověk kvalifikuje pro morálně dobrý život. Podle Patočky je Aristotelés v určitém ohledu objevitelem lidské svobody, protože pro Aristotela je dobro zároveň absolutní a zároveň v našem dosahování relativní, protože odkázané na naše úsilí po něm.⁸⁷

Právě díky držení obou těchto dimenzí, absolutního a relativního, v jednom celku lidského života, není na rozdíl od současné ekonomie Aristotelovo pojetí *oikonomiké* tzv. value-free, hodnotově neutrální;⁸⁸ naopak její neodlučitelnou komponentou je vedle zachování života dosažení štěstí, tj. života (morálně) dobrého.

5. Praktická rozumnost jako základní prvek *oikonomiké*

Uvedli jsme již rozdíl mezi vědami teoretickými a praktickými, mezi *epistémé* a *fronésis*. Aristotelův koncept etiky na takovém rozlišení staví (vzpomeňme na příklad se drůbežím masem a zdravím), když rozlišuje dokonalost charakteru (která spočívá

⁸⁷ Patočka, J., *Péče o duši II.*, Oikoymen 1999: „Aristotelés vidí něco, co Platón neviděl. Celá problematika lidského jednání je Aristotelem viděna v dějinách myšlení vůbec poprvé!“ str. 349, nebo „Aristotelés vidí praktickou oblast, oblast lidského života, jinak nežli Platón ... člověk je bytost, která tvoří něco, co zde není, věci nahodilé, a tvoří je svobodně a v tom tvoří a poznává sebe ... ten cíl, za kterým člověk jde, není nutná, věčná idea, která už tady je, nýbrž je to něco, co je rozptýleno do různých pojetí toho, co je štěstí – v tom je obecnost, která se nedá nikdy do ideje shrnout“, str.343.

⁸⁸ K tomu poznámka Crespova, in: Crespo, R. F., *Aristotle on the Economy*, str. 66:

„V současnosti jsou společenské vědy teoriemi o praktických předmětech. Člověk by se mohl zeptat, jaké jsou tedy jejich epistemologické předpoklady? Tomáš Akvinský v tomto ohledu doplňuje Aristotela, a rozlišuje tři principy, podle kterých lze rozhodnout, zda je nějaká věda teoretická nebo praktická. Jedná se o předmět, cíl a metodu. Tato trojdílná klasifikace ponechává volný prostor pro smíšené případy, jakými společenské vědy v dnešní době jsou:

„O vědě se říká, že je praktická, když směřuje k jednání. To se děje dvojitým způsobem. Někdy v aktu, tj. když věda aktuálně směřuje k provedení nějakého činu ... Jindy je věda namířena k jednání, avšak aktuálně k němu nesměřuje; v takovém případě je věda virtuálně praktická, ale ne v aktu.“ in: Aquinas, *De Veritate*, in *Quaestiones Disputatae I*, q. 3, a. 3.

S ohledem na takové rozlišení se zdá, že ačkoli se současné společenské vědy chápou jako teoretické, virtuálně míří k nějakému jednání. Takže i současná ekonomie může být sice teoretickou vědou vzhledem ke svému cíli, nebo může mít jak teoretický tak praktický aspekt, ale její implicitní epistemologický předpoklad je neodmyslitelně určen její orientací na praktické jednání.“

zjednodušeně řečeno v podřízení nerozumové složky duše složce rozumové) a dokonalost vědění (jehož nejvyšší formou je kontempace pravdy nebo Boha). Ačkoliv se *oikonomiké* jako praktická věda zabývá předmětem, který uniká zcela přesnému teoretickému uchopení, jako typ lidského jednání je spojena s mravností, s morálními ctnostmi. *Oikonomiké* se například neobejde bez zdrženlivosti: „Nebude-li vládce uměřený (*sofros*), a spravedlivý (*dikaios*), jak bude moci dobře vládnout?“ (Pol. 1259b40), přičemž vládce (*archon*), je tu uveden v kontextu *oikos*. Jestliže *oikos* i *oikonomiké* vystihuje základní trojvztah pán-otrok, manžel-manželka a otec-děti (Pol. 1253b6-7),⁸⁹ jak bychom lépe ukázali provázanost *oikos* s morálním jednáním, než na jednotlivých typech základních vztahů v *oikos*?

6. Vztahy (morálního) vládnutí v *oikos*: ženy a děti a otroci

Podle Aristotela se liší vláda pána nad otrokem od vlády muže nad ženou, a od vlády politické. Politická vláda spočívá v tom, že přirozeně svobodný člověk (či lidé když je vládnoucích více) vládnou dalším přirozeně svobodným lidem. Ve vztahu pán-otrok se jedná o vládu přirozeně svobodného nad přirozeně nesvobodným. Ženy jsou však na rozdíl od otroka ovládané jako (napůl) svobodné, takže vláda nad nimi není vládou nad nesvobodnými. To samé platí i u jejich dětí (budoucí svobodní). Proto muž vládne ženě (a dětem) jako politik,⁹⁰ přičemž z kontextu je zřejmé, že Aristotelés tuto analogii chápe volně, nikoliv doslovně.⁹¹

William Fortenbaugh⁹² soudí, že Aristotelovy názory na otroky a ženy vycházejí z psychologického „vhledu do duše“ představitelů obou skupin. Aristotelés nepřejímá platónské pojetí trojsložkové duše, ale mluví o principu duše dvojsložkové (rozum – emoce), čímž se v aplikaci na „antropologii“ ocitá ve zcela odlišné pozici než Platón. Ve zmíněných třech příkladech vztahu vládnutí stojí žena někde mezi otrokem, který má pouze emoce (včetně nějaké „emocionální rozumnosti“, která mu umožňuje podílet se na rozumnosti jeho pána), a dítětem, které má emoce i rozum, ale rozum dosud nerozvinutý. Žena má emoce i rozum, ale rozum je rozvinutý nedostatečně, takže se nestává skutečným pánem nad emocemi, ale spíše jim (paradoxně například v podobě vychytralosti) slouží. Uvažovací schopnost žen je podle Aristotela bez autority (*akyron*).

⁸⁹ „Rozlišili jsme tři složky umění vést domácnost (*tria meré tés oikonomikés*), předně vládu nad otroky, (*despotiké*), ... potom otcovství (*patriké*), a za třetí manželství (*gamiké*)“ (Pol. 1258a38-40).

⁹⁰ To vyvozují i z přirovnání „Duše ... vládne tělu jako pán, rozum žádostivosti jako politik nebo jako král“, Pol. 1254b5.

⁹¹ Přímým dokladem pro toto tvrzení je i Aristotelovo vyjádření, že „u živočichů tedy můžeme ... nejprve pozorovat vládu pána a politika. Duše totiž vládne tělu jako pán, rozum žádostivosti jako politik nebo jako král“ (Pol. 1254b4-5).

⁹² Fortenbaugh, W. W., *Aristotle on Slaves and Women*, in: Barnes, Schofield, Sorabji (ed.), *Articles on Aristotle, Ethics and Politics*, vol. 2., London 1977, str. 135-139.

Na příkladu Médeii ukazuje, že i rozumový náhled na vlastní hnutí duše není dostatečným důvodem pro to, aby takový čin, který je pro rozum zřetelně neprospěšný, „strašlivý“, nebyl proveden. Uvažovací schopnost ženy „postrádá autoritu, poněvadž uvažování je obvykle přemoženo od emocí či nerozumové stránky“.⁹³

Protože nechceme jednoduše Aristotela zařadit mezi ty myslitele, kteří jen sofistikovaně obhajují *status quo* své doby, je potřeba vrátit se k pojmu společného dobra a prospěchu. Žena je jednou z částí domácnosti, *oikos*, ta tvoří součást dědiny, a nakonec celku *polis*. Podle Aristotela se ctnost části odvíjí od ctnosti celku. Když je nutné podle Aristotela vychovávat ženy a děti se zřetelem k dané ústavě, má tím pravděpodobně na mysli právě to, že vládu má uskutečňovat nejen to primitivně silnější nebo zvykem silnější, ale to nejschopnější vzhledem k schopnosti dosáhnout nejlepšího stavu dané věci: „Konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností ... *Mimoto účel a cíl je to nejlepší*“ (Pol. 1252b33-1253a1). Vzhledem k tomu, že *oikos* je pro Aristotela klíčovou základní jednotkou pro vznik *polis*, a přitom žena tvoří vedle muže a dětí jediné *svobodné* příslušníky domácnosti, tak se zdá, že i když se v Aristotelově pojetí odráží v jeho době tradiční pohled na úlohu ženy ve společnosti, tak snad na druhou stranu to není pohled znevažující. Pro to by svědčila interpretace Fortenbauga, pro kterého dokonce ani otrok není chápán znevažujícím způsobem – viz rozdílný přístup Aristotelův, když k trestání otroků na rozdíl od Platóna říká, že je potřeba jim vysvětlit důvod trestání, protože i jen ona emocionální složka je schopna takový důvod převzít. Není sice popsáno jak vlastně, ale je dán příklad dětí, které také (zatím) rozumovou složku nemají (rozvinutou): „otroci jsou podobně jako děti přístupní odůvodněnému napomenutí“.⁹⁴

Jako je podle Aristotela důležité, aby pán umožňoval otrokovi podílet se na ctnostech a rozumnosti, se kterými vládne, a při chybě ho netrestal, ale spíše poučoval, tak podobně bychom mohli chápat vztah muže a ženy. Snad lze říci, že díky mužově vedení je pro ženu podle Aristotela možné dosáhnout větší vyspělosti v rozumovém ovládnutí emocí. Otrok se nejspíše může stát svobodným (podle dochovaných svědectví Aristotelés přikázal jeho otroky po své smrti propustit),⁹⁵ ale není úplně jasné, jestli je role ženy v tomhle ohledu závislá na tehdejšímu faktu pohlavní nezměnitelnosti. Otazník visí i nad průměrem vládnutí muže nad ženou: jde-li skutečně o politický typ vládnutí, pak by byla myslitelná jeho změna: jako během jednoho volebního období vládnou jedni svobodní lidé jiným, a pak jsou zase vylosováni další, tak by *oikos*, které je přeci společenstvím svobodných (muž, žena, děti) a nesvobodných, mohlo mezi těmi

⁹³ Fortenbaugh, W. W., *Aristotle on Slaves and Women*, in: Barnes, Schofield, Sorabji (ed.), *Articles on Aristotle, Ethics and Politics*, vol. 2., London 1977, str. 138.

⁹⁴ Tamtéž, str. 136.

⁹⁵ Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964, str. 207 – 208.

svobodnými platit něco podobného.⁹⁶ Zdá se, že i Aristotelés si takovou otázku připustil:

„Tytéž pochyby vznikají tehdy, když se uvažuje o ženě a dítěti, zda mají také ctnosti a zda také žena má být uměřená, statečná a spravedlivá“; a odpověď nejspíš dávají slova o uvažovací schopnosti: „všichni se na ní musí podílet, ale ne týmž způsobem, nýbrž v takovém rozsahu, v jakém postačuje pro jeho vlastní úkol... tak je zřejmé, že mravní ctnost je sice dostupná všem uvedeným osobám, ale uměřenost ženy a muže není táž, ani jejich statečnost a spravedlnost, jak se domníval Sókratés, nýbrž jedna statečnost je vládnoucí, druhá sloužící a podobně je tomu i u ostatních ctností.“ (Pol.1259b30, 1260a15-23).

Způsobilsto s ohledem na vlastní cíl je tím podstatným. Tak hlavní úlohou žen nemůže být tělesná práce, protože ta náleží především otrokovi. Úkolem ženy je mimo jiné uchování statků, které má muži vytvořit. I Fortenbaugh upozorňuje na fakt, že pokud Aristotelés vztahuje zdatnost ženy k určitému úkolu, on sám od žen také očekává zdatnost, která je adekvátní jejich specifickým úkolům. Budou potřebovat jinou statečnost, než mají muži.

Povrchní čtení Aristotelovy *Politiky* budí dojem, že ženy mají být prostě podřízené, a že nemají žádnou autoritu. V takovém případě by Aristotelés asi rád souhlasil s postojem barbarů. Ale při bližším seznámení se naproti tomu ukazuje, že je pro něj žena (napůl) *svobodnou* součástí *oikos*. I žena svou úlohou přispívá specifickým způsobem ke společnému dobru celku *oikos*, a to i přesto, že tradičně o tom, co je pro dobro *oikos* nejlepší, ví lépe muž, jako ten, kdo není ovládán emocemi. Možná by proto nebylo úplnou dezinterpretací Aristotela říci, že i žena je svého druhu vládcem *oikos* – právě v těch záležitostech, ve kterých ji muž nemůže nejen nahradit, ale ani zastoupit.

Ve trojvztahu pán-otrok, manžel-manželka a otec-děti, platí sice hierarchie (což je typické pro celou antickou filosofii s hledáním *vládnoucího* počátku), ale hierarchie – má-li být podle Aristotela přirozená – musí být založena eticky: „Vládce musí mít dokonalou mravní ctnost (*etiké areté*), celkově vzato je jeho úkol úkolem stavitele a stavitelem je zde rozum“ (Pol. 1260a18-19), přičemž ale mravní ctnost je „dostupná všem uvedeným osobám“ (Pol. 1260a21). Pokud „muž vládne podle hodnoty (*kat axian*), a v tom, v čem mu náleží, a co se hodí ženě, to jí přenechává“ (EN 1160b32-5), je tomu tak proto, že prakticky porozuměl co je hodnotné v celku *oikos*, co je pro *oikos* dobrem, a chápe, jak distribuovat úlohy podle schopností jednotlivým členům *oikos* právě podle porozumění cíli, účelu takového společenství (*koinonia*), jímž je celkový prospěch a dobro.

⁹⁶ Podobně jako silné tělo něsvědčí vždycky spolehlivě o tom, že se jedná o tělo otroka určeného přirozeně k fyzické námaze, „mohou nastat případy – byť jsou v rozporu s tím, co je přirozené –, kdy duše ženy předčí duši muže. Stejně jako příroda vždy nezaručí, že dítě otroka bude otrocké povahy, nezaručí vždy ani, že duše ženy je podřadnější a méně cenná než duše muže“, Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press 1992, str. 194.

7. Spravedlnost ve výkonu vlády v rámci *oikos*

Uplatňuje se tu proporcionalní pojetí rovnosti (nikoliv aritmetické), když každý z členů *oikos* plní jiné úkoly, ale protože úkoly jsou uloženy s ohledem na zvláštnosti každého z členů *oikos*, výsledek je přiměřenost úkolu povaze a schopnostem toho kterého člena, a zároveň úkol zůstává společný.⁹⁷ „Pro to však, jak má muž se ženou žítí ... nevyžaduje se nic jiného než to, co jest spravedlivé“ (EN 1162a29-31), a spravedlivé mezi rovnými aritmetickým poměrem (vztah mezi svobodnými občany *polis*), a mezi nerovnými proporcionalně se zohledněním předností a nedostatků na způsob vyrovnání: „Jest potřebí, aby rovní ve své rovnosti se rovnali milováním i vším ostatním, nerovní však, aby dle poměru přednost vyrovnali“ (EN 1162b3-5). „Úkoly jsou předem rozděleny a jiné má muž, jiné žena; tak si navzájem vypomáhají a každý své vlastní síly dává do služby společnému dobru. Proto v tomto přátelství jest i užitek i příjemnost. A bylo by to zvyšováno ještě ctností, kdyby oba byli hodní, neboť každý má svou vlastní ctnost, a to může pro ně býti zdrojem radosti. Pojítkem se zdají býti děti; proto se bezdětní manželé snadněji rozlučují; neboť děti jsou dobrem oběma společným, a to, co jest společné, spojuje“ (EN 1162a24-29).

