

V listopadu roku 2011 zveřejnila Národní plánovací komise Jihoafrické republiky koncepci zamýšleného dalšího rozvoje do roku 2030. Komise konstatovala, že jihoafrická vzdělávací soustava nedostatečně podporuje černošské děti a mládež. Aby se zpráva této komise dostala k co největšímu počtu lidí, dostalo se jejím závěrům jednodušeji internetového znázornění, formulovaného jako životní příběh mladé ženy jménem Thandi.

Thandi patří k oněm pouhým 25 procentům černošských žáků a žáků z ročníku, kterým zakončení školní docházky umožní přístup ke střednímu školství či univerzitnímu vzdělání. Protože pochází z chudé rodiny a je to děvče, je pro ni tato cesta mnohem neschůdnější. Hned po ukončení školní docházky si musí najít práci, aby si vydělávala na živobytí. Když pak pracuje (shodně s mnoha svými vrstevnicemi) jako hospodyně, služka nebo v gastronomii, vydáje za každodenní cestování do práce ji vezmou značnou část příjmu. S tím, co jí zbyde, snadno poklesne pod hranici chudoby. Pro Thandi bude nesmírně těžké dostat se z tohoto začarovaného kruhu.

#### YOUTH AT RISK

Thandin příklad charakterizuje nejen poměry v Jižní Africe, ale situaci celosvětovou. Vzdělání je klíč k účasti na životě společnosti. Je však plodné, jen když je ve vzdělávání dostatečná míra spravedlnosti. Na to, kdy a jak končí vzdělání, má vliv sociální původ. Šance na pracovním trhu však závisí i na dalších faktorech. Přejichod ze základní školy na další školu, a pak ještě z této školy do práce je pro mladistvé často problematický a riskantní. Mluví se dnes o *youth at risk*. Mnozí z mladých nemají jistotu, že se jim podaří dokončit školu a získat přístup k dalšímu vzdělání, které by jim dávalo vyhlídky, že si vyberali to právě profesní vzdělání a otevře se jim cesta k profesní činnosti. V této fázi života mnoho mladistvých rezignuje a vzdává to. Někteří se oddávají pravicově extrémistickým ideologiím nebo

praktikují postoj nepřátelství vůči nějakým skupinám lidí (srv. Heitmeyer 2002–2011).

Avšak ani v blahobytných zemích už není samozřejmé, že by se prostřednictvím profesního vzdělání nebo studia získával trvalý hlavní pracovní poměr. Školy, kurzy a studie jsou dnes nejisté. Pro „Generation Praktikum“ jsou pracovní poměry labilní. Mnozí považují periody nezaměstnanosti za nevyhnutelné. Leckdo si je tudíž rovnou naplánuje v profesní biografii. Práce se – ovšem novým způsobem – stává etikou výzvou: pro ty, kdo hledají práci nebo ji mají, pro ty, kteří rozhodují o vyvážení nebo rušení pracovních míst, i pro společnost jako takovou. Jako všechna ostatní etická témata, o nichž se mluví v této knize, má i téma práce trojí aspekt: aspekt personální etiky, profesionální etiky a institucionální etiky.

#### OD HLAVNÍHO PRACOVNÍHO POMĚRU K PLURALIZACI PODOB PRÁCE

V průmyslových státech 20. století se ustavila normativní představa pracovního poměru. Ta dostala název hlavní pracovní poměr a stala se základem představy o vážnosti výdělečné práce. Slovy hlavní pracovní poměr se obvykle rozumí výdělečná činnost tzv. na plný úvazek, kterou zaměstnanec „na dobu neurčitou“ vykonává pro jednoho a téhož zaměstnavatele. Dostává za to tzv. příjmy z výdělečné činnosti, jimiž platí obživu nebo aspoň její největší část. Pracoviště a byt jsou jedno od druhého odtrženy. Sociální rizika, zejména nemoci, nezaměstnanost a stáří bez příjmů, zabezpečuje systém sociálního pojištění.

Tato forma výdělečné práce už ale není samozřejmá. První ropná krize v roce 1973 přinesla ukončení systému politických záruk z Bretton Woods. To způsobilo celosvětové ekonomické změny, které dalece překročily oblast devizové výměny a pravidel světového obchodu (srv. Meireis 2008: 5nn.). Hlavní pracovní poměr už je nejistý i v prostředí bohatých industriálních národů. Aby stoupana produktivity práce, zmenšil se počet pracovních míst v průmyslu. Zato se zvýšil podíl pracovních míst v oblasti služeb. Větší účast žen na výdělečné práci zvýšila popotávku po pracovních místech. Konkurence na celosvětovém pracovním trhu vedla k přesouvání produkce do zemí s levnou pracovní silou a vyvolala silný tlak na úroveň mezd v blahobytných zemích. Digitalizace pracovních procesů umožnila práci na dálku, a tedy

také nové sepečítí bytu s pracovištěm. To je, jak se zdá, příznivé pro slučitelnost rodiny a povolání. Mnohdy to však vede (zejména u žen) k problémům s vymezením profesních povinností a rodinných úkolů.