Co se týká dětí, „protože dítě ještě nedospělo (*atelés*), je zřejmé, že nemá svou ctnost pro sebe samo, nýbrž pro svou dospělost (*pros to telos*), a pro toho, kdo je vede“ (Pol. 1260a32-33), a „vláda nad dětmi je královská, neboť otec na základě své lásky, a svého stáří je tím, kdo vládne“ (Pol. 1259b12-13). O neodlučitelnosti pojmu *oikonomiké* od *ethiké* svědčí vposledku sám Aristotelés: „Vláda nad dětmi, ženou a celým *oikos*, což nazýváme *oikonomiké*, má účelem buď blaho ovládaných členů, anebo blaho společné oběma stranám“ (Pol. 1278b36-a40). Podle Crespovy formulace „je Aristotelova *oikonomiké* morálním jednáním vnitřně spojeným s historickými, kulturními, sociálními a politickými faktory, které je doprovázejí“, navíc ze své povahy „škodlivá *oikonomiké* je nemyslitelná“.⁹⁸

Shrňme krátce, kam jsme se v našich úvahách dopracovali: charakterizovali jsme domácnost (*oikos*) nejen jako biologické sdružení muže a ženy za účelem plazení, ale

⁹⁷ „Kde jeden vládne a druhý se podřizuje, je to jejich společný výkon“ (Pol. 1254a27-28), v překladu Křížově, když originální *hopou de to men archei to d archetai, esti ti touton ergon*, Rackham překládá „when one party rules and another is ruled, there is a function performed between them“, překladatelský otazník visí nad *touton ergon*. Smyslu společného výkonu podle našeho názoru svědčí i jiné místo v *Politice*: „vpravdě otrok i pán, kteří jsou jimi přirozeně, mají tentýž zájem“ (Pol.1278b33-34). Podle Saxonhouse (která výraz *koinonia* nepřekládá slovem společenství, ale *sharing*, sdílení či podílnictví) nejde Aristotelovi o nic menšího, než o princip, který jako Hérakleitův *logos* drží jednotu v různosti: „Jednota vyvstává ze společného sdílení nabytého majetku; sdílení nás pozvedá nad rozdělení na pána a otroky, stejně jako sdílení v rámci *polis* nás pozvedá nad spory a nejednotnosti, kterými je *polis* sužována“, viz Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, str. 195.

⁹⁸ Crespo, R., *Controversy: Is Economics a Moral Science?*, in: *Journal of Markets & Morality* 1, no. 2 (October 1998), str. 205.

jako širší společenství sdílející jak majetek nezbytný k životu, tak etické hodnoty nezbytné k „životu dobrému“. Různost uvnitř *oikos* (pán, otroci, manželka, děti) se nám ukázala jako hierarchicky uspořádaná jednota. Ukázali jsme, že je zavádějící chápat *oikonomiké* úzce jako správu domácnosti, protože zahrnuje jak správu majetku, tak správu lidského života. Není tak jen záležitostí technického obstarávání a zařizování, ale rovněž eticky kvalifikovaného vládnutí v rámci rozdílných vztahů v *oikos*. Nyní můžeme pokročit k dalšímu pojmu z Aristotelových ekonomických úvah, a tím je umění výtěžné (*chrématistiké*).

Chrématistiké

1. Etymologické souvislosti

Podle Langholma „výraz *chrématistiké* nepoužívá Aristotelés zcela konzistentně, někdy ho užívá široce ve smyslu získávacího umění obecně, jindy jím myslí získávání majetku prostřednictvím obchodní činnosti, což je ten druh získávacího umění, který Aristotelés odsuzuje. Slovo je odvozeno z kořene *chréma*, které znamená potřebnou či použitou věc; v množném čísle znamená zboží, majetek. Jenže *chrématistiké* v úzkém slova smyslu je jedním z Aristotelových slov, která přešla do současných jazyků nepřeložená; je těžké přesně přetlumočit jeho specifický význam zahrnující opovrhování lehce nechutnými dovednostmi třídy obchodníků“.⁹⁹

2. Odlišení získávacího umění od *oikonomiké*

„Protože majetek je složkou *oikos*, a získávací umění (*ktétiké*) složkou *oikonomiké* (neboť bez nutných věcí, *anankaion*, nelze žít, natož žít dobře), a protože pro jednotlivá umění a řemesla musí být po ruce vhodné nástroje, má-li se úkol dokonale splnit, platí to i o hospodáři (*oikonomikó*)“ (*Pol.* 1253b23-26). I jednotlivá věc je nástrojem k životu i majetek jako celek; nejde však o nástroje k výrobě (život nebo dobrý život nelze v tomto smyslu vyrobit), ale o nástroje konání: „život je konání, nikoliv výroba“ (*Pol.* 1254a6).

„Uvažujme nyní obecně o veškerém majetku a o výtěžném umění (*chrématistiké*), a přidržme se přitom metody postupného rozboru“ (*Pol.* 1256a2-3). Ptejme se, „zda je výtěžné umění (*chrématistiké*), totožné s *oikonomiké*, nebo je jeho určitou částí, anebo je pro *oikonomiké* jen pomocným uměním, a je-li uměním pomocným, zda ... poskytuje nástroje nebo látku“ (*Pol.* 1256a4-9).

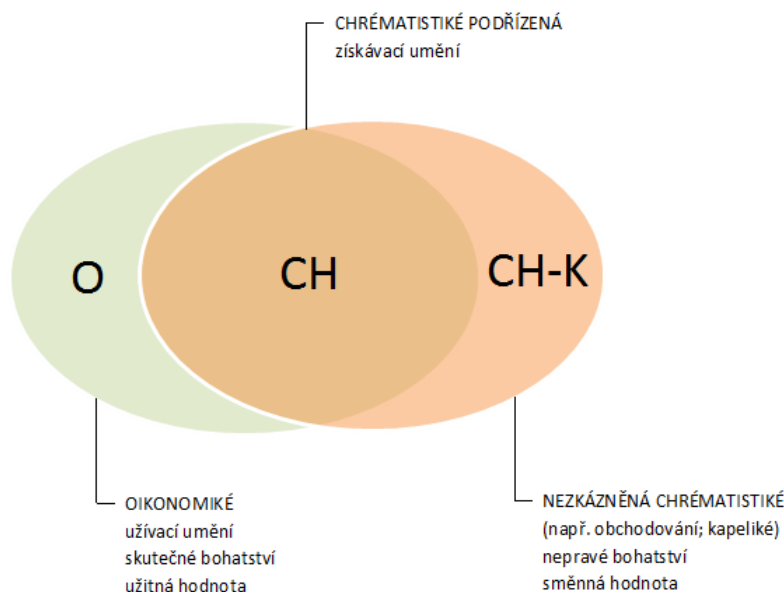
Je nabíledni, že se nejedná o tytéž činnosti – *oikonomiké* je umění užívat prostředků, *chrématistiké* je umění získávat ty prostředky, které *oikonomiké* užívá (*Pol.* 1256a12). Z toho by se zdálo též jasné, že výtěžnictví (*chrématistiké*) je související částí

⁹⁹ Langholm, O., *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*, Oslo 1983, str. 51.

oikonomiké. Aristotelés však ukáže, že není; přesněji řečeno, že je i není. Získávací umění Aristotelés rozliší na to, o němž se „především – a právem – mluví jako o *chrématistiké*“ (Pol. 1256b41), a pak na to, o němž se tak mluví neprávem, protože je přirozenou částí *oikonomiké*. Tím ale vše přeskakujeme k výsledku. Jaká úvaha mu předchází?

Nejprve Aristotelés doplňuje otázku, zda je *chrématistiké* nějakou částí *oikonomiké*, slovy „či jest druhově od něho zcela rozdílné (*heteron ti genos*)?“ (Pol. 1256a15) Právě tady by nás Scott Meikle nejspíše chytil za ruku, a řekl: „Nepřeskoč to!“. Čteme „je *chrématistiké* částí *oikonomiké* nebo není?“, a něco nám přitom nepozorovaně uniká. Slova „druhově zcela rozdílné“ nám mnoho neříkají, a proto máme sklon číst rychle dál. Jenže (nejen) u Aristotela „počátek jest více než půle celku a mnoho z toho, co hledáme, jest jím vysvětleno“ (EN 1098b9). Když například v *O původu živočichů* I.23 731a24 obhájí názor, že rozmnožování není jedinou funkcí živočichů, hraje definice druhu roli klíčové premisy v argumentaci. Tím, že pojmenujeme společný rod a druhový rozdíl, podáme *definici*.¹⁰⁰ Každá věda má podle Aristotela svůj předmět, a tím je nějaký druh. Společný rod je pro *oikonomiké* i *chrématistiké* řekněme to, že jsou obě lidskou činností (*praxis*). Jsou však rozdílné v druhu? Odpověď ilustruje schéma:

Schéma 1. Rozlišení *oikonomiké* od obou druhů *chrématistiké*¹⁰¹



¹⁰⁰ „Určení se skládá z rodu a druhových rozdílů.“ (Top. I, 8, 103b 15-16; Akademia, 1975), jinde Aristotelés říká: „...to, čeho určení se udává, musí být zařazeno nejprve do rodu a pak se musí připojit druhové rozdíly.“ (Top. VI, 1, 139a 24-25)

¹⁰¹ Použijeme zkratky: O pro *oikonomiké*, CH pro *chrématistiké*, CH-K pro *chrématistiké-kapeliké*.

Oba typy lidského jednání se tak překrývají; liší se, ale zároveň mají něco společného. Bližší vymezení oblasti CH, ale tedy i hranice mezi O a CH-K, bude předmětem dalších úvah.

Přirozené získávací umění (*chrématistiké podřízená oikonomiké*)

Nejprve podá Aristotelés popis základního typu získávacího umění: představitel *chrématistiké* uvažuje „odkud získat peníze a majetek“ (*Pol.* 1256a15), ale „majetek a bohatství mají mnoho částí“ (*Pol.* 1256a17). Než podá odpověď na otázku, zda jsou *oikonomiké* a *chrématistiké* společného druhu, položí ještě obdobnou definiční otázku o úroveň níže: je rolnictví (*georgiké*) (jako nejtypičtější a zcela převažující tehdejší způsob obživy), a *chrématistiké* totéž v rodu nebo něco odlišného? Rolnictví zároveň slouží jako vzor pro získávání konkrétního typu majetku, a sice obživy a potravy, a to nejen u lidí, ale u všech živočichů.

1. Východisko v přirozeném způsobu obživy

Po jisté aluzi na Zlatý věk („příroda rozdělila způsoby ... života, aby jim ulehčila a umožnila získávání potravy“, *Pol.* 1256a26) přichází definiční rozluštění: lidé (stejně jako zvířata) jsou různí a podle preferované obživy jsou buď kočovníci, nebo lovci, „největší část lidí však žije z půdy a z jejích šlechtěných plodů“ (*Pol.* 1256a40), ale jakkoliv různé jsou způsoby obživy, mají společnou charakteristiku: jsou to „způsoby života těch, kteří se živí svou vlastní přirozenou činností“ (*Pol.* 1256a41). Přirozený charakter takové obživy zejména pro naše dnešní čtení antického textu kontrastuje oproti „směně a obchodu“ (*Pol.* 1256b1) příklad *přirozených* způsobů obživy, mezi něž vedle kočovnictví, rybářství, lovectví a zemědělství řadí Aristotelés i lupičství (*Pol.* 1256b2) a válečnictví (*Pol.* 1256b23-27).

Lupičství a válečnictví jako přirozený způsob obživy?! Jak se potom vypořádá Aristotelés s vlivem takového přirozeného způsobu obživy na celek společnosti (*polis*) a není požadavek spravedlnosti v takovém kontextu výsměchem? Není tu něco zásadního zanedbáno, a nesvědčí toto místo ve prospěch těch interpretací, které Aristotela chápou jako nekritického obhájce společenského *status quo*, viz rovněž příklad otroků a žen?

Domníváme se, že nikoliv, a že přirozené typy obživy, mezi něž Aristotelés zahrnuje tak překvapivě i lupičství a válečnictví, *předchází* společenský útvar obce (*polis*), tj. že Aristotelés mluví o lidských způsobech obživy obecně. Nakonec tak nejde o chybu v úvaze, ale naopak o argument pro hodnotu nejvyššího společenského útvaru, *polis*, z hlediska toho, co oblast „pouhé obživy“ zásadně překračuje, a tím je oblast lidského sebeuskutečnění, eudaimonia. V procesu jejího dosahování je role nějakého majetku k obživě podle Aristotela významná, ale nikoliv klíčová; klíčová je role nově vzniklého *duchovního* prostoru „života dobrého“, který existuje nesamozřejmě jen díky

neustávajícímu výkonu spravedlnosti jak členů *polis* (dle jejich konkrétního postavení a role), tak *polis* jako celku, existujícího pro blaho svých částí.

Aristotelés se podle nás při charakterizování způsobů obživy neomezuje na oblast *polis*, ale na všechny lidi obecně, jak napovídá i další jeho vyjádření, že „lidé žijí tak, jak to vyžaduje potřeba (*chreia*)“ (*Pol.* 1256b7). Jinak řečeno získávací umění, které získává obživu, tedy takový majetek k uspokojení životních potřeb (základních), je *chrématistiké* přirozená.

2. Byl Aristotelés zásadně proti obchodu?

Někteří interpreti z „ekonomických“ pasáží textu *Politiky* vyvozují, že Aristotelés byl odpůrcem obchodu jako takového, a byl zastáncem zemědělsky soběstačných komunit.¹⁰² Jiní tvrdí, že pro Aristotela je nepřijatelný jen určitý druh *chrématistiké*, totiž ten, který označuje za „směnu, koupi a prodej a další obchodní činnosti jako je lichva“,¹⁰³ zatímco „směna jako prostředek k zajištění nezbytného a přirozeného majetku, např. výměnou vína za obilí ... je oprávněná, protože je zaměřena na uspokojování přirozených potřeb člověka“.¹⁰⁴ Přirozené bohatství např. Mulgan považuje za „majetek, který je přirozeně dán lidem a který je omezen na plody země a moře, jako jsou domácí zvířata a to, co produkují, zemědělské plodiny, různé druhy ovoce a ryby; takový majetek existuje 'přirozeně',.. Meikle s takovou významovou redukcí nesouhlasí, zejména proto, že ji Mulgan doplňuje shrnutím, že Aristotelova argumentace prý slouží jako „výraz aristokratického přístupu k majetku, který dává přednost vlastnictví půdy a má předsudky vůči obchodu a peněžnictví“¹⁰⁵ a vyvozuje z Aristotelova textu závěr, že odsouzeníhodný typ získávacího umění je v podstatě každý, která má něco společného s technologií (a sofistickou instrumentalizací), a že pro Aristotela „to, co je přirozené ve smyslu prostoty či nedotčenosti lidskou technologií, je pro člověka nejlepší“,¹⁰⁶ přičemž „logickým důsledkem argumentu ... by bylo úplné zavržení civilizace a návrat k původnímu stavu. ... touha dokázat mravní nadřazenost zemědělského bohatství svedla Aristotela k názoru na přírodu, který by jinak odmítl připustit“.¹⁰⁷

¹⁰² Viz např. Perrotta, C., *Consumption as an Investment: I, The fear of goods from Hesiod to Adam Smith*, Routledge 2004, str. 28, 30.

¹⁰³ Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie*, str. 63.

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 63.

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 65.

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 65.

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 65.

Meikle takovou interpretaci nesdílí; ohrazuje se nejprve proti chápání charakteristiky toho, co „vzniká spíše z určité zkušenosti a umění (*empeirias kai technés*)“ (Pol. 1257a5) jako použití technologie vůbec; ohrazuje se i proti ideologickému chápání textu v uvedeném smyslu obhajoby status quo agrárního typu aristokracie. Aristotelés sice neříká o obchodnících nic dobrého, ale podle Meikla ani nic špatného, rozhodně ne takového, abychom mohli dát za pravdu Mulganovu tvrzení, že „Aristotelés je obzvláště kritický vůči malým podnikatelům, maloobchodníkům spíše než ke kupcům ... soudí, že jsou to lidé, kteří jsou nejvíce zkaženi touhou po zisku“.¹⁰⁸ Takové soudy podle Meikla zcela přehlíží filosofickou hloubku Aristotelova zkoumání uvedených ekonomických otázek. Navíc obchodníci nejsou tím hlavním cílem Aristotelovy kritiky (jsou-li jejím cílem vůbec); tím je „výměnná hodnota jako taková, a její účinky na etiku a politiku v *polis*“.¹⁰⁹ V neposlední řadě Aristotelés své úvahy o neprospěšné podobě *chrématistiké* doprovází i příklady jiných profesí, než pouze obchodníky – uvádí lékaře, filozofy, vojáky, nožíře a další. Obchod (*kapéliké*), „je pouze jeden z mnoha příkladů *chrématistiké*, které Aristotelés vybírá na ukázkou. Je sice pravda, že obchod v jeho analýzách obchodu a výměny v 1. knize *Politiky* hraje specifickou roli, ale je tomu tak proto, že se domnívá, že obchod má důležitou úlohu při vzniku škodlivého typu *chrématistiké* jakožto obecného jevu, který zahrnuje i obchod, ale není jím zdaleka vyčerpán“.¹¹⁰

Když Mulgan vidí Aristotela rozlišovat „mezi výdělkem, který je oprávněný a měl by být vlastně předmětem zájmu hlavy domácnosti (*oikos*), a výdělkem, kterému je třeba se vyhýbat“¹¹¹ a chápe toto rozlišení jako „nejdůležitější část jeho teorie vlastnictví“,¹¹² ba ještě když tvrdí, že „podobně jako mnoho argumentů v první knize <*Politiky*>, závisí i toto rozlišení na Aristotelově pojetí přirozenosti“,¹¹³ neznemožňuje pochopit filosofický základ, z něhož jsou analýzy vedeny. Ve chvíli, kdy interpretuje text tak, že Aristotela staví apriori proti technologiím, a ve chvíli, kdy jej označí za ideologického obhájce jedné z tehdejších společenských vrstev, se podle Meikla dopouští nejen nepřilíživě přesvědčivého obvinění, ale zejména „obvinění neférového, protože Aristotelova kritika – navzdory tomu, co mu Mulgan vkládá do úst – je právě důkazem (bylo-li by ho vůbec potřeba) Aristotelovy nestrannosti a nezaujaté poctivosti, spíše než zaslepeného předsudku“.¹¹⁴

¹⁰⁸ Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie*, str. 65.

¹⁰⁹ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, str. 124-125.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 126.

¹¹¹ Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie*, str. 63.

¹¹² Tamtéž, str. 63.

¹¹³ Tamtéž, str. 63.

¹¹⁴ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, str. 126-127. „Aristotelés nechápe nejlepší

V čem tedy spočívá přirozenost onoho přirozeného typu získávajícího umění, když ji nelze omezit pouze na plody Země? Odpověď podle nás leží v předpokladu, že „příroda totiž nevytváří nic takového jako nožíři delfský nůž, tj. nic tak nuzného, nýbrž vždy jedno pro jedno“ (Pol. 1252b1-2), a „nečiní nic nedokonalého, ani nic bezúčelné“ (Pol. 1256b21-23), přičemž účel a dokonalost každé věci je její *přirozená mez*.¹¹⁵

3. Kriterium účelnosti při získávání majetku

Chápeme-li Aristotelovy úvahy správně, pak onen druhý typ *chrématistiké*, totiž získávací umění škodlivé, musí být nějak spojeno s bezúčelností, nedokonalostí a neomezeností, a odlišný bude i jeho předmět. Řešení otázky dvou typů *chrématistiké* a sourodosti *chrématistiké* a *oikonomiké* se nese v duchu identifikace zacílení uvedených lidských aktivit (*praxeis*): „každá věc je přece určena svým úkolem (*de tó ergó*), a svou způsobilostí (*kai té dynamei*), a když již není taková, nesmí se o ní říkat, že je táž (*ta auta einai*), nýbrž jen, že je stejnojmenná (*homónyma*)“ (Pol. 1253a23-24). *Chrématistiké* je totiž „jakási složka, o níž jedni soudí, že spadá vjedno s vedením domácnosti (*oikonomia*), a druzí, že je jeho nejdůležitější součástí“ (Pol. 1253b11-14). „Majetek je složkou domácnosti a získávací umění (*ktétiké*) složkou vedení domácnosti (*oikonomias*), neboť bez nutných věcí nelze žít, natož žít dobře“ (Pol. 1253b23-24), a „jednotlivá věc z majetku je nástrojem k životu a celý majetek je množstvím takových nástrojů“ (Pol. 1253b31-32), nejde však o nástroje výroby (*poiétika organa*), ale „majetek je nástrojem konání (*praktikon*), ... život je konání (*praxis*), a nikoli výroba, (*poiésis*)“ (Pol. 1254a3-7).

Lidské zacházení s majetkem, včetně umění získávacího, je tedy určeno účelem, cílem, k němuž je majetek prostředkem. Na základě toho můžeme o jednom druhu získávacího umění s Aristotelem říci, že „je přirozenou částí umění vést domácnost (*oikonomiké*), neboť při provádění *oikonomiké* je třeba mít nebo si opatřovat zásobu věcí, které jsou nutné k životu a prospěšné pro společenství obce, (*koinonian poleos*), nebo domácnosti (*oikias*)“ (Pol. 1256b27-30). Všimněme si, jak je výkon části *oikonomiké*, totiž přirozené *chrématistiké*, svázán s prospěchem obce, a podporuje tak naši hypotézu, že *oikonomiké* je poněkud zavádějící překládat jako izolované vedení domácnosti, stejně jako význam *oikos* není zdaleka vyčerpán uspokojováním „základních biologických potřeb“ (příkladem budiž Höffe).

ústavu (*politeia*) jako založenou aristokraticky. Naopak tvrdí, že 'jest tedy zřejmo, že nejlepší ústava jest nutně ta, podle jejíhož řádu každý může nejlépe jednat a nejlépe se mít i žít blaženě' (Pol. 1324a23-25), a i když otroci a cizinci jsou z takové společnosti vyloučeni, Aristotelova představa *polis*, která poskytuje lidské vzkvétání všech jejích občanů, jistě není aristokratická“, tamtéž, str. 127.

¹¹⁵ Vyvozujeme to z vyjádření Pol. 1257b28 „mezi je přece u každé věci její cíl“ spolu s vyjádřením Pol. 1252b33-1253a1 „přirozenost je konečný cíl ... neboť konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností ... mimoto účel a cíl je to nejlepší“.

Že navzdory Mulganovu názoru Aristotelés neodsuzuje apriori obchod jako takový (nebo obchodníky), je podle našeho názoru zřejmé i při pohledu do „ekonomické části“ *Etiky Nikomachovy*:

„Jména ztráty a zisku jsou pak vzata z dobrovolné výměny. Míti totiž více než své znamená získati, a má-li kdo méně, než měl původně, znamená mít ztrátu, na příklad v koupi a prodeji a v čemkoli jiném zákon dal svolení; kdykoli však někdo nemá ani více, ani méně, než čeho sám dosáhl, říká se, že má své a že nemá ani ztráty, ani zisku“. *EN 1132b15-17*

Aristotelovi nejde o očernění obchodu, ale o pochopení, co umožňuje (a znemožňuje) spravedlnost při tomto konkrétním lidském jednání (a co umožňuje a znemožňuje obchod a výměnu jako takovou). O jeho dosahu pro život celku společnosti, polis, svědčí i vyjádření, že „polis se udržuje tím, co jest úměrné ... proto se také u cesty stavějí svatyně Charitek, aby byla připomínána oplátka“ (*EN 1132b34-1133a4*), a „proto jest nutno, aby všechno, při čem jest výměna, bylo nějak vyrovnatelné“ (*EN 1133a22-23*). „Spravedlivý člověk ... při rozdělování, ať jde o jeho vlastní poměr k jinému člověku ať o poměr druhého člověka k třetímu, nepočíná si tak, že by si z toho, co jest žádoucí, ponechal více a bližnímu méně, a toho, co jest škodlivé, naopak, nýbrž ponechává rovně podle úměry, stejně pak i jinému v poměru k druhému. Nespravedlnost činí to naopak. Ta jest nadbytkem a nedostatkem prospěšnosti nebo škodlivosti proti úměře, proto bezpráví jest nadbytkem a nedostatkem, poněvadž směřuje k nadbytku a k nedostatku“ (*EN 1134a2-12*). Neodpojitelnost ekonomické úvahy od jednak dobra mravního u jednotlivce, a jednak prospěšnosti celku polis vystihuje i kritický popis tak častého jevu nespravedlivého měření: „u právních předpisů, které jsou výsledkem dohody a prospěchu, jest tomu podobně jako u měř; nejsou totiž všude stejné míry na víno a na obilí, nýbrž tam, kde se kupuje, jsou větší, kde se prodává, jsou menší. A tak ani práva, nikoli přirozená, nýbrž lidská, nejsou všude stejná, ježto ani ústavy nejsou stejné“. (*EN 1135a1-4*). Společenství (*koinonia*), při kterém je buď zboží měněno za zboží, nebo prodáváno či kupováno, je stejně přirozené, jako jiná společenství, ale záleží na jeho členech, k jakému cíli budou své jednání směřovat:

„Všechna společenství se podobají částem společenství politického. Lidé se v nich spolčují za nějakým prospěchem, a aby si něco opatřili, čeho k životu potřebují; i zdá se, že to byl také prospěch, pro který politické společenství původně vznikalo a se udržovalo. Ten jest také cílem zákonodárců, i říká se, že právem jest to, co prospívá společnému blahu. Ostatní společenství směřují k prospěchu částečnému, na příklad plavci k zisku, který vzniká z plavby, k výdělku peněz nebo k něčemu takovému, vojáci k zisku, který vzchází z války, ať již touží po penězích, ať po vítězství nebo po městě, a podobně také příslušníci fyl a démů; některá společenství však, jak se zdá, vznikají pro obveselení, tak u členů obětních spolků a u účastníků hostin. Tu se totiž lidé spolčují pro obětní slavnosti a pro společné pobavení. Všechna tato spolčování však, jak se zdá, jsou podřízena společenství politickému; neboť toto nemá cílem přítomný prospěch, nýbrž prospěch pro celý život.“ (*EN 1160a13-22*)

Nezkázněná *chrématistiké*

Vedle výše uvedeného přirozeného získávacího umění (*ktétiké*), které opatřuje pro potřeby *oikonomiké* materiální prostředky, s nimiž *oikonomiké* zachází, užívá jich, za účelem dobrého života, „je však ještě jiný druh získávacího umění (*ktétiké*), a to je takové, o němž se především – a právem – mluví jako o výdělečném (*chrématistiké*), ... s dříve uvedeným je příbuzné, proto je mnozí pokládají za jedno a totéž; není s ním však ani totožné, ani k němu nemá daleko“ (*Pol.* 1256b40-1257a3). Nemá k prvnímu druhu daleko, protože užívá téhož předmětu, a sice majetku. Není s ním totožné, protože „každé věci z majetku lze užívat dvojím způsobem a v obou případech je to užívání věci jako takové, ale věc jako taková není přitom užívána stejným způsobem“ (*Pol.* 1257a6-8). Všimněme si, že rozdíl v druhu umění závisí na rozdílném jednání člověka, takže člověk, charakter jeho *praxis* s ohledem na majetek, je tou specifickou diferencí, která nám umožní postihnout podstatu toho kterého umění (*ktétiké, chrématistiké*).¹¹⁶ Když tedy Aristotelés pokračuje v úvaze slovy „jedno užívání je věci vlastní, druhé nikoliv“ (*Pol.* 1257a9),¹¹⁷ říká tím zároveň, že věc je v obou případech táž, ale něco není, a tím je člověk jako původce jednání.

1. Při obchodu nejde apriori o zisk, ale o povahu člověka

V dalších zkoumáních Aristotelés dospívá k přesvědčení, že „výdělečné umění, (*chrématistiké*) a přirozené bohatství jsou skutečně něco jiného a patří k umění vést domácnost (*oikonomiké*), avšak obchodování (*kapéliké*), nevytváří majetek všemi způsoby, nýbrž pouze jeho směňováním“ (*Pol.* 1257b19-21). Čtenář má pak nutkání chápat odlišné „ekonomické aktivity“ abstraktně, bez ohledu na mravní povahu člověka. Ale právě ona je tím podle našeho názoru v Aristotelových ekonomických analýzách neustále přítomným, ale ne vždy výslovným, a přitom nejpodstatnějším prvkem.

Je totiž již z dosavadního zřejmé, že když věc je táž (majetek), ale jednání druhově odlišné, že „druhově odlišný“ bude i charakter člověka při přechodu od jednoho typu jednání k druhému, a to od dobrého jednání ke špatnému či naopak. Když Aristotelés rozliší bohatství a majetek na pravé a nepravé,¹¹⁸ nemíří nikam jinam, než na člověka samotného z hlediska jeho možností, jemu vlastních možností, tj. jeho přirozenosti:

„Nemá tedy člověk ... jen lidsky smýšleti, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovati se na věci smrtelné, nýbrž se má snažiti, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činiti všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co jest v něm nejvyššího; neboť i když je to nepatrné vnějším leskem,

¹¹⁶ „Počátkem jednání jest člověk“ (*EN* 1112b32).

¹¹⁷ Obdobně uvedl o obou příbuzných uměních, obou typech *chrématistiké*, že „jedno z nich je na základě přirozenosti, druhé nikoli, nýbrž vzniká spíše z určité zkušenosti (*empeirias*), a umění (*technés*)“ (*Pol.* 1257a3-5).

¹¹⁸ „Je přece absurdní, aby bohatstvím <rozuměj tím pravým, pozn. fw> bylo něco takového, čeho majitel může zemřít hladem, jak se to vypravuje o onom Midovi“ (*Pol.* 1257b14-16)

vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká. Ba zdá se, že toto u každého tvoří jeho pravé já, ježto jest nejvyšší a nejlepší.“ (EN 1177b34-1178a4)

Protože v Aristotelově filosofické antropologii „každý člověk má svoje bytí <jakožto člověka – na rozdíl od ostatních živočichů – pozn. fw> v rozumu nebo alespoň v něm nejvíce“ (EN 1169a3-4), a protože „týž člověk nemůže být rozumný¹¹⁹ a zároveň nezdrženlivý ... nikdo není rozumný pouze věděním, nýbrž také schopností jednati dle toho tak, jak má; ten však, kdo jest nezdrženlivý, není schopen takového jednání“ (EN 1152a7-11).

2. *Oikonomiké* je vždy dobrá (jde v ní o skutečné bohatství)

Aby se kruh uzavřel, vraťme se zpět do *Politiky* k tomu výdělečnému umění, které považuje Aristotelés za špatné, a podívejme se, jak popisuje ty, kteří jej praktikují: „Někteří si myslí ... že zásobu peněz je třeba buď zachovávat, anebo bez omezení zvětšovat. Příčinou takového smýšlení je usilovná starost o život, ale ne o život dobrý“ (Pol. 1257b39-1258a1).