Představa, že hlavní pracovní poměr je přístupný každému, kdo hledá práci, už náleží minulosti. Mnoho pracovních biografií obsahuje fáze nezaměstnanosti. Čím horší má člověk předpoklady pro vzdělání a čím vyššího věku je, tím vyšší je u něj pravděpodobnost dlouhotrvající nezaměstnanosti. Ta u některých lidí způsobuje závislost na sociální pomoci, jakou je v Německu takzvaná „Hartz IV“.

Tento proces byl schematizován na základě výroku Hannah Arendtové: ve společnosti práce je s prací konec (Arendt 1998: 13). Tato formulace však vede na scesti. Život většiny lidí v tzv. produktivním věku je nadále určený výdělečnou prací. Drolí se však elementární životní jistoty, které byly spjaty s koncepcí industriální dělby práce. Nejistota perspektiva má následky na mnoho životních rozhodnutí. Nejednou oddaluje nebo zcela vylučuje to, aby mladý člověk založil rodinu a měl děti.

## VÝDELEČNÁ PRÁCE NENÍ VŠECHNO

Proměna společnosti práce je dramatická. Z toho však nemůžeme usuzovat, že to znamená konec společnosti práce vůbec. Jednak vzrostla rozmánitost forem výdělečné práce, jednak se pozornost ve zvýšené míře zaměřuje vedle výdělečné práce na jiné, stejně rovnoprávné formy práce. Nově se uvažuje o navyklém pojmu práce, pro nějž bylo typické upřednostňování výdělečné práce.

Od začátku sedmdesátých let 20. století v mnoha oborech klesla časová kvantita výdělečné práce. Delší doba vzdělávání, dřívější oděhod do penze, rodičovská dovolená, uspořádání dnů pracovního klidu, prodloužení nárokovatelné dovolené, snížení počtu pracovních hodin za týden, to všechno vedlo k posunu mezi výdělečnou prací a ostatními formami činnosti. Mezitím se následkem demografických změn pozvolnými kroky prodloužila doba, po kterou člověk v životě pracuje, a v dohledu je rovněž zvýšení počtu pracovních hodin za týden či za rok. A přesto roste podíl času v životě, který nevěnujeme výdělečné práci.

Vyvstává tudíž otázka po vztahu mezi různými formami lidské činnosti. Je třeba ocenit zejména občanskou angažovanost, kterou v dalším

textu budu označovat za dobrovolnickou práci (srv. Gensicke/Geiss 2010; Vieregge 2011). Někdo se ujímá odpovědnosti v politice a v občanské společnosti, jiný vykonává činnost čestného funkcionáře v některé církvi, ve sportu či kultuře, jiný slouží jako dobrovolník v sociální oblasti, pracuje pro ochranu životního prostředí nebo v rozvojových službách – to všechno má v mnoha zemích velký význam. V Německu je dobrovolnická práce prokázána u třetiny obyvatelstva. U další třetiny obyvatel jsou body, z nichž se dá rozvíjet aktivní účast na společnosti, neboť jsou členy spolků a klubů. Pro značnou část obyvatel je tedy dobrovolná práce relevantní. Bylo by dokonale iluzorní chtít všechny tyto úkoly převést na výdělečnou činnost (srv. Gensicke/Geiss 2010).

Rovněž práci pro domácnost, pro rodinu a pro sebe je třeba uznat jako samostatnou formu lidské činnosti (srv. Peuckert 2008). Po dlouhou dobu se na tuto sféru hledělo jako na zónu stínové práce. Opakované byla označována za práci reprodukční. Ve zdánlivě nevinné návaznosti na pojem „reprodukce pracovní síly“, který používal Karl Marx, byla do tohoto pojmu zahrnuta veškerá práce, která „slouží udržení individuální prácechopnosti a zajištění záchovy prácechopného obyvatelstva“ (Wirtschaftslexikon 24. net. viz Reproduktionsarbeit). Čas bez práce, tzv. volný čas, tím byl redukován na svou povahu reprodukčního času. Na práci v rodině se tudíž hledělo jen z toho hlediska, že se díky ní reprodukuje prácechopné obyvatelstvo nezbytné pro budoucnost. To však nemá oprávnění ani vzhledem k eticky reflektovanému určení vztahu mezi prací a volným časem, ani vzhledem k vlastní hodnotě práce, kterou lidé věnují výchově dětí a mládeže, kulturní a partnerských a přátelských vztahů nebo péči o nemocné a staré členy rodiny. V úvahu musíme brát také ty lidi, kteří žijí sami a starají se o sebe především formou vlastní práce. Pro všechny podobné případy je pojem „reprodukční práce“ naprosto nevhodný. Proto navrhuji shrnout celou tuto oblast do pojmu „práce pro sebe a rodinu“. Tento pojem obsahuje jak domácí práci v rodině i v jednočlenné domácnosti, tak různorodé činnosti spojené s výchovou, *care* a prací na vztazích (srv. kapitola 2).

Jestliže vedle výdělečné práce uznáváme za stejně důležité podoby lidské činnosti dobrovolnickou práci a práci pro sebe a rodinu, musí se to projevit i na pojmu práce vůbec, a ovšem v pracovní etice. Jsou v etické tradici záchranné body pro takovou revizi?

Cesta k bezvýhradnému uznání lidské práce byla dlouhá (srv. Huber 2007). Lpí na ní charakter odříkání a lopoty. Řecká antika přirazuje jednání, jímž něco vzniká, sféře nutnosti, zatímco svoboda se podle ní rozvíjí v sociálním jednání, neboli v praxi. Jednání, jímž něco vzniká, od zemědělství až po uměleckou tvorbu, je tedy tím nejnižším stupněm lidské činnosti vůbec. Svoboda se může rozvíjet jen tam, kde jsou lidé osvobozeni od vnějších tlaků – tedy v pozitcích, ve službě polis a v tom, že se oddávají filozofii. Toto hodnocení práce přešlo i do římského uvažování, které rozlišuje mezi *artes sortidi*, tedy nižšími činnostmi, a *artes liberales*, tedy formami svobodného, ušlechtilého umění.

Židovsko-křesťanské pojetí práce vnímá lidskou práci jako účast na stvořitelském díle Božím. Smyslem lidské činnosti je „obdělávat a střežit“ Zemi, kterou Bůh stvořil (1. Mojžíšova 2,15). Stvoření člověka k obrazu Božímu se zde spojuje s úkolem odpovědně panovat nad ostatními tvory. (1. Mojžíšova 1,27n.) Prokletí způsobené prvotním hříchem spočívá v podminkách, za nichž se práce musí vykonávat: „V potu tváře své chléb svůj jísti budeš.“ (1. Mojžíšova 3,19) Na práci samotné spočívá i nadále požehnání. Práce je příznačná pro člověka, o jakém biblická tradice říká: „Jen o málo menším Boha jsi ho stvořil.“ (Žalm 8,5nn.)

Na rozdíl od předkřesťanské antiky rané křesťanské obce neusuzovaly z různorodosti lidských činností na různé postavení lidí. Naopak předpokládaly principiální rovnost všech lidí. Uskutečnit tuto egalitnu ve společenské realitě však přesahovalo možnosti křesťanské menšiny v pohanském prostředí. Proto se představa radikální rovnosti spojila s požadavkem, aby člověk setrval ve stavu, do nějž byl povolán (1. Korintským 7,20).

Ak základu biblického pojetí práce patří ještě komplementární vztah mezi prací a odpočinkem, mezi prací a modlitbou. Podle starozákonní představy je Boží stvořitelská práce završena klidem sedmého dne. Tomu odpovídá také cíl lidské práce v nedělním klidu. Příkaz svěřit sedmý den dává prostor pro společné činnosti mimo starost o každodenní chléb. K tomu v křesťanském myšlení přistupuje svěcení neděle jako dne Kristova zmrtvýchvstání. Tak lidská práce poukazuje na to, že vztah lidí a Boha je obnoven v Kristu a svět kráčí ke svému novému stvoření ve slávě Boží. Z toho je pochopitelný ideál práce, který se vyvinul zejména v mnišském prostředí. Byl pak formulován v benediktinské řeholi a později se k němu

znovu vrátila středověká reformní hnutí. Podle tohoto ideálu vzchází práce z modlitby, stejně jako pracovní týden následuje po dni služeb Božích. Zároveň získává nový význam rozlišení mezi činným a rozjímavým životem – mezi *vita activa* a *vita contemplativa*. Kupříkladu u Tomáše Akvinského čteme: „*Vita contemplativa* je jistě lepší než *vita activa*.“ (Summa Theologiae II-II, q.182, art.1.2.) Takto zdůvodněná hierarchická struktura společnosti ovšem nevytvořovala, aby se v pozdním středověku především ve městech vysoce necenila řemeslnická práce a činnost obchodníků. V tomto ohledu pozdně středověká městská kultura připravovala půdu pro nástup nového hodnocení lidské práce v reformaci.