Uvedli jsme, že Aristotelés se zdá chápat majetek jako stále týž, což působí nesnáze pochopit, zda je *oikonomiké* totéž co *chrématistiké*. Ale ve chvíli, kdy se v analýze dostaneme k rozlišení mezi pravým a nepravým bohatstvím, je jasné, že věc se nezměnila, ale změnil se přístup člověka k ní. Podobně, jako je možno s tímtež nožem ukrojit chléb i zranit člověka, anebo jako se říká, že oheň (tentýž) je dobrý sluha, ale zlý pán.

Rozlišení mezi skutečným a domnělým bohatstvím není pro Aristotela triviální, jak by se mohlo zdát, ale klíčové, protože se v něm skrývá rozdíl v konci, v konečném cíli, v účelu, ke kterému jej (stejně jako nůž) člověk použije: „Nejpodstatnější věcí ... se zdá předmět a účel jednání“ (EN 1111a18). A protože každé jednání je podle Aristotela určeno svým cílem, jedná se při odlišném zacházení s majetkem (získávání, *chrématistiké*, užívání, *oikonomiké*) o druhově odlišná jednání. Pouze tehdy, když zůstane *chrématistiké* podřízenou pro účely *oikonomiké*, můžeme o získávacím umění mluvit, jako by bylo s *oikonomiké* totožné. V takovém případě je cíl *chrématistiké* omezený – nejde o to získávat více a více, ale získat tolik, kolik je potřeba či kolik je prospěšno pro to, aby *oikos* jako společenství, *kononia*, mohl plnit svou funkci

¹¹⁹ Aristotelés odlišuje rozum, *logos*, *nous*, od rozumnosti (*frónésis*); v 6. knize *Etiky Nikomachovy* je podáno rozlišení mezi *sofia* a *frónésis*: „rozumnost (*frónésis*) se ... netýká pouze všeobecná, nýbrž jest potřebí poznávati i jednotliviny; neboť vede k jednání a jednání se týká jednotlivin. Proto také někteří lidé, kteří nemají věděni, jsou v praktickém jednání i v ostatních oborech zběhlejší než ti, kteří mají věděni, zvláště to bývají lidé zkušení; neboť ví-li někdo, že lehké maso jest dobře stravitelné a zdravé, neví však, které maso jest lehké, nepřispěje tím ke zdravá, nýbrž ten, kdo ví, že maso drůbeže jest lehké, i ke zdraví více přispěje. Rozumnost (*frónésis*), jest praktická; a tak jest třeba míti obojí, věděni a znalost jednotlivin, anebo spíše tuto.“ (EN 1141b15-23)

vzhledem ke svým členům,¹²⁰ i vzhledem k *polis*.

Oikonom, který domácnost vede, díky své rozumnosti pozná, kdy bylo dosaženo dostatku prostředků, a získávací umění je vystřídáno fází užívací (podobně jako v pohádce umí říct: „Hrnečku dost!“, a začne jíst).¹²¹ Ale pokud nerozliší tuto *chrématistiké* od druhého typu, a je přesvědčen, že je potřeba získávat více a více majetku, pak cílem svého jednání učinil neomezeno, a zatímco „to, co jest omezené, náleží k povaze dobra“ (*EN* 1170a21) „zlo má povahu neomezenosti“ (*EN* 1106b30). Majetek získávaný tímto *neoikonomickým* způsobem „nemá omezení“ (*Pol.* 1257b24), a analogicky v jednání člověka co se týká jeho počátku, rozumové volby, se ztratilo vytýčení meze, a nad rozumovou složkou, která má být podle Aristotela vůdčí, zvítězila žádostivost: „usilovná starost o život, ale ne o život dobrý. Nemá-li ... ona žádostivost meze, jsou pak pro její ukojení požadovány neomezené prostředky ... a protože i tyto požitky mají svůj zdroj v majetku, zaměřuje se veškeré počínání těchto lidí na zisk. Takto vznikl onen druhý druh výdělečného umění (*chrématistiké*)“ (*Pol.* 1258a1-6), jehož hlavní morální závadou je skutečnost, že člověk se mívá svým vlastním úkolem, a zřídka se realizace toho nejlepšího v sobě. Naopak takoví lidé „využívají všech svých schopností i tak, že to neodpovídá přirozenosti ... oni však užívají všech svých schopností k výdělku, jako by ten byl cílem a k tomuto cíli mělo všechno směřovat“ (*Pol.* 1258a9-14). Podle Aristotela takový člověk přestává být morální, protože je-li „největší předností ctnostného člověka snad to, že ve všech věcech vidí pravdu a jest pro ně jakoby pravidlem a měrou“ (*EN* 1113a32-34), jak by mohlo být o tom, kdo „volí život dobytčat“ (*EN* 1095b21), a je vlastní žádostivostí vláčen tu sem tu tam, řečeno po právu, že je morální? Žádostivost v majetkových záležitostech, onu nezakázněnou *chrématistiké* popisuje Aristotelés slovy: „lidská špatnost je nenasytná; zpočátku se sice lidé spokojí se dvěma oboly, ale jakmile se to stane něčím obvyklým, žádají stále více, až dostoupí nezměrné výše. Neboť povaha žádosti, pro jejíž ukojení obecné množství žije, nezná mezí“ (*Pol.* 1267b1-4).

¹²⁰ Kromě aspektů, které jsme uvedli (především že *oikos* Aristotelés nechápe pouze jako sdružení osob za účelem přežití, případně reprodukce), je vhodné připojit na tomto místě, kde mluvíme o majetku, že soběstačnost (*autarkeia*) domácnosti znamenala kromě jiného i dostatek volného času, který mohli svobodní (či napůl svobodní) členové *oikos* využít pro svou politickou realizaci jako občané: je „třeba hledět také k bohatství, aby měli volný čas“ (*Pol.* 1273a35). V té souvislosti užívaný termín *euporos* je sice většinou překládán ve smyslu majetnosti či bohatství, ale pro Řeky to právě byla charakteristika člověka, který nemusel nutně být ekonomicky silně zajištěný. Stačilo, že nestrádal, a že byl (i časově) volný pro politickou seberealizaci (ta zahrnovala jak náboženství, tak třeba vojenské záležitosti). Blíže k tomu viz Nagle, B. D., *Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge 2006, str. 43, kde také uvádí příklady použití termínu *euporos*: „občané musí být zámožní“ je tedy v tom ohledu poněkud zavádějící, ale typický překlad *anankaion gar euporian hyparchein tois politais* (*Pol.* 1329a20).

¹²¹ *Oikonomiké* navíc charakterizuje, že „se pečuje více o lidi než o neživý majetek a více o jejich zdatnost (*areté*), než o výtečnost majetku, kterou nazýváme bohatstvím“ (*Pol.* 1259b19-21).

3. Přirozená mez

Aristotelova nauka o bohatství (skutečné x domnělé) je podle některých interpretů (Langholm 1983, Lowry 1987) založena na opomíjeném rozlišení ze začátku VII. knihy *Politiky*, a které lze nazvat učením o přirozené mezi:

„Nikdo asi nebude pochybovat o tom, že by lidem blaženým nebylo potřeba všech tří druhů dober, dober zevnějších, tělesných i duševních. ... Ale jakkoli se všichni lidé shodnou v tom, co tu bylo řečeno, přece se jejich mínění rozcházejí v otázce o míře a přednosti dober. Mají totiž za to, že u ctnosti stačí, mají-li z ní jen jakoukoli část, běží-li však o bohatství, peníze, moc, slávu a všechny takové věci, do nekonečna usilují o jejich nadbytek. My však těmto lidem řekneme, že v tom snadno mohou nabýt jistoty zkušeností a na vlastní oči se přesvědčit, že ctností se nenabývá zevnějšími dobrými, ani se jimi neudržují, nýbrž tyto oněmi, a že blaženého žití, ať u lidí záleží v radosti nebo ve ctnosti anebo v obou zároveň, dostává se spíše těm, které až k nadbytku zdobí ušlechtilosti povahy a rozumové vzdělání, ale v získávání zevnějších dober si vedou mírně, než těm, kteří sice těchto mají více, než jest prospěšno, ale v ctnosti a rozumu mají nedostatek. Věc je však jasná a zřetelná i při pouhé rozumové úvaze. Zevnější dobra totiž mají jistou mez, jako jakýsi druh nástroje – každý jest užitečný pro určitou věc –; jejich nadbytek tedy těm, kdo je mají, buď nutně škodí, anebo jim nic neprospívá, kdežto každé duševní dobro, čím více ho nadbývá, tím jest užitečnější, smíme-li také u nich mluvit nejen o krásnu, nýbrž i o užitečnu. Vůbec jest jasno, že se nejlepší stav každé věci, srovnatelné s druhou z hlediska přednosti, řídí tím rozdílem, který jest ve věcech samých, na nichž právě ty stavy pozorujeme. A tak, když duše jednak prostě a jednak i nám jest něčím cennějším než vnější statky a tělo, musí být tentýž poměr také mezi nejlepším stavem každé z těchto věcí. Mimoto tělo a vnější dobra podle přirozeného zákona jsou žádoucí jen pro duši a všichni rozumní lidé mají je v tom smyslu volit, a nikoliv naopak duši pro ony. Pokládejme tedy za jisté, že na každého jednotlivce připadá tolik blaženosti, kolik ctnosti a rozumnosti a jim přiměřeného jednání, a svědkem toho jest nám Bůh, který jest blažený a šťastný, a to žádným ze zevnějších dober, nýbrž sám sebou a stavem své přirozenosti, ježto právě tím se od sebe musí lišit blahobyt a blaženost – neboť příčinou dober, která jsou mimo duši, jest náhoda a štěstí, ale náhoda ani štěstí nečiní nikoho spravedlivým nebo uměřeným ... Nemůže se však dobře míti ten, kdo dobře nejedná; a krásného skutku nevykoná ani jednotlivec ani obec bez ctnosti a rozumnosti ... Nyní buď nám základem jen tolik, že nejlepší život jak pro každého jednotlivce zvlášť, tak pro obce vůbec jest zevnějšími dobrými opatřen tolik, že se činně může účastnit ctnostného jednání“ (*Pol.* 1323a25-b34).

Považovali jsme za vhodné citovat většinu ze začátku VII. knihy *Politiky*, protože v citovaném pasu je obsažena odpověď na většinu zkoumaných ekonomických otázek, které nalzáme jak v I. knize *Politiky*, tak v V. knize *Etiky Nikomachovy*. Zvýrazněme v citaci následující momenty: i oni nesprávně „oikonomové“, kteří se honí za výdělkem, protože mají mylně výdělečnictví v podobě zvyšování bohatství za totéž co *oikonomiké*, mají možnost

„nabýt jistoty zkušeností a na vlastní oči se přesvědčit, že ctností se nenabývá zevnějšími dobrými, ani se jimi neudržují, nýbrž tyto oněmi, a že blaženého žití, ať u lidí záleží v radosti nebo ve ctnosti anebo v obou zároveň, dostává se spíše těm, které až k nadbytku zdobí ušlechtilosti povahy a rozumové vzdělání, ale v získávání zevnějších dober si vedou mírně, než těm, kteří sice těchto mají více, než jest prospěšno, ale v ctnosti a rozumu mají nedostatek“ (*Pol.* 1323a40-b7),

a jsme přesvědčeni, že není snad vhodnějšího místa, na němž by se ukázalo, jak Aristotelova filosofie je jednoznačně vedena snahou po spravedlnosti, a že Aristotelés hraje roli politického „oikónoma“, který se svou *praxis* (jejíž výsledek je ale i teoretická formulace) snaží ubrat tam, kde je nadbytek, a přidat tam, kde je nedostatek, a sice ubrat nadbytek nesprávných přesvědčení (např. že ctností se nabývá zevnějšími dobrými nebo že

blaženého žití se dostává lidem nadměru dobře majetkově vybaveným), a přidat k nedostatku přesvědčení správných.

Nejde mu přitom o apriorní normativitu, jak je mu často vytýkáno, ale o normativitu, která patří k přirozenosti člověka,¹²² a proto si ji každý (i bez Aristotelova přispění, ale s ním třeba snáze) může pro sebe ve své *praxis* osvědčit, může „nabýt jistoty zkušeností a na vlastní oči se přesvědčit“ (*Pol.*1323a40-41). Samozřejmě, že v pozadí stojí Aristotelova ontologie s rozlišením mezi podstatou (*úsia*), ve smyslu trvalého podkladu (*hypokeimenon*), a nahodilostí (*symbebékos*), takže se i v předvedených úvahách může dočkat obvinění z esencialismu, stejně jako mohou být jeho ekonomické úvahy odbyty slovy, že se jedná pouze o příklady z ekonomického života, které slouží pro jeho normativní etiku.

Esencialismus

Dovolme si teď krátkou odbočku, v níž se dotkneme oblasti, která bezprostředně souvisí s oním metafyzickým podložím, které je podle interpretů typu Meikla, Crespa či Staveren pro porozumění Aristotelově „ekonomii“ rozhodující; pomohou nám přitom zejména práce Marthy Nussbaum.¹²³ Aristotelova metafyzika je chápána jako metafyzika rozlišení podstaty, esence od nahodilosti, akcidentu. To je v současné době problém zejména v oblasti společenských věd, uveďme proto ve zkratce, zda se jedná o skutečný či domnělý problém, a v jaké míře to ovlivňuje naše pochopení Aristotelovy morálně politické ekonomie.

V oblasti filosofie a humanitních věd obecně je esencialismus popisován jako to pojetí, které rozlišuje podstatné rysy či vlastnosti věcí či jevů od nepodstatných; nelezeme jej v Platónových diskusích o *eidos*, a podobně u Aristotela ve snahách podat definici věcí či jevů. Každá filosofie, každé myšlení založené na primátu esence, podstaty, je esencialismem. Speciální dopad má takové přesvědčení pro oblast politiky, ekonomie i etiky. Ve všech případech je dopad vystižen slovem „normativita“. Často je tato normativita či normativní efekt esencialismu chápán jako překážka vědeckosti. Pozitivní vědecká teorie musí být čistě deskriptivní a bez hodnotových soudů či očekávání. „Esencialismus se stal v oblasti akademických kruhů ošklivým slovem ... a je spojován jeho odpůrci s přehlížením historie, absencí vnímavosti k hlasům žen či

¹²² U pojetí lidské přirozenosti se proto krátce zastavíme v dalším oddílu.