#### HISTORIE POJMU „POVOLÁNÍ“

Toto nové hodnocení se poji s pojmem povolání. Martin Luther ke svému pojetí povolání dospěl kritikou mnišských slibů (*De votis monasticis*, 1521). Představa, že určitému stavu je vyhrazena jistota cesty k blaženosti, se neslučovala se základními náhledy reformátorské nauky o ospravedlnění (Wolf 1965: II. 14), podle nichž různost lidských činností nezakládá žádné zásluhy, pokud jde o lidskou spásu. Každá lidská práce je bohoslužbou v podobě služby bližnímu. Kteroukoli světskou činnost lze vykonávat tak, aby odpovídala božskému povolání konat dobré dílo pro bližní.

Už ve středověku se rozlišovalo mezi povoláním duchovním a světským. Duchovní povolání (*vocatio interna* či *spiritualis*) bylo přisouzeno pouze duchovním, zatímco světskému stavu se uznávalo pouze povolání vnější (*vocatio externa*). Naproti tomu Luther spojil vnější povolání každého člověka s povoláním k víře, a tudíž s kněžstvím všech věřících. Podle Luthera má každý křesťan dvojí povolání: povolání k víře a povolání k službě bližnímu: „Když se zeptáš nepatrné děvečky, proč myje mísu nebo dojí krávu, může říci: Já vím, že všechno, co dělám, se Bohu líbí, protože mám Boží slovo a příkázání.“ (Luther, Weimarer Ausgabe 12: 337) Ve všech stavech a činnostech doléhá k člověku totéž božské povolání k lásce.

Pojem povolání tedy označuje to, co spojuje všechny činnosti – označuje jednotu bohoslužby a služby bližnímu. Tehdy ještě nebylo řeči o tom, že by pojem povolání znamenal činnost specialisty na vymezeném poli, vykonávanou zpravidla jako výdělečná činnost. Teprve od přelomu 18. a 19. století začíná slovo povolání označovat různé výdělečné činnosti, které

předpokládají různou kvalifikaci a které jsou obvykle spojeny s odpovídajícími příjmy. Teprve od té doby se tyto činnosti vykazují v profesních statistikách. Slovem povolání se od té doby označují jednotlivé výdělečné činnosti. Avšak slovo povolání i při tomto způsobu užívání spojuje ony jednotlivé činnosti s jediným specifickým smyslem. Tak zejména předpokládá identifikaci s úkolem, jak naznačuje rozlišování mezi „povoláním“ a „zaměstnáním“ či „prací“. Jednotlivá povolání v jejich rozmanitosti spojuje odevzdanost věci a smysl každé činnosti.

V původním pojetí se pojem povolání neomezuje na činnosti za mzdu. Za povolání je možné označit nejen výdělečnou činnost, ale také práci dobrovolníků, demokratickou angažovanost nebo činnost v rodině a soustředění. Právě z dějin slova povolání se dá pochopit rovnoprávnost těchto různých činností. O povolání v tomto širokém pojetí můžeme mluvit v tom případě, kdy člověk nejen vnějšíkově přislouží určitému oboru, ale také vůči němu cítí vnitřní odpovědnost. K povolání patří to, že plnění specializovaných úkolů se spojuje s ohledem na širší životní souvislosti. O velkých tématech, ústředních pro soudržnost společnosti, obecně platí, že za ně nenesou odpovědnost jen ti, kterým to přísluší vzhledem k jejich výdělečné činnosti. Protestantický étos práce od svého zrodu vede k takovému pojetí, v němž povolání k politice spojuje vládnoucí s ovládanými (srv. EKD 1985) a povolání k právu mají občané právního státu stejně jako profesionálové péče o právo (srv. Huber 2000).

#### PRACOVNÍ ÚSPĚŠNOST JAKO ZNAMENÍ BOŽÍHO VYVOLENÍ

Švýcarská reformace má k Lutherovi velice blízko, pokud jde o vysoké hodnocení práce. Huldrych Zwingli její vysoké ocenění podporil základními motivy křesťanské tradice: práce je nutná, zabíráte lenosti, shoduje se s tvůrčími aktivitami Božími a jejím základem je Boží požehnaní. Johannes Calvin i práci podřídil heslu, které je určující pro celou jeho teologii: *Soli deo gloria* – Jen Bohu (budiž) sláva. Křesťan celým svým životem odpovídá na božské vyvolání. Tím Calvin vlastně nastolil otázku, jestli máme pracovat úspěch považovat za znamení této vyvolanosti. Ženevský reformátor sám k takovému tvrzení nedospěl. Teprve jeho pokračovatelé zhodnotili úspěšnost v práci jako neklamně známé toho, že byl daný člověk osobně

vyvolen Bohem. V anglickém puritanismu se z toho vyvinul důležitý argument pro vysoké hodnocení práce. Podle slavné teze sociologa Maxe Webera to mělo vliv na novověký pracovní étos, na cestu k výkonnosti společnosti, ba na rozvoj ducha kapitalismu vůbec (Weber 2010).

Naděje, že úspěch v pozemském životě vypovídá o postavení daného člověka před Bohem, neznamená, že výkony jednotlivce mají za následek Boží uznání. Nejde tu o návrat ke spravedlnosti založené na skutecích. Má se však odstranit mučivá nejistota, která je výsledkem kalvínské nauky o dvojí predestinaci: buď ke spáse, nebo k zatracení. „Jen ten, kdo svým způsobem života přináší výsledky, které přispívají k Boží oslavě, může poznat, je-li vyvolen.“ (Drehsen 2009: 79)

Proto je světské jednání uspořádáno tak, aby se jeho plody daly počítat. Tyto plody však neprospívají osobním požtíkům, nýbrž opět se produktivně využívají. Racionální kontrola světa, nitrosvětská askenze a osvědčování se v povolání – to jsou poslední podstatné znaky puritánského pojetí práce. Tak se do moderní ekonomické etiky dostaly tyto prvky: obrat k vědeckému ovládnutí světa, sepětí racionálně plánovaného úsilí o zisk s uvědoměnou rezignací na konzum a individualistická představa profesní etiky.

Proti Weberově tezi se namítalo, že rozhodující vliv reformace nespočívá ve světské askenzi, nýbrž v silné podpoře vzdělání. Tyto dva aspekty se však nemusejí vylučovat. Naopak leccos nasvědčuje tomu, že patří jeden k druhému: „Všeobecná alfabetizace, kterou popohnal Luther a po něm protestantská církev, byla od samého počátku nástrojem, jímž se askenze dostávala z kláštera do okolního světa.“ (Braun 2012: 147)

#### NOVÝ PRACOVNÍ ÉTOS A PARTICIPAČNÍ SPRAVEDLNOST

Byl tím jednou provždy zajištěn smír mezi protestantským étosem práce a moderním kapitalistickým vývojem hospodářství? To jistě ne. Bytostná správnost mezi rysy reformátorského pojetí povolání a kapitalistickým způsobem hospodaření ještě vůbec neznamená pokojnou harmonii mezi nimi. Ani nitrosvětská askenze v kalvinisticko-puritánském smyslu neopravdňuje, aby se akumulace statků stala samoučelem. Werner Conze mluví o této protikladnosti jasnými slovy: „V moderním výdělečném světě ... už nesmí existovat čirá spokojenost, protože ta principiálně vyvolává klid nebo

regresi. Mezi křesťanskou prací a moderním „kapitalismem“ tedy není žádné spojení. Moderní svět práce je nekřesťanský, v jádru protikřesťanský, přestože když vznikal, bylo to zadrženo; neboť v politicko-sociální praxi je dost plymulých přechodů od pracovního etosu protestantismu k modernímu hodnocení práce.“ (Conze, Arbeit 1972: 166)

Z hlediska protestantského pracovního etosu tudíž vidíme jasnou výhradu k akumulaci kapitálu jako samotnému. Stejně zřejmý rozpor je zde s prací, která pozbyla smyslu, například ve formě pásové výroby, při níž se práce jedince redukuje na úkony, které samy o sobě nemají smysl. Gustav Wingren formuloval tento rozpor následovně: „Protestantská pracovní morálka může být ve světle křesťanské víry interpretací jen takové profesní práce, která ještě obsahuje elementární míru osobních vztahů a svobody individuálního rozhodování. ... Žádný tovární dělník už si nemůže svou vlastní mechanizovanou činnost vykládat jako své „povolání““. Proto, říká Wingren dále, tradice protestantského pracovního etosu nutí také k námitkám proti pracovním podmínkám, které neobsahují žádné možnosti individuálního rozvoje a vlastního rozhodování, vyřazují veškerou osobní komunikaci a jejich principem je všechno, jen ne sebeurčení (Wingren 1980: 667).