¹²³ Zejména Nussbaum, M. C., *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1988, str. 145-184 (a 207-214), a Nussbaum, M. C., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, in: *Modern Philology*, Vol. 90, May 1993, str. 46-73.

jiných menšin ... je házen do jednoho pytle s rasismem a sexismem, s „patriarchálním“ myšlením obecně, zatímco extrémní relativismus je chápán jako recept na společenský pokrok“.¹²⁴

Vzdávat se ale jakékoliv snahy pozitivně určit pojetí člověka a lidského žití (a rozvoje lidského života) z obavy před nařčením z esencialismu či díky apriornímu odmítání esencialismu, je možná trochu příliš, a zdá se, že v takovém případě je s vaničkou vyléváno i dítě. „Bez takového <nerelativistického – pozn. fw> pojetí nám v ruce nezůstane žádný odpovídající základ, na němž by bylo možno usilovat o sociální spravedlnost a vzhledem k němuž by bylo možno formulovat cíle společenské distribuce. Naopak s esenciálním pojetím člověka se nám dostává to, co v dnešní době nejvíce potřebujeme – základnu pro globální etiku a skutečně plně mezinárodní pojetí distributivní spravedlnosti ... navíc bez svého druhu esencialismu se připravujeme o dva mravní postoje, které jsou naprosto nezbytné, chceme-li společně žít ve světě dobře, a to soucit a respekt“.¹²⁵

Pro odpůrce esencialismu je snaha definovat podstatné rysy člověka a lidského života způsobem hodnocení, a hodnocení je podle nich vždy prováděno z pozice moci; kdo hodnotí, uplatňuje svou převahu – nietzschovsky řečeno nejde o nalezení dobrých a špatných stránek člověka, s nimiž by etika, ekonomie, politika apod. dále pracovaly, jak to vidíme u Aristotela; první je úsilí o moc, a hodnocení je až druhý úkon v řadě.¹²⁶ Filosoficky takovou pozici popisuje např. Jacques Derrida.¹²⁷ Jenže Aristotelés je takovému názoru dalek: „kdo hodlá zkoumat o nejlepší ústavě, jak náleží, musí nejprve určit, jaký život jest nejžádoucnější. Neboť dokud to není zjevno, nemůže být také zjevno, která ústava jest nejlepší; vždyť nejlépe by se měli mít ti, kdo žijí v obci, jež jest za daných podmínek nejlépe spravována, nenastane-li něco nepředvídaného. Proto jest třeba nejprve se dohodnout na tom, jaký život jest takřka pro všechny lidi nejžádoucnější, a pak na tom, zda jest pro všechny vůbec a pro každého jednotlivce tentýž, či jiný“ (*Pol.* 1323a15-23).

¹²⁴ Nussbaum, M. C., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, in: *Modern Philology*, Vol. 90, May 1993, str.49.

¹²⁵ Nussbaum, M. C., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, str.50.

¹²⁶ Historickým příkladem může být různé pojetí tyranovraždy ve středověku, kdy odlišné argumentační linie podle tohoto pohledu jen vystihují a dodatečně odůvodňují již existující mocenské zájmy.

¹²⁷ Že to není s Derridou jako kandidátem na *advocata diaboli* tak jednoduché, uznává i Nussbaum, a je to zjevné i po bližším porozumění Derridovým textům (naopak jejich povrchnější pochopení jej může zařadit i jako zastávce relativismu i třeba anarchismu). Co se týká pojetí člověka, mnohé Derrida přejímá od Lévinase, a ostrý výpad vůči totalizující metafyzice je motivován snahou objevit skutečného druhého, což je paradoxně aristotelské, když si vzpomeneme na Aristotelovo hodnocení Platónova návrhu uspořádání ideální obce s komunismem žen a dětí – lepší skutečný bratranec, než <platónský> syn (*Pol.* 1262a14); platónský syn totiž právě může být onen „esenciálně totožný“ člověk...

Nussbaum mluví o „široké, vágní teorii dobra“, a poukazuje na to, že aristotelská teorie dobra, a tedy i aristotelské pojetí *oikonomiké* a *politiké*, je založena na cílech (Pol.1252b33-1253a1 „přirozenost je konečný cíl ... neboť konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností ... mimoto účel a cíl je to nejlepší“), ale formuluje je natolik obecně, že ponechává velmi mnoho prostoru pro dílčí rozhodování dle konkrétních okolností a situace. Aristotelés rozlišuje mezi životem všech ostatních vnímajících živočichů a životem člověka, a přesto tvrdí (podle našeho názoru), že i použití rozumu jako odlišujícího prvku mezi člověkem a ostatními zvířaty není ještě vším; je totiž schopností či mohutností, ale cíl, k němuž je mohutnost použita, může být různý:¹²⁸ ten, kdo „využívá všech svých schopností tak, že to neodpovídá přirozenosti“ (Pol. 1258a10), projevuje „starost o život, ale ne o život dobrý“ (Pol. 1257b43).

Právě proto, že je Aristotelova koncepce člověka natolik široká, dovoluje ji interpretovat předsudečně; vyjádření o ženách či otrocích, jak je v *Politice* i jinde u Aristotela nalézáme, mohou sloužit jako přesný příklad obhajování dobového sociálního *statu quo*. Ale pokud je jakákoliv koncepce člověka, jakýkoliv náznak esencialismu rizikem zneužití oproti té či oné minoritě (ženy, otroci, domorodci nově objevených kontinentů apod.), zdá se být přespříliš hledat vysvobození z takového rizika tím, že apriorně žádnou koncepci člověka hledat nebudeme. Jak jsme uvedli, bez ní se nedobereme oprávnění lidských práv a spravedlivé sociální distribuce. Postavení v žebříčku zemí podle HDP vůbec nic neříká o tom, jaká je v té které zemi např. dětská úmrtnost, přístup ke vzdělání, charakter rasových či genderových vztahů, či politické svobody apod., což jsou všechno důležité indikátory kvality lidského života, toho, jestli je žít život pouhý, nebo život dobrý. Pohled tzv. klasické ekonomie (i její neoklasické verze),¹²⁹ že takové aspekty jsou právě neobjektivní, protože hodnotové, a nemohou být

¹²⁸ „Člověk se rodí vybaven praktickou rozumností a ctností, může jich však velmi snadno užívat k opačným účelům“ (Pol. 1253a34-35). Že mohutnost (*dynamis*) něco činit, není pro Aristotela v záležitostech lidského jednání (*praxis*) tím rozhodujícím, je zcela zjevné např. z vyjádření, že „blaženost ... k pouhým schopnostem (*dynaméon*) zřejmě nenáleží“ (EN 1101b11). Aristotelés člověka chápe komplikovaněji, než jen jako cestu od mohutnosti (*dynamis*) k uskutečnění (*energeia*). Nejde o to, spadnout na zem jako kámen, a tím spočinout na svém přirozeném místě. „Jest nemalý rozdíl, klademe-li nejvyšší dobro v pouhý majetek, nebo užívání, v pouhý stav, nebo ve skutečnou činnost“ (EN 1098b33-34). K tomu blíže viz Garver, E., *Confronting Aristotles Ethics. Ancient and Modern Morality*, The University of Chicago Press 2006, str. 49-53.

¹²⁹ Příkladem budiž definice Robbinsova: „Ekonomie je zcela neutrální vzhledem k rozlišování cílů lidské činnosti, takže nakolik závisí dosažení nějakého cíle na nedostávajících se prostředcích, jde o podstatné věci, kterými se zabývá ekonom. Ekonomie se vůbec nezabývá cíli jako takovými. ... Materiální prostředky k dosažení cílů jsou omezené; z ráje jsme již byli vyhnáni. Už nejsme nesmrtelní, ani nemáme k dispozici neomezené množství prostředků k uspokojení. Kamkoli se obrátíme, pokud chceme jednu věc, musíme se zříci jiné, které bychom se za jiných okolností nechtěli vzdát. Nedostatek prostředků k uspokojení cílů různé důležitosti je téměř všudypřítomnou podmínkou lidského chování“, Robbins, L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1935, str. 15, 24.

předmětem teoretické vědecké přesnosti,¹³⁰ kontrastuje s Aristotelovým pohledem na lidské záležitosti, které sice nikdy (a tedy ani ekonomie) nemohou být zcela přesně uchopeny, což ovšem neznamená, že se nemohou stát předmětem vědy (ale vědy praktické). Vysoké HDP může vykazat i země, v níž pracují desetitisíce „totálně nasazených“, nebo země, která je bohatá přírodními surovinami.

Rozdíl pohledu není snad vidět lépe, než když si vedle společnosti, v níž převažuje subjektivismus a relativismus hodnot a pohled typu „každý nechť získá co nejvíce peněz, a je na něm, jestli je prohýří v nočních klubech nebo je věnuje na charitativní účely“ (všichni sdílejí snahu vydělat si co nejvíce), postavíme společnost, v níž snahu o výdělek rámuje vědomost či zkušenost, že kvalita lidského života není přímo úměrná kvantitě získaných peněz. Co se týká námitek proti esencialismu, je „důležité poznamenat, že výhrady mnoha kritiků Aristotela esencialismu přehlíží skutečnost, že Aristotelés toliko tvrdil, že existuje sdílená lidská schopnost stát se ctnostným, nikoliv že existuje ve všech lidech ctnostná lidská přirozenost, jak o tom svědčí i vyjádření, že „ctnosti nejsou nám dány ani od přirozenosti, ani proti přirozenosti, nýbrž máme přirozenou vlohu, abychom jich nabyli, zvykem pak se dokonávají“ (EN 1103a24-26),¹³¹ přičemž „v žádném lidském výkonu není tolik stálosti jako v ctnostných činnostech; jsou totiž i stálejší než vědomosti“ (EN 1100b14-15).

Vzestup a pád *chrématistiké*

Popsali jsme výše, jak chápe Aristotelés *oikonomiké*, a také, jak chápe *chrématistiké*; ta druhá – na rozdíl od první – vykazuje jistou nestabilitu; je „dobrým sluhou, ale zlým pánem“. Zkusme si přiblížit, co za takovou proměnou sluhy v pána vězí. Jistě můžeme předpokládat, že morální selhání toho, kdo v sobě ztratí povědomí o přirozeném cíli *chrématistiké* (tj. poskytnout prostředky, které užívá *oikonomiké*). Věc je ale poněkud složitější.¹³² když Aristotelés analyzuje tržní výměnu, rozeznává čtyři její základní typy

¹³⁰ S tím pochopitelně souvisí skutečnost, že zatímco spravedlivá cena tvoří neodmyslitelnou část ekonomického uvažování u Aristotela i ve středověku, v současné době je standardně odmítána moderními ekonomy, kteří zároveň s ní odmítají jak normativní analýzy ceny, tak jakýkoliv požadavek na normativně motivované vměšování se do fungování trhu, které by taková analýza mohla nalézt, a v neposlední řadě odmítají jakékoliv závěry typu, že existuje přirozená či objektivní cena, která vnitřně přináleží ke zboží či komoditě, bez ohledu na postavení komodity na trhu. Zkušenost ze správní praxe v oblasti zákona č. 184/2006 Sb., o vyvlastnění, ukazuje, že i zákonodárce při stanovení zákonných podmínek pro odnětí či omezení vlastnického práva nemluví o spravedlivé náhradě, ale o náhradě přiměřené, přičemž očekávání mnoha účastníků správního řízení v roli vyvlastňovaných směřuje k náhradě spravedlivé. Navíc novelizace právních předpisů v tomto konkrétním ohledu přinesla posun, který je sice legalizován, ale jen velmi těžko může být ospravedlněn (od 1. 2. 2013 je cena stanovená na podkladě znaleckého posudku zlomkem – zpravidla desetinou – ceny, která by za totéž omezení vlastnického práva byla stanovena v předcházejícím znění právního předpisu).

¹³¹ Staveren, I., *Values of Economics. An Aristotelian Perspective*, Routledge 2001, str. 10.

¹³² V následujícím vycházím zejména z: Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, kapitola 5., *Money: Politics, 1.8-10*, str. 87-109.

a jeden typ předchůdný:¹³³

O neboli „v prvním společenství nebylo pro směnu zřejmě místo, nýbrž teprve tehdy, když se společenství rozrostlo“ (Pol. 1257a20-21)

C-C^c neboli komoditu za jinou komoditu (zboží/výrobek za jiné zboží/výrobek)¹³⁴

C-M-C^c neboli komoditu za peníze a ty zase za jinou komoditu¹³⁵

M-C-M^c neboli peníze za komoditu, za kterou (větší) peníze¹³⁶

M-M^c neboli peníze za větší peníze (půjčování na úrok, lichva)¹³⁷

S uvedeným rozlišením je u Aristotela protkáno další rozlišení, a sice mezi cílem či účelem každého typu jednání, přičemž Aristotelés mezi uvedenými čtyřmi typy obchodního jednání nachází dva odlišné cíle, z čehož vyvozuje závěr, že ačkoliv se všechny čtyři typy jednání zdají být pouze mírně odlišným způsobem zacházení s tímtéž, ve skutečnosti se jedná o velmi podobné způsoby konání zcela odlišných věcí.¹³⁸

¹³³ Použijeme přitom zkratky C za „commodity“, tj. zboží, výrobek, a M za „money“, tj. peníze. Tyto zkratky jsou běžně používány mezi badateli v oblasti Aristotelovy ekonomie (nejen u Meikla), ponecháváme je proto bez překladu.

¹³⁴ „Když se společenství rozrostlo, jedni ... obhospodařovali ... majetek, druzí po svém oddělení společně potřebovali mnoho různých věcí; proto bylo nutné, aby si jeden s druhým vyměňovali věci podle potřeby“ (Pol. 1257a21-24).

¹³⁵ Z předchozího typu výměny se „zcela důsledně vyvinulo ono druhé <umění>. Když se totiž rozšířilo vypomáhání ze vzdálenějších krajů spočívající v dovozu věcí, kterých byl nedostatek, a ve vývozu věcí, kterých byl nadbytek, bylo nutné zavést užívání peněz. Vždyť ne každou z přirozeně potřebných věcí lze snadno přenášet. Proto se lidé dohodli, že při vzájemné výměně si budou dávat a přijímat něco takového, co je samo užitečné a s čím lze v denním styku dobře zacházet, například železo a stříbro, a je-li ještě něco jiného s takovými vlastnostmi. Hodnota toho se nejprve určovala prostě velikostí a váhou, pak na to razili i znak, aby jim ušetřil měření; znak totiž zavedli jako označení určité hodnoty“ (Pol. 1257a31-41).

¹³⁶ „Poté, co byly již zavedeny peníze, vznikl z nutného vyměňování jiný druh výtěžného umění, totiž obchodování, *kapéliké*, které se asi nejprve provozovalo zcela jednoduše, později na základě zkušenosti již dovedněji a se zřetelem k tomu, odkud a jak přinese směna největší zisk“ (Pol. 1257b1-5)

¹³⁷ „Lichvářství je zcela odůvodněně předmětem nenávisti, protože se při něm nabývá zisku z peněz samých a ne z toho, pro co byly zavedeny. Neboť vznikly pro směnu, avšak úrok je sám rozmnožuje (podle toho dostal úrok také jméno (*tokos* = mládě); neboť děti (*tiktomena*) se podobají rodičům a úrok jsou peníze, které vznikly z peněz). A tak je úrok ze všech druhů zisku nejvíce proti přirozenosti.“ (Pol. 1258b2-7).

¹³⁸ Můžeme si vzpomenout na analogii při rozlišení mezi *oikonomiké* a *chrématistiké*, jak ji podává v Pol. 1257b37-39: „Oba přece používají téhož druhu majetku, ale nikoli stejným způsobem; neboť první z nich má cíl jiného druhu, avšak cílem druhého je zvětšování majetku“, a „Každé věci z majetku lze

C-C' je přijatelné, jelikož jeho cílem je spotřeba, při níž je nedostatek něčeho (potřeba, *chreia*) uspokojen užitnou hodnotou komodity. Uspokojení přirozených potřeb definuje zpětně míru či množství komodit, které je potřeba směnít, aby bylo dosaženo soběstačnosti (*autarkés*). C-M-C' je rovněž přijatelné, protože má s předchozím totožný cíl, a nic na tom nemění ani prostředkující role peněz.

Zato cíl zbývajících dvou typů, M-C-M' a M-M' je zcela odlišný, protože jím je „zvětšování majetku“ (*Pol.* 1257b39).¹³⁹ Používání peněz v těchto případech jednání není podřízeno přirozenému účelu, pro který podle Aristotela peníze vznikly.

Rozlišení dvou různých cílů je přitom klíčové; bez něj by bylo nutno považovat všechny formy výměny za přijatelné (včetně lichvy), nebo všechny za nepřijatelné (včetně „přirozené výměny C-C').