Od protestantského pracovního etosu nevede přímá cesta ani k hromadění kapitálu jako cíli o sobě, ani k nesmyslné práci rozložené do drobných úkonů. To vede k překvapivému důsledku: některé tradice protestantské pracovní etiky se znovu vynořují spíše v postojích, které dnes označujeme za nový pracovní etos. Komunikativní a konzultativní způsob práce, rozvíjení kreativity a schopnosti vést dialog, konstruktivní sepětí individuálního sebeurčení se sociálním zařazením, další rozvíjení vlastních schopností, aktivní spolupráce a participace na utváření vlastních pracovních podmínek a účast na rozhodování o chodu podniku – to všechno zcela odpovídá základním rysům pracovního etosu křesťanské ražby. Zato jsou s ním ve zřejmém rozporu ony údajné znaky starého pracovního etosu, jako je píle a vytrvalost v nesmyslných činnostech, poslušné zařazení, i když člověk nechápe jeho smysl, a podrobenost tuhým kontrolním mechanismům.

Jestliže se ovšem mohou možnosti tvůrčí práce pojit s novým pracovním etosem, vůbec to neznamena, že by všichni měli spravedlivý přístup k možnosti vykonávat takovou práci, ani že by všichni dostávali spravedlivou mzdu. Tyto faktory naopak přináší nebezpečí rozdělení zaměstnaných na ty, kteří vyhrávají, a ty, kteří prohrají. V novější diskusi o sociální etice se proti takovému vývoji upozorňuje na zásadu práva na participaci,

kteřou katolický biskupové v USA už v roce 1986 formulovali těmito slovy:

„K významu sociální spravedlnosti patří také povinnost zařadit ekonomické a sociální instituce tak, aby lidé mohli přinášet svůj příspěvek společnosti, a to způsobem, při němž se respektuje jejich svoboda a důstojnost jejich práce.“ Na to tehdy navázali prohlášením: „Hospodářské poměry, v nichž mnozí praceschopní lidé zůstávají nezaměstnaní nebo nedostatečně zaměstnaní, případně dostávají práci jen za nedůstojných podmínek, nespĺňují požadavky ... spravedlnosti.“ (Katholische Bischöfe in den USA 1986: TZ 72n.) Tato zásada práva na účast je dnes už směřovatelná pro sociálně-etické uvažování ve sféře evangelické církve v Německu (srv. EKD, Teilhabe 2006).

Úkol potírat chudobu a zavázat bohaté lidi povinností nevyplývá jen z nároku participativní spravedlnosti, ale právě tak i z myšlenky, že každý má mít přístup k takovým možnostem, jaké potřebuje, aby mohl na vlastní odpovědnost utvářet svůj život. Participativní spravedlnost a spravedlnost možnosti patří k sobě. Vzdělávací politika je tedy ústředním prvkem sociální politiky vůbec. Makroekonomické deficity ovšem nemůžeme prostě nalozit na bedra jednotlivců. Zlepšování šancí mladých na přístup k zaměstnání neznamená zmiřňování hrozby chudoby ve vyšším věku. Participativní spravedlnost a spravedlnost možnosti se tudíž musí spojit v opatřeních k zajištění spravedlnosti rozdělení i v aktivní sociální a ekonomické politice (srv. Reuter 2009; Reuter, Teilhabegerechtigkeit 2012).

Rovněž pro podobu pracovního světa platí zásady, jimiž jsme se už zabývali v jiných souvislostech: každý člověk má na základě své důstojnosti právo rozvíjet svá nadání, s jejich pomocí utvářet svůj život a přispívat svým dílem ke společnému dobru. Svoboda jedince tedy znamená víc, než jen individuální sebeurčení. Každý člověk je totiž, pokud jde o realizaci jeho svobody, závislý na pomoci druhých. Podle svých možností je každý povinen ujmout se odpovědnosti nejen za sebe, ale také za druhé lidi. Život člověka – i v pracovním světě – neurčuje sebezvtažná, nýbrž solidární individualita (Höhn 1998). Každý člověk má sice vrozenou schopnost myslet pro vlastní přežití na užitek pro sebe. Ale společný život vzniká, teprve když se vlastní užitek pojí s očitostí k solidaritě. Příkladně je to vidět na třech základních formách lidské práce: na práci výdělečné, dobrovolnické, a ovšem na práci pro rodinu a sebe sama. Ve všech třech oblastech záleží na tom, aby nesloužili život práci, nýbrž práce životu.