Rozlišení obou cílů provází u Aristotela rozlišení dvou typů hodnoty, jednak užitné, a jednak prodejní/tržní. Podobně jako ve dnešní době, kdy je možno na trhu koupit nutričně téměř bezcenné potraviny, jejichž cena je však nemalá, a na její výši se spíše než kvalita potraviny (její užitná hodnota) podepisuje náklad na reklamu a líbivý obal; hůře – jako se lze setkat s tím, že lékař provede operaci ne proto, aby uzdravil, ale aby přinesl zisk do nemocniční pokladny a v lepším případě neuškodil (záměrně podáváme tento extrémní příklad); tak tomu více či méně bylo i v Aristotelově době, jak o tom svědčí množství realistických poznámek o takových nešvarech.

Příkladem za všechny budiž výrobek, o němž jsme se zmínili i v podtitulu této práce: delfský nůž. Ten je něčím „nuzným“ a proti přírodě (*Pol.* 1252b1-2: „Příroda totiž nevytváří nic takového jako nožiči delfský nůž, tj. nic tak nuzného“). Je vyroben, aby jeho zhotovení stálo málo, ale aby budil dojem, že ho lze použít na mnoho různých věcí, takže je na trhu dobře prodejný. V podstatě je vyroben především proto, aby si ho někdo koupil, spíše než aby opravdu dobře sloužil. Ten, kdo jej zhotovil, byl lakomého ducha (*penikhros*). Z kontextu *Politiky* bychom mohli usoudit, že Aristotelovi nešlo o to, odsoudit jako řekněme výjimečný společenský úkaz takového konkrétního výrobce delfského nože; spíše se zdá, že je použit jako příklad něčeho obecnějšího. O obuvi stejně jako o jiných věcech z majetku Aristotelés říká, že „nebyla vytvořena pro výměnu“ (*Pol.* 1257a12), jenže jakmile byly zavedeny peníze, hrozí riziko, že lidé budou zhotovovat věci ne pro užitek, ale pro zisk, a „ten, kdo si osobuje více než má, a to bez zvláštního úmyslu, podobá se člověku špatnému ... ten, jehož úmysl směřuje k penězům anebo k co k nim náleží, jest již nestoudnější“ (*EN* 1127b9-13).

užívat dvojím způsobem a v obou případech je to užívání věci jako takové, ale věc jako taková není přitom užívána stejným způsobem; nýbrž jedno užívání je věci vlastní, druhé nikoli“ (*Pol.* 1257a6-9).

¹³⁹ Uvědomme si, že M-C-M' a M-M' jsou dnes zcela běžné nejzákladnější metody podnikání.

1. Peníze – evoluce nebo dekadence?

Z toho by se zdálo, že zavedení peněz není tak nevinnou záležitostí, která nemá na charakter výměny zprvu žádný vliv; naopak se zdá, že kde jsou peníze, je i riziko změny účelu jednání a zaměnění užité hodnoty za hodnotu tržní. Hlavní vadou delfského nože tak nemusí být použitý levnější materiál, ale to, že lze nůž použít na různé činnosti,¹⁴⁰ ale na nic pořádně, a také to, že byl vyroben pro směnu, že byl vyroben pro peníze, nikoliv pro užitek. Aristotelův „vývojový“ popis různých typů výměny sice mezi C-M-C' a M-C-M' hloubí příkop různých cílů, je ale otázkou, nakolik důvěryhodně, a jestli by příkop neměl být vykopán již mezi C-C' a C-M-C'? Podle Meikla je Aristotelés ve svém pojetí peněz nekonzistentní, a je tomu tak proto, že se snaží vyrovnat se dvěma všeobecnými a hlubce zakořeněnými míněními: zaprvé že peníze jsou užitečné pro získání věcí, a zadruhé že obchod a půjčování peněz jsou nechutné a odporné aktivity.¹⁴¹

Platí i v případě peněz, že jejich povaha se nejlépe pozná z jejich nejvyspělejší formy, jelikož „konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností“ (Pol. 1252b35)? Protože peníze byly na začátku prostředkem a pomůckou ke snazší výměně, ale později se staly cílem výměny. Připomeňme si, že cílem prvních dvou typů výměny je „opravdové bohatství“, něco, co lze užívat k soběstačnému životu. Podle Meikla pád *chrématistiké* není výsledkem nějakého osobního selhání, ale potřeby peněz namísto opravdového bohatství. Aristotelés prý nepovažuje peníze za něco morálně neutrálního, za pouhý technický prostředek, který my sami změníme tím, že směřujeme ke špatným cílům, ale popisuje evoluci směnného obchodu, kdy z C-M-C' nutně vzniká M-C-M', které má v sobě obsažen účel, na nějž se člověk ve své chování a jednání musí adaptovat. „Aristotelés je v otázce peněz na vážkách; jeho oficiální pohled na povahu peněz je, že se jedná o prostředek, jenže to je spíše obecná domluva, než vyvozený

¹⁴⁰ „Každý jednotlivý nástroj přece plní svůj účel nejlépe tehdy, jestliže neslouží k mnohým úkonům, nýbrž jen k jednomu“ (Pol. 1252b4).

¹⁴¹ Příklad Martina de Azpilcueta (1492-1586) ukazuje, jak tradice scholastického myšlení tvůrčím způsobem při zachování *etického rozměru* vstřebávala významné společenské a ekonomické posuny, v nichž se její představitelé ocitali, a snažila se vyřešit od aristotelské dědictví v podobě ambivalentního vztahu k penězům a výrazně vyhraněného vztahu k získávání peněz z peněz. Azpilcueta zřejmě vlivem osobní zkušenosti s tím, jak významně se ceny stejného zboží mohou lišit v různých zemích, později formuloval nové myšlenky v oblasti teorie peněz. S výpůjčkou agrárního příkladu od Tomáše de Vio Kajetána (1469-1534) říká o penězích, že je tomu s nimi podobně jako se zrnem pšenice – když je člověk musí sít později, a přitom pro sebe nemá dost, má takové zrno vyšší cenu, než jiné, a kdokoliv by mu je uloupil, byl by povinen mu nahradit více než onomu, komu by uloupil stejné množství zrna, ale onen by nebyl nucen zrno později zasít. Z toho pak uzavírá, že úrok při vydělávání peněz půjčkou nemusí být ve všech případech chápán (jako u Aristotela) jako lichvářství, protože není výsledkem půjčky, ale spíše výsledkem oné větší a specifické kapacity (zrno k osevu), které má v rukou jednoho, zatímco ji nemá v rukou jiného. K tomu viz blíže studie Rodrigo Muñoz de Juana, *Scholastic Morality and the Birth of Economics: The Thought of Martín de Azpilcueta*, in: *Journal of Markets & Morality* 4, no. 1 (Spring 2001), str. 14 – 42 (zmíněný příklad je na str. 36). O zřejmě první kvantitativní teorii peněz v podání Azpilcuety rovněž viz Chafuen, A. A., *Víra a svoboda*, str. 69-70.

závěr; argumentaci pro takový závěr totiž neposkytuje. Nedílnou součástí jeho analýzy je i pohled, že peníze jsou cílem, a jeho snaha takový pohled vyloučit jako zvrácený a upadlý odporuje jeho (evolučnímu) pojetí vývoje směny, které oba pohledy zahrnuje¹⁴². V Aristotelových analýzách povaha peněz vysvětlena není, což zřejmě je způsobeno obtížností tématu, které ostatně není vyřešeno ani v současnosti, takže se nejedná o ten typ otázky, který by byl Aristotelés zodpověděl, kdyby žil – jako my – v prostředí rozvinuté tržní ekonomiky. Otázka povahy peněz je i v dnešní době jádrem sporu mezi příznivci a odpůrci tržní ekonomiky jako takové.

Viděli jsme v první expozici Aristotelových úvah, že závěr je svým způsobem kapitulací, přiznáním, že řešení problému souměřitelnosti nebylo nalezeno:

„Věci tolik se různící nemohou se ve skutečnosti státi spolu měřitelnými.“ *EN* 1133b18-19.

Zdálo by se tak, že hlavní snaha – nalézt princip spravedlnosti při výměně zboží – ztroskotala. S tím však kontrastuje velká pečlivost při formulaci problému, jímž není nic menšího, než teorie hodnoty, která tvoří základ jakékoliv ekonomické teorie.

„Jest tedy třeba, aby stavitel bral od ševce z jeho práce, a jemu aby předával ze své. Kdyby tedy nejprve oboje bylo podle úměry rovné a podle toho se stala odplata, stane se to, co míníme. Nestane-li se to, není tu rovnosti, ani není výměna možná; ... byla by totiž znemožněna, kdyby to, co v určité kolikosti a jakosti umělec vytvořil, nebylo odběratelem ve stejné kolikosti a jakosti odměněno.“ *EN* 1133a14-19

Jak určit spravedlivě poměr různých hodnot, jak různé hodnoty vyrovnat, aby mohlo vůbec dojít k výměně? Co určuje hodnotu *předtím*, než dojde k výměně? Jaké měřítko přiložit k mléku, svetrů, vozu, aby umožnilo je vyrovnat?

V *Metafyzice* Aristotelés říká, že

„Jednota je měřítkem všech věcí ... měřítko je vždy stejnorodé s věcí, kterou měří; měřítko prostorové velikosti je prostorové a má určitou velikost, měřítko délky je dlouhé, šířky je široké, zvuku je zvukové, a váhy je váhové; jednotek je jednotka.“ *Met* I, 1053a20nn

Nejoblíbenější odpovědí těch, kteří v Aristotelovi vidí předchůdce subjektivní, utilitaristické nebo neoklasické ekonomické teorie, je poukaz na tvrzení:

„Musí tedy býti jedno jakési měřítko, jímž se všechno měří, jak jsme řekli výše. A tím vpravdě jest potřeba, *chreia*, která všechno udržuje pohromadě, neboť kdyby nebylo žádné potřeby anebo ne stejné, buď by nebylo výměny, anebo by nebyla stejná.“ *EN* 1133a30-36.

V takové interpretaci je pak je možno říci, že je-li uspokojena potřeba obou stran výměny, byla výměna spravedlivá. Spravedlnost ve výměně nalezneme v uspokojení poptávky. Avšak na žádném místě celé páté kapitoly *Etiky Nikomachovy* nespojuje Aristotelés onu potřebu/poptávku (*chreia*) s vyrovnáním (*symmetria*), kromě závěrečného:

¹⁴² Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 102.

„Věci tolik se různící nemohou se ve skutečnosti státi spolu měřitelnými, ale pro potřebu jest to dosti možno.“ EN 1133b28-30.

Chreia by snad mohla sloužit jako měřítko, ale jak takové měřítko uchopit? Je to má potřeba, vaše potřeba, vždy individuálně určená, a zcela subjektivní? Takové měřítko přeci postrádá objektivní jednotku. Proto se vzápětí Aristotelés obrátí k penězům, které takovou jednotku mají. Zdá se tedy, že Aristotelés našel jaksi hybridní řešení měřítka veškerého zboží – peníze jsou dohodnutým představitelem potřeby, která je zárukou souměřitelnosti, a souměřitelnost je pak vyjádřena v penězích. Jenže proč tedy namísto vítězného heuréka! uzavírá Aristotelés kapitolu tvrzením, že „věci tolik se různící nemohou se ve skutečnosti státi spolu měřitelnými“ EN 1133b18-19?

Podle Meikla je řešení této hádanky skryto v zanedbaném propojení předvedených ekonomických úvah s metafyzickým podložím, které za textem nevidíme, a bez jehož znalosti budeme hledat náhradní vysvětlení, nebo rovnou Aristotela obviníme z neschopnosti své úvahy dovést do smysluplného závěru. Možná se mýlíme, když chápeme Aristotelovy úvahy jako mířící především k zodpovězení otázky, jak mohou být různé druhy zboží přísně vzato souměřitelné. To ale nedává příliš smysl, protože od počátku do konce kapitoly Aristotelés drží, že věci jsou zcela různé – proč by se tedy ptal, jak mohou být různé věci stejné? Možná se Aristotelés ptá na něco jiného – na to, z jakého úhlu pohledu mohou být různé výrobky chápány jako dostatečně souměřitelné na to, aby umožnily jak výměnu, tak byly slučitelné s jeho představou o *polis*.¹⁴³ Aby to, co je různé (obec je plná lidí různého postavení, schopností, bohatství), přesto drželo dohromady, díky spravedlnosti, je Aristotelův hlavní zájem.

Jenže v případě výrobku je to na jedné straně užitná hodnota a na straně druhé hodnota výměnná/tržní, a teprve se zavedením metafyzického aparátu se stane zjevné, proč nemůže mít jedna a táž věc, výrobek, dvojí přirozenost. Utilitaristická etická koncepce nechápe rozdíl mezi užitnou a tržní hodnotou jako kategoriální, protože vnímá uvedený rozdíl pouze jako virtuální; bez takového kategoriálního rozlišení však Aristotelovy ekonomické analýzy *Etiky Nikomachovy* nedávají smysl, a jsou vypořádány slovy, že se jedná o „temnou pasáž“ nebo „těžko pochopitelné místo v Aristotelových spisech“¹⁴⁴ Je tomu tak proto, že interpreti zcela zanedbali roli metafyziky v Aristotelových ekonomických úvahách: „nedostatečná vnímavost vůči metafyzickému podloží Aristotelových úvah <v V. knize *Etiky Nikomachovy*, pozn. fw> je dodnes hlavním důvodem chybných interpretací ... a působí vážné pochyby o tom, zda Aristotelovy úvahy lze vůbec považovat za ekonomické. Předmětem Aristotelova tázání je objevit povahu majetku, tržní hodnoty, a takové tázání je pro něj tázáním metafyzickým. Skutečnost, že majetek, který je tu zkoumán, je předmětem ekonomie, z Aristotelova zkoumání nedělá ještě ekonomické zkoumání. Kategoriální rozlišení,

¹⁴³ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 37.

¹⁴⁴ Obě vyjádření Soudek, citováno z: Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 7.

kteřé provedl mezi užitnou a směnnou/tržní hodnotou je základnou pro jeho další analýzy bohatství, obchodu a peněz v *Politice*.¹⁴⁵

Ačkoliv tuto otázku Aristotelés podle Meikle nevyřešil, jeho největším vkladem pro dějiny ekonomického myšlení je to, že takové rozlišení vůbec formuloval, a to na metafyzickém základě.¹⁴⁶ S použitím pojmu mohutnosti, kapacity, a odlišení uplatnění, realizace mohutnosti – někdo může mít schopnost chodit po rukách, ale aktuální uplatnění takové schopnosti je jiná věc. Tak je mohutností zboží být užito ke spotřebě, ale rovněž je její mohutností být směněna za jinou věc či za peníze. Která z obou mohutností je určující pro pochopení povahy hodnoty zboží? Pro aristotelskou metafyziku je hodnota něčím vnitřní, vnitřně zakotveným ve věci, což souvisí se zmíněnou mohutností věcí. „Když přisuzujeme věcem hodnotu, přisuzujeme jim nějakou <jim vlastní> mohutnost, a proto musí být hodnota něčím vnitřně patřícím věci“.¹⁴⁷

Humovské pojetí je radikálně odlišné, což je významné proto, že má-li současná ekonomická teorie nějaké metafyzické podloží, je jím metafyzika humovského, nikoliv aristotelského typu. A „podle humovské metafyziky není žádný rozdíl mezi potenci a aktem, mezi mohutností, kapacitou, a jejím uskutečněním ... jak říká Hume v *Treatise* (kniha I, část III, sekce XIV): „Rozlišení, které často činíme mezi mohutností a jejím uskutečňováním, je ... bez opodstatnění“,“¹⁴⁸ Zboží tedy nemá žádnou vnitřní hodnotu, vzhledem k níž by mělo před provedením směny ať za peníze či za jiné zboží, být přihlédnuto, aby to, co samo vyrovnané není (dům – obuv – pytel pšenice) bylo vyrovnané. Naopak, jak se stalo zásadou moderní ekonomické teorie od doby Adama Smithe, hodnota jakékoliv věci vyjadřuje jen vztah dvou či více věcí jakožto směnitelných vůči sobě na trhu, je tedy relativní, dána aktuálními okolnostmi trhu. Rozlišení mezi užitnou a tržní hodnotou v takovém pojetí ztrácí smysl.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 19.

¹⁴⁶ Po analýze ekonomických témat v V. knize *Etiky Nikomachovy* Meikle soudí, že „na konci toho všeho Aristotelés uspěl ve formulování problému, k němuž nemůže najít přijatelné řešení. Zůstává nadále nejasné, jak dosáhnout spravedlnosti ve výměně, protože se mu nepodařilo vysvětlit, buď jak účastníci výměny mají dosáhnout proporčního vyrovnání svých výrobků, nebo – protože nemůže vysvětlit souměřitelnost zcela odlišných výrobků – jak by taková rovnost byla teoreticky možná. Přesto však je v páté kapitole *Etiky Nikomachovy* dosaženo ohromného výsledku, protože se podařilo formulovat s jedinečnou jasností problém, který stojí ve středu teorie hodnoty, a tedy ve středu ekonomické teorie jako takové“, Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 27.

¹⁴⁷ Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, str. 114.

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 114.

¹⁴⁹ Je sociologicky prokazatelným jevem, že v současnosti se příslušníci nejbohatší vrstvy společnosti orientují v rámci nabídky zboží na to nejkvalitnější – nikoliv nutně nejdražší –, zatímco příslušníci chudnoucí příslušníci tzv. střední třídy a nižší střední třídy se jednoznačně v rámci nabídky zboží na trhu orientují na cenově nejvýhodnější, rozuměj nejlevnější, zboží. Za upozornění na tento zajímavý jev

Z historického pohledu není rozchod s dosavadní (stále ještě převážně aristotelsky laděnou) tradicí ekonomického myšlení vidět nikde lépe, než na místě, kde Smith rozlišuje mezi cenou přirozenou a cenou tržní:

„Rovněž jsem začal projednávat ceny komodit. Ve všech druzích zboží je potřeba rozlišit dvě odlišné ceny, přirozenou cenu a tržní cenu. První je ta, kterou kdokoliv potřebuje, aby vůbec mohl začít obchodovat. Nikdo by se nestal placeným pisatelem bez výhledu, že se tím uživí, a že se mu tím vrátí vložené náklady na potřebné vzdělání. Obživa je tak první věcí nezbytně zaručenou jakýmkoliv podnikáním. Ale pokud by obchod poskytoval pouze toto, holou obživu, a nic navíc, nikdo by se do něj nepouštěl.

Většina podnikání vyžaduje vzdělání; takže to máte výdaje na jídlo, na oblečení, na ubytování, které mi v té době poskytovali rodiče, a vše to – stejně jako poplatek za učení – musí být připsáno k tíži podnikání.

Tržní cena se často významně od uvedeného liší, a je určována jinými okolnostmi. Když se zboží dostane na trh, zřídka víme, jaký bude mít kdo zisk, když nasadí takovou či onakou cenu. Jsou to jiné okolnosti, které určí, co získá. Jsou to zaprvé potřeba (ať skutečná nebo z rozmaru) či poptávka, zadruhé dostatek zboží v poměru k poptávce, a zatřetí jestli je poptávající hodně bohatý či málo“.¹⁵⁰

Scholastické Španělsko v 18. století z prozkoumání Smithova *Bohatství národů* vyvodilo závěr, že taková ekonomie, jakou popsal Smith, je s etikou neslučitelná. Klasické dílo moderní ekonomie se ocitlo před Inkvizicí, a jeden z *calificadores*,¹⁵¹ bratr Antonín od Nejsvětější Trojice, pro účely projednání před inkvizičním tribunálem dílo popsal slovy, že jde o knihu o tom, jak zbohatnout, ale bez sebemenšího doporučení či rady z hlediska morálních nástrah, které při honbě za bohatstvím na člověka čekají;

vděčím Davidu Albrechtovi, rád bych však uvedl, že nemíří ke kořeni aristotelského rozlišení: tržní hodnota zůstává zachována jako třídící kategorie u nákupů obou typů kupujících. Přesto, že kvalita produktu, na kterou mě upozornil v souvislosti s nákupy těch nejbohatších, se nekryje s pojmem užité hodnoty, můžeme předpokládat, že by takový důraz na kvalitu Aristotelés schvaloval. Užítost však na druhou stranu nespočívá – jak jí u Aristotela rozumíme – v *maximalizaci* kvalit produktu, ale v jednoznačné účelovosti („každý jednotlivý nástroj přece plní svůj účel nejlépe tehdy, jestliže neslouží k mnohým úkonům, nýbrž jen k jednomu“ Pol. 1252b3-4). Viděno ze zorného úhlu Aristotelovy morálně politické ekonomie by v *polis* vyvstala – díky požadavku na maximalizaci kvalit produktů – zřetelně nežádoucí, nadměrná stratifikace a diverzifikace vrstvy výrobců, jelikož by jednostranný důraz na maximální kvalitu produktu diskvalifikoval z procesu výroby ty, kteří nedisponují dostatečně kvalitní surovinou či instrumentální zásobou. Aristotelés se výslovně vymezuje proti produktu typu delfského nože, tj. v podstatě nefunkčního avšak prodejného zmetku, který se zdá plnit mnoho úloh, a nebyl vyroben pro specifický účel. Domníváme se však, že stejně by se vymezil proti radikalizaci svého požadavku („necht’ je výstupem producentova úsilí prostě výrobek určený k dobrému plnění konkrétního účelu“), do té podoby, že se musí jednat o nejkvalitnější možný výrobek pro ten který účel. Z různých spotřebitelských testů je zřejmé, že kvalita různých produktů se může výrazně lišit, avšak i nejméně kvalitní výrobek (ať se jedná o kávu či řetězovou pilu) plní právě ten účel, k němuž byl vyroben (byť se může lišit délka životnosti, negativní účinky na uživatele apod.).

¹⁵⁰ Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*, VI 65-70, vše z oddílu Tuesday. April. 5th. 1763.

¹⁵¹ *Calificadores* byli obecně řečeno teologové, kteří se podíleli na rozhodování, jestli dílo či jednání obviněného spadá pod zločin proti víře.

a aby toho nebylo málo, připojil, že uvedené dílo ani neposkytuje prostor pro takové rady.¹⁵² „V tu dobu však už představitelé scholastiky vedli ztracenou bitvu se *Sociedades Económicas de los Amigos del País* a proti liberálním státníkům, jakými byli Jovellanos a Campomanes, jejichž hlavním zájmem bylo, aby Španělsko neztratilo příliš mnoho tím, že by se příliš pomalu angažovalo v nové mezinárodní tržní ekonomice.“¹⁵³

Bitva byla totiž rozhodnuta již o jeden a půl století dříve, když si moderní anglosasští autoři osvojili takový způsob myšlení, který byl přijatelnější pro nově vzniklou tržní společnost, a byl s ní kompatibilnější, než dosavadní téměř dvě tisíciletí vládnoucí aristotelismus. David Hume (1711–1776) byl tím, kdo nový způsob myšlení filosoficky ospravedlnil, tím, že mu poskytl sofistickovaný základ v podobě otevření propasti mezi faktem a hodnotou. Metafyzika byla principiálně vyloučena (zabývá se empiricky neprokazatelnými tvrzeními, jak o staletí později podobně ostře formuluje novopozitivismus v osobě Carnapově), etika přestává být záležitostí rozumové úvahy, a spadá do teorie sentimentu (mravní cit), rozkládají se pojmy substance a přirozenosti. Jak jsme zmínili dříve, aristotelismus byl zuřivě napadán, a energicky odstraňován z cesty onomu novému myšlení (Francis Bacon, Hobbes). Úspěšně, jak vidíme dodnes.

2. Neviditelná ruka trhu

Zatímco Meikle není v identifikaci metafyzického podloží Aristotelovy ekonomie a moderní ekonomie smithovského původu konkrétnější, jiní autoři¹⁵⁴ v díle Adama Smithe identifikovali hned dva významné myšlenkové zdroje, z nichž se vynořila vlajková loď moderní ekonomie – „neviditelná ruka trhu“.¹⁵⁵

Prvním takovým zdrojem je stoické pojetí přírody. O tom, že Smithova morální filosofie je nejvíce ovlivněna stoiky, panuje v akademických kruzích shoda, která je

¹⁵² Uvedeno podle: Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995, str. 180.

¹⁵³ Tamtéž, str. 180 – 181. Meikle cituje v poznámce pod čarou Jovellana, který v roce 1785 píše: „Velikost národů nebude již více spočívat, tak jako dopsud, na záři dosavadních úspěchů, na bojovném duchu jejich synů ... Obchod, průmysl, a bohatství vzházející z obou, je, a zřejmě i dlouhou dobu ještě bude, jediným základem převahy národa; a je nezbytno abychom tyto věci měli na paměti, nebo se sami odsoudíme k věčné a hanebné závislosti, zatímco naši sousedé budou zvyšovat svou prosperitu na úkor našeho nezájmu o tyto věci“.

¹⁵⁴ Viz Rasmussen, J. K., *The Invisible Hand: The Metaphysics in the Theory of Adam Smith Compared with Modern Economics*, Copenhagen Business School 2011.

¹⁵⁵ Ta je nejznámějším výsledkem Smithovy snahy vypořádat se s tématem řádu v lidských záležitostech (včetně obchodu) a jeho zajištění. Představa neviditelné ruky se objevuje u Homéra, Augustina či Shakespeara; se všemi mohl být Smith dobře seznámen. Konkrétní definici „neviditelné ruky trhu“ však Smith nikde nepodává.

dobře zdůvodněna zejména značným prostorem, který Smith v *Teorii mravních citů*¹⁵⁶ stoikům věnuje oproti jiným filosofickým systémům. V naší souvislosti ekonomických úvah je podstatné, že pro stoiky je příroda díky *logu* organizovaná struktura; *logos* jako uvnitř přírody přítomný organizující princip drží svět uspořádan a pozemským věcem dává vzrůst. Obdobnou organizující silou je pro Smithe neviditelná ruka trhu. Zatímco však stoikové člověku přiznávají možnost plně poznat rozumovou strukturu přírody (řekněme díky jisté sourodosti s ní), Smith chápe lidské porozumění přírodě (jejímu řádu) jako omezené, byť postačující k rozeznání, že příroda *má* svou uspořádanou strukturu.

Druhým, hůře prokazatelným zdrojem Smithovy „neviditelné ruky trhu“ je představa spontánního uspořádání, která kvetla na britských ostrovech v době Smithova života mezi takovými učiteli, jako byli Bernard Mandeville, Josiah Tucker, David Hume a Adam Ferguson. Výrazným rozdílem oproti aristotelskému konceptu je rys neúčelovosti, s nímž je určitá oblast (vposledku příroda jako celek) uspořádána tak, že je dosaženo rovnováhy mezi jednotlivými činiteli. Pokud bychom Smithe interpretovali jako sekulárně zaměřeného myslitele, pak bychom jeho pojetí ekonomiky vnímali jako vyplývající nezáměrně z lidského obchodování (trh), bez vlivu jakékoliv vyšší síly.

Oba uvedené zdroje jsou myšlenkově přítomny nejen v díle zakladatele moderní ekonomie, ale i v takových současných podobách ekonomie, jako je teorie obecné rovnováhy (představiteli jsou Kenneth Arrow, Frank Hahn a Gerard Debreu), a teorie sebeorganizující se ekonomiky (představiteli jsou Friedrich A. Hayek či Paul Krugman).

Podle Polanyiho¹⁵⁷ byli klasičtí angličtí ekonomové 19. století příliš radikální, když ve svých teoriích obhajovali seberegulující trh, jemuž se musela podříditi celá společnost, namísto aby se trh podřídil společnosti. Něco takového není principiálně možné, protože ekonomika sama o sobě neexistuje. Malthus, Ricardo a další klasičtí ekonomové o takovou sociálně vykořeněnou ekonomiku usilovali, ale nepodařilo se jim to. Podle Polanyiho je společnost řízená samoregulujícím trhem nemožná. Myšlenka samoregulujícího trhu představuje naprostou utopii. Taková kulturní instituce by nemohla existovat ani krátce, aniž by zničila lidskou a přírodní základnu společnosti; člověka by zlikvidovala fyzicky a jeho přírodní prostředí by proměnila v divočinu.

Polanyimu neuniklo, že ekonomická teorie za zboží, které se uplatňuje na trhu, považuje také půdu, lidskou práci a peníze. Ale půda je ve skutečnosti rozparcelovaná příroda, pracovní síla je aktivita lidských bytostí, a peníze nejsou ani tak zbožím jako spíše informací o něčem velmi závislém na lidské důvěře. „Trh jako jediný rámec

¹⁵⁶ Smith, A., *Teorie mravních citů*, Praha 2005.

¹⁵⁷ Polanyi, K., *Velká transformace*, Praha 2006, ale také Polanyi, K., *Aristotle Discovers the Economy*, in: Polanyi, Arensberg and Pearson (ed.), *Trade and Market in the Early Empires*, Free Press 1957, str. 64-96, a Polanyi, K., *The Economy as Instituted Process*, in Granovetter and Swedberg (ed.), *The Sociology of Economic Life*, Westview Press 1957, str. 243-270.

vypovídání <o člověku> je již dnes neaktuální, a ... nemůže se takovým obecným rámcem stát, dokud společenské vědy neuspějí ve vybudování širšího rámce, vzhledem k němuž bude možno vypovídat i o trhu jako takovém. To je zřejmě hlavním intelektuálním úkolem dneška na poli ekonomických úvah.¹⁵⁸ Uplatnil by se na tomto poli i Aristotelés? Kdyby žil dnes mezi námi, měl by k současné podobě ekonomie co říci? Pozměnil by své pojetí ekonomie, jak jsme je v této práci pojednali, vzhledem k odlišným společensko-ekonomickým podmínkám (existence jiného společenského uspořádání než *polis*, a existence tržní ekonomiky mezinárodního rozsahu)?

¹⁵⁸ Polanyi, K., *The Economy as Instituted Process*, in Granovetter and Swedberg (ed.), *The Sociology of Economic Life*, Westview Press 1957, str. 270. Vedle Polanyiho kritiky moderní ekonomie ve vztahu ke společnosti by bylo na místě zmínit také vliv moderní ekonomie na jinou oblast, v níž zaznívá antický termín *oikos*, totiž ekologie („oikologia“). Již v roce 1948 Aldo Leopold uvedl: „Vztah k zemi je stále ještě přísně ekonomický, přináší výhody, ale nikoli povinnosti ... Není sporu o tom, že ekonomická realizovatelnost limituje rozsah toho, co můžeme pro zemi udělat. Vždy to tak bylo a vždy to tak bude. Klam, kterým nás ekonomičtí deterministé zatížili, a kterého se teď musíme zbavit, je víra, že ekonomika určuje veškeré užívání země. To prostě není pravda.“, viz Leopold, A., *Etika Země*, in: *Filosofický časopis*, ročník 1991/39, č. 6, str. 1012, 1025.