V roce 2000 otevřeli v Lipsku a v Mnichově u příležitosti 50. narozenin malíře Neo Raucha dvě současné výstavy. Spisovatel Uwe Tellkamp, známý svým románem „Věz“ (Der Turm), v průvodu charakterizoval Neo Raucha následujícími slovy: tento malíř operuje „na švu, ocitá se v okamžiku před explozí, kterou lze už tušit, byť ještě dítímá, choreografie energií, které se vzájemně proměňují a taví jedna v druhé, šachovnice jako škrátka, postavy s fosforovými okraji. Implóze před již viditelným zvratem, před erupcí energie do vnějšku: okení tabule, snímaná vysokorychlostní kamerou, právě když kámen svévolného vrhače rozblíží okno a vystřelují střepy, tento okamžik pozastavené novy, nebezpečí a fascinující asymetrie...“ (Tellkamp 2010: 1)

Pocit, jako bychom prožívali okamžik těsně předtím, než se rozprskne okení tabule, onu chvilu před výbuchem, který už už tušíme – to je pocit, který v současnosti známe. Vždyť také můžeme uvést události různého dosahu jen během jediného desetiletí: teroristický útok na Twin Towers Světového obchodního centra v New Yorku 11. září 2001; pád banky Lehman Brothers 15. září 2008, jímž otevřeně propukla finanční krize, latentní už od jara roku 2007; evropská dluhová krize od řeckého přiznání vlastních účelních podvodů v říjnu 2009; tavení jaderného paliva v jaderné elektrárně ve Fukušimě, které začalo 11. března 2011. V rychlém sledu takových událostí mají značný význam hospodářské procesy. Od počátku finanční krize v roce 2007 se opakovaně objevuje srovnání s velkou světovou hospodářskou krizí roku 1929, po níž došlo k tomu, že v Německu získali moc nacističtí socialisté a svět zasáhl politický ořes, jakému dosud nebylo rovno. Zkušenost, že následkem hospodářských zhroucení mohou vznikat těžké politické katastrofy, dodává mimořádného významu otázce po etické odpovědnosti za hospodářský rozvoj. Ekonomická rozhodnutí je třeba vzhledem k jejich možným následkům poměřovat nejen krátkodobými účinky, ale také účinky dlouhodobými. Na tomto základě si nejprve přiblížíme vznik nového zájmu o problematiku hospodářské etiky.

Ořes z toho, jaké politické následky může mít hospodářská krize, vedl v průběhu druhé světové války a po ní celosvětově k novému uvazování o ekonomické etice. V Německu se tyto reflexe spojily ve vznik koncepcí sociálně tržního hospodářství. Tuto koncepci živi především tři zdroje: národně-ekonomická škola ordoliberalismu, katolická sociální nauka a evangelická sociální etika.

Ordoliberalismus, jak se vyvinul ve Freiburské škole kolem Waltera Eucken, spočívá ve sloučení tržní ekonomiky a státem stanoveného rámce. Podle Euckena je stát odpovědný za fungování takového řádu hospodářské soutěže, který zabraňuje vzniku ekonomických mocenských karelnů. Působením Alfreda Müllera-Armaeka, který razil pojem „sociálně tržní hospodářství“, se k tomu připojila sociálně politická role státu v zajišťování sociálního partnerství mezi zaměstnavateli a zaměstnanci a v odpovědnosti za systémy sociálního pojištění. Ve fungování sociálně tržního hospodářství se v této koncepci spojuje svoboda ekonomického života s funkcí hospodářskou soutěží a sociálními jistotami. Ordoliberalové se svobody jako základu takového uspořádání nezastávají jen proto, že považují tržní mechanismus za nadřazený nástroj řízení ekonomiky. Spíše přiznávají principu svobody etickou přednost před ostatními principy. Müller-Armaek v této souvislosti výslovně upozornil na to, „že rozhodující kritérium ekonomického uspořádání spočívá také v duchovní sféře, ne jen v ekonomice samotné“ (Müller-Armaek 1990: 71). V koncepci sociálně tržního hospodářství se tedy nepovažuje ekonomika za samoučel, nýbrž za prostředek sloužící naplňování eticky definovaných úkolů.