Závěr

V úvodu jsme avizovali, že největší úsek hlavní části práce bude tvořit přiblížení či rozbor klíčových termínů Aristotelových ekonomických úvah. Na pojmech *oikos*, *oikonomiké* a *chrématistiké* (a souvisejících dalších pojmech), jsme se pokusili ukázat, že Aristotelovy ekonomické úvahy sice nejsou ekonomii v dnešním slova smyslu (byť s ní mají místy něco společného, např. formulaci otázky po teorii hodnoty apod.), ale jsou neodlučně spojeny s etikou jako vědou o lidském dobru, a protože podle Aristotela je člověk tvorem společenským, jsou též neodlučně spojeny s otázkami politickými. Bytostné propojení těchto tří oblastí v příkladu ekonomických úvah jsme proto nazvali složitě morálně politickou ekonomikou. S určitým zjednodušením bychom mohli říci, že Aristotelova *oikonomiké* odpovídá přibližně dnešní politické ekonomii, zatímco *chrématistiké* by mohla odpovídat dnešní ekonomii.¹⁵⁹

Ekonomie si zaslouží filosofickou pozornost z několika důvodů. Jednak výslovně či mlčky zahrnuje typická témata etiky, jako je rozhodování, odpovědnost, svoboda, spravedlnost i štěstí či uspokojení. Trh se bez rozhodování neobejde, není trhem interagujících strojů, ale místem setkávání lidských bytostí, navíc trh patří do společnosti a je jí ovlivňován (ale i i ji ovlivňuje). Dále, i současné vysoce teoretické proudy ekonomie se zabírají např. teorií racionální volby. Takzvaný „economic man“, který jako „činitel prototypického ekonomického modelu, vyskočil z nicoty hotov včetně svých plně rozvinutých preferencí ... který ovlivňuje společnost, leč není společností ovlivněn“¹⁶⁰ je zakladatelským mýtem v současnosti drtivě převažujícího typu ekonomie. Ekonomie je filosoficky zajímavá i z hlediska filosofie vědy, a jen nahrubo předvedené úvahy např. Scotta Meikla svědčí o to, jak zdánlivě hodnotově neutrální věda, za jakou se ekonomie většinou chápe, má v podloží často metafyziku humovského ražení. Tak může Ludwig von Mises (1881-1973) napsat, že

„Ekonomie jako taková je ... teoretickou vědou a ... zdržuje se jakýchkoli hodnotových soudů. Jejím úkolem není říkat lidem, o jaké cíle by měli usilovat. Je vědou o prostředcích používaných k dosažení zvolených cílů, nikoli vědou o volbě cílů.“¹⁶¹

Naopak základem Aristotelovy etiky a všech praktických věd jsou ctnosti, které – jak jsme viděli – nejsou ani od přirozenosti (tj. je potřeba je vypracovat, nejsou nám dány hotové k dispozici), ale ani proti přirozenosti. Navíc jsou stálé, a právě o jejich stálosti lze opřít smysluplné vědecké bádání o společenských jevech, včetně jevů

¹⁵⁹ Soudí tak Crespo, R. F., *Freedom and Coordination in Economics: An Epistemological Analysis*, in: *Journal of Markets & Morality* vol.7, no.1 (Spring 2004), str. 56.

¹⁶⁰ Staveren, I., *Values of Economics. An Aristotelian Perspective*, Routledge 2001, str. 3. „Racionální člověk ekonomie představuje patologický případ člověka, a ne zobecnění zdravého, obvyklého lidského chování“, tamtéž, str. 4.

¹⁶¹ Mises, L., *Lidské jednání*, Praha 2006, str. 8. Citováno též v Chafuen, A. A., *Víra a svoboda*, Praha 2011, str. 13.

ekonomických. Aristotelova idea praktické filosofie,¹⁶² pojetí praktické rozumnosti (*fronésis*), je možná více než utilitarismus vhodná k přiměřenějšímu pochopení lidského jednání.

Není však snadné udržet ekonomii a filosofii pohromadě; kdo se o pokouší, „musí být vybaven hlubokými znalostmi v ekonomii i filosofii, a zároveň být schopen kombinovat oboje znalosti tvůrčím a zároveň přesným způsobem“.¹⁶³ Tato práce jistě není příkladem zdárného pokusu v takovém smyslu; je však poděkováním za možnost zahlédnout hodnotu takové snahy proniknout ke kořeni ekonomie i filosofie a udržet obojí pohromadě, a poděkováním za možnost seznámit se s badatelskými výsledky těch, kteří již na této cestě ušli značnou vzdálenost. Dar osobních zkušeností a charakterové vyzrálosti slouží právě jim, a Aristotelovými slovy o jim podobných naši práci uzavřeme:

„Každý člověk soudí správně o tom, co ví, a toho jest dobrým soudcem. O jednotlivé věci tedy nejlépe soudí vzdělaný odborník, obecně pak nejlépe soudí ten, kdo jest vzdělán ve všem. Proto se mladík nehodí za posluchače o nauce politické; nemá totiž ještě zkušenosti v životních činnostech; avšak úvahy od nich vycházejí a jich se týkají. Kromě toho, podléhaje ještě dojmům, bude poslouchati nadarmo a bez prospěchu, ježto účelem není pouhé vědění, nýbrž činnost. A není žádného rozdílu mezi člověkem, mladým věkem, a člověkem, který jest nezralý povahou; neboť nedostatek u něho nezáleží v čase, nýbrž v tom, že žije podle dojmů a honí se za vším. Takovým lidem jest zajisté vědění neprospěšné právě tak, jako neprospívá lidem nezdrželivým; těm však, kteří své žádosti zařizují podle úsudku rozumu a dle toho jednají, vědění o těchto věcech bude asi velmi prospěšné.“ *EN 1094b29-1095a12*

¹⁶² Blíže viz Gadamer, H.-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikoymenh 2010. V. kapitulu s názvem *Idea „praktické“ filosofie*, jsem s přečtením s nemalým užitkem pro tuto práci, ačkoliv ji citačně nevyužívám.

¹⁶³ Říká Uskali Mäki, citováno z Crespo, R., *Freedom and Coordination in Economics: An Epistemological Analysis*, in: *Journal of Markets & Morality* vol.7, no.1 (Spring 2004), str. 58.

Seznam použité literatury

Augustinus, A., *O boží obci I*, Praha 2007

Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Rezek 2009

Aristotelés, *Politika*, Rezek 2009 (kapesní vydání), přičemž I. kniha *Politiky* při citacích použita v odlišném překladu Mrázově, řecko-české vydání, Praha 1999

Aristotelés, *Etika Eudémova*, z důvodu neexistujícího českého překladu použit anglický překlad dostupný na

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0049>

Aristotelés, *Metafyzika*, Rezek 2003

Aristotelés, *Topiky*, Academia 1975

Baeck, L., *Greek economic thought*, in: Price, B.B. (ed.), *Ancient Economic Thought*, Routledge 1997

Backhouse, J. G. (ed.), *Handbook of the History of Economic Thought*, Springer 2012

Bleicken, J., *Athénská demokracie*, Oikoymenh 2002

Crespo, R. F., *Aristotle on the Economy*, dostupné na:

http://www.academia.edu/5077295/ARISTOTLE_on_the_ECONOMY

Crespo, R. F., *Aristotle's Teachings for Contemporary Economics*, dostupné na

<http://www.academia.edu/809067/Aristotles>

Crespo, R. F., *Coming back to theoretical and practical rationalities in Economics*, dostupné na:

http://www.iae.edu.ar/pi/Documentos%20Investigacin/Working%20Papers/DTIAE06_2008.pdf

Crespo, R. F., *Controversy: Is Economics a Moral Science?*, in: *Journal of Markets & Morality vol.1*, no.2 (October 1998)

Crespo, R. F., *Freedom and Coordination in Economics: An Epistemological Analysis*, in: *Journal of Markets & Morality vol.7*, no.1 (Spring 2004)

Crespo, R. F., *From the Meaning of the Economy to the Definition and the Roles of Economics*, dostupné na:

<http://www.iae.edu.ar/pi/Documentos%20Investigacin/Research%20Seminars/Economy%20and%20economicsRC.pdf>

Crespo, R. F., *Nancy Cartwright, millian and/or aristotelian*, in: *Sapientia Vol. LXV*, Fasc. 225-226, 2009

Crespo, R. F., *On Aristotle and Economics*, dostupné na

http://www.academia.edu/809068/On_Aristotle_and_Economics

Crespo, R. F., *The increasing role of practical reason in the Human Development Reports*, in: *Review of Social Economy*, vol. 71, issue 1 (2013)

- Crespo, R. F., & Staveren, I., *Would we have had this crisis if women had been running the financial sector?*, in: *Journal of Sustainable Finance & Investment*, vol. 1, issue 3-4
- DesRoches, C. T., *On Aristotle's Natural Limit*, dostupné na: http://www.econrx.org/htdocs/hes/desroches_natural_limit.pdf
- Diels, Krantz, *Zlomky před Sokratovskými myslitelů*, Praha 1962
- Diogenes Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964
- Fortenbaugh, W. W., *Aristotle on Slaves and Women*, in: (ed.) J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Articles on Aristotle, Ethics and Politics*, vol. 2., London 1977
- Gadamer, H.-G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikoymenh 2010
- Gordon, B. J., *Aristotle and the Development of Value Theory*, in: *Quarterly Journal of Economics*, vol. 78 (1964)
- Höffe, O., *Aristotelovy ústřední výroky o člověku*, překlad Jakub Jinek, materiál z aristotelovského semináře, dle *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 1976
- Chafuen, A. A., *Víra a svoboda*, Wolters Kluwer 2011
- Langholm, O., *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*, Oslo 1983
- Langholm, O., *Economics in the Medieval Schools*, Leiden 1992.
- Langholm, O., heslo *Albert the Great*, in: Durlauf, Blum (ed.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, Macmillan 2008
- Leopold, A., *Etika Země*, in: *Filosofický časopis*, ročník 1991/39, č. 6
- Lowry, T. S., *Aristotle's 'Natural Limit' and the Economics of Price Regulation*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1974).
- Lowry, T. S., *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*, Durham 1987
- Marx, K., *Kapitál*, Svoboda 1978.
- Marx, K., *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953
- Medema & Samuels (ed.), *The History of Economic Thought: A Reader*, Routledge 2004
- Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995
- Meikle, S., *History of philosophy: The metaphysics of substance in Marx*, in: Carwell (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge 1991
- Meyer, S. S., *Aristotle and the pursuit of happiness*, in: táž, *Ancient Ethics*, Routledge 2008
- Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie*, Oikoymenh 1998

- Muñoz, R., *Scholastic Morality and the Birth of Economics: The Thought of Martín de Azpilcueta*, in: *Journal of Markets & Morality* 4, no.1 (Spring 2001)
- Nagel, B. D., *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge University Press 2006
- Nussbaum, M. C., *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1988, str. 145-184 (a 207-214)
- Nussbaum, M. C., *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, in: *Modern Philology*, Vol. 90, May 1993
- Ober, J., *The Polis as a Society. Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract*, in: Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993
- Patočka, J., *Péče o duši II.*, Oikoymenh 1999
- Peil & Staveren (ed.), *Handbook of Economics and Ethics*, Edward Elgar Publishing 2009.
- Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967
- Polanyi, K., *Velká transformace*, Praha 2006
- Polanyi, K., *Aristotle Discovers the Economy*, in: Polanyi, Arensberg and Pearson (ed.), *Trade and Market in the Early Empires*, Free Press 1957, str. 64-96
- Polanyi, K., *The Economy as Instituted Process*, in: Granovetter and Swedberg (ed.), *The Sociology of Economic Life*, Westview Press 1957
- Pack, S. J., *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx: On Some Fundamental Issues in 21st Century Political Economy*, Edward Elgar Publishing 2010
- Pack, S. J., *Sir Todd Lowry and ancient Greek economic thought*, in: Medema & Samuels, *Historians of Economics and Economic Thought*, Routledge 2001
- Perrotta, C., *Consumption as an Investment: I, The fear of goods from Hesiod to Adam Smith*, Routledge 2004
- Provencal, V. L., *Family in Aristotle*, in: *Animus* 6 (2001), dostupné na <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%206/provencal6.pdf>
- Rasmussen, J. K., *The Invisible Hand: The Metaphysics in the Theory of Adam Smith Compared with Modern Economics*, Copenhagen Business School, 2011.
- Robbins, L., *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1935
- Roncaglia, A., *The Wealth of Ideas*, Cambridge University Press 2006
- Saxonhouse, A. W., *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press 1992
- Saether, A., *Self-interest as an acceptable mode of human behavior*, in: Psalidopoulos, M., *The canon in the history of economics: critical essays*, Routledge 2000

- Samuels, Biddle & Davis (ed.), *A Companion to the History of Economic Thought*, Blackwell 2003
- Shields, Ch., *Aristotle*, Routledge 2007
- Schumpeter, J. A., *History of Economic Analysis*, Taylor & Francis 1981
- Smith. A., *Lectures on Jurisprudence*, dostupné na:
http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=196
- Smith, A., *Teorie mravních citů*, Praha 2005
- Smith, M. E., *The Archaeology of Ancient State Economies*, dostupné na:
<http://www.public.asu.edu/~mesmith9/1-CompleteSet/MES-04-ARA-Econ.pdf>
- Soudek, J., *Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry Into the Origin of Economic Analysis*, in: *Proceedings* 96
- Stauffer, D. J., *Aristotle's Account of the Subjection of Women*, in: *The Journal of Politics*, Vol. 70, Issue 04 (October 2008), str. 929-941.
- Spengler, J., *Origins of Economic Thought and Justice*, Southern Illinois University Press 1980
- Staveren, I., *Values of Economics. An Aristotelian Perspective*, Routledge 2001
- Tomáš Akvinský, *Komentář k Aristotelově Etice Nikomachově*, dostupné na:
<http://dhspriority.org/thomas/Ethics5.htm#9>
- Vernant, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, Oikoymenh 1995
- Ward, A., *Justice as Economics in Aristotle's Nicomachean Ethics*, in: *Canadian Political Science Review*, vol. 4, no. 1 (2010)
- Woods, M., *Aristotelés o akrasii*, in: *Spravedlnost jako zdatnost*, Pomfil 1996.

Abstrakt

Weis, F., *Aristotelova morálně politická ekonomie aneb Co je špatného na delfském noži?* České Budějovice 2014.

Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích.
Teologická fakulta, katedra filosofie a religionistiky.

Vedoucí práce: doc. Mgr. Daniel Heider, Ph.D.

Klíčová slova: Aristotelés, ekonomie, etika, *oikonomiké*, *chrématistiké*

Práce je vedena otázkou, zda se Aristotelés kromě jiných vědních odvětví věnoval i ekonomii. V první části vykresluje historické souvislosti, v nichž Aristotelovo pojetí ekonomiky vznikalo. Ve druhé části analyzuje tzv. ekonomické pasáže *Etiky Nikomachovy*, a ve třetí části podává vysvětlení k několika hlavním termínům ekonomických úseků Aristotelovy *Politiky* (*oikos*, *oikonomiké*, a *chrématistiké*). Závěr práce kontrastuje současnou podobu ekonomie s Aristotelem používaným pojmem *oikonomiké*, který u něj nelze vydělit z etických a politických souvislostí.

Abstract

Aristotle's Concept of the Morally Political Economics. What's Wrong with the Delphian Knife?

Key Words: Aristotle, economics, ethics, *oikonomiké*, *chrématistiké*

The paper is concerned with the question, if Aristotle among the other scientific areas dealt also with the economics. The first part is mainly an introduction to the historical context. The second part explains the economical passages from *Nicomachean Ethics*, and the third part analyses several key terms from the economical passages in *Politics* (*oikos*, *oikonomike*, *chrematistike*). In the end is the paper focused on the contrast between Aristotle's notion of *oikonomike* and the modern economics.