Katolická sociální nauka odpovíděla na nové požadavky průmyslového věku z perspektivy křesťanského obrazu člověka a představy společenského uspořádání podložené přirozeným právem. Osoba, stvořená k obrazu Božímu, je podle ní součástí struktur sociálního uspořádání, a tudíž ji zavazuje obecné dobro. Ve společenské struktuře přiznává princip subsidiarity menším společenstvím přednost před většími; principy spravedlnosti a solidarity zavazují k sociálnímu rozdělení břemen a společnému vnitřní existenciálních rizik. Na tomto základě uznává katolická sociální nauka relativní autonomii jednotlivých oblastí života, a proto uznává také speciální příslušnost odpovídajících jednotlivých hledajících vhodná

řešení problému. Pokud jde o tato řešení, trvá však na tom, že provořadí hlediska jsou lidskost, spravedlnost a solidarita (Marx/Küppers 2008).

Evangelická sociální etika vnesla do debaty o správném ekonomickém uspořádání jednatelce pro silný stát (v luterském duchu), ale hlavně také princip odpovědné svobody. Exemplařně si to můžeme ukázat na jednom dokumentu evangelického protinacistického odporu, totiž na takzvaném „Freiburském memorandu“ z roku 1942. Vzniklo na popud Dietricha Bonhoeffera v kroužku kolem národohospodářů Euckena, von Dietze a Lampeho. Memorandum formuluje základní stavební kameny koncepce, již dal později Alfred Müller-Armaack název sociálně tržní ekonomika. Jednoznačně prohlašuje, že z užívání individuální svobody se musíme zodpovídat před Bohem a lidmi. Odpovědná svoboda má být určující pro osobní způsob života, a tedy také pro osobní chování v ekonomice, chování, které se v křesťanském pojetí orientuje na lásku k Bohu. Má být však určující i pro institucionální uspořádání ekonomiky. Memorandum výslovně varuje před zubožením pozemských statků a mocností. Jde o to, abychom citli jednotlivé lidi v jejich morální a zdravotní integritě. A jde o to, aby se lidská společenství podporovala i tím, že jednotlivci dokážou odpovědně zacházet s ekonomickými statky.

Na tyto protestantské kořeny sociálně tržního hospodářství navazuje memorandum, v němž Evangelická církev v Německu roku 2008 hovořila „o podnikatelském jednání z evangelické perspektivy“. Etický význam podnikatelského jednání spatřuje spis v tom, že lidé dávají svá nadání, tvůrčí schopnosti a angažovanost do služeb obecného blaha. Takto povzbuzená dynamika hospodářství je eticky hodnotná podle toho, zda a do jaké míry podporuje společenský blahobyt celku. Svoboda se zodpovědností, to je vůdčí myšlenka, v jejímž znamení se mluví o souměřitelnosti podnikání a sociálně tržního hospodářství.

Vnitřní sepestí mezi tím, co obsahuje katolická sociální nauka, a obsahem evangelické sociální etiky zdůraznily obě církve v Německu. Po pečlivé přípravě procesem společných konzultací vydaly v roce 1997 společně prohlášení o hospodářské a sociální situaci. Daly mu programový název „Za budoucnost v solidaritě a spravedlnosti“ (Deutsche Bischofskonferenz/EKD 1997). Mezitím se kritický vývoj tak vyhrotil, že je nutné započítat znovu o tom eticky uvažovat.

## ÚČEL HOSPODÁŘSTVÍ

Německá poválečná diskuse vycházela z prvenství člověka: jeho potřeby má uspokojovat ekonomická činnost. Účel ekonomiky nebyl spatřován v dosahování zisků jako takovém. Podle tohoto pojetí spočíval spíše ve vytváření produktů a poskytování služeb sloužících životu. Dalším účelem ekonomiky bylo vytváření pracovních míst, která mají smysl a lidi užívají; podnikový řád, spolupráce a tarifní autonomie se měly postarat o vhodné pracovní podmínky a uspokojivé příjmy z práce. Sociální smír se považoval za důležitou hnací sílu ekonomického pokroku a společenského blahobytu. Výnosnost jednotlivých podniků a ekonomický profit vlastníkům nebo akcionářům, to vše bylo podřízeno uvedeným ekonomickým účelům.

Od uvolnění kursů devizové výměny začátkem sedmdesátých let 20. století se představy o smyslu ekonomického jednání proměnily. Tento proces vyústil do prohlášení, že jediným účelem ekonomického jednání je uspokojovat očekávání podniků – akcionářů. Hodnota podniku se začala poměřovat už jen *shareholder value* (Rappaport 1999). Zájmy ostatních *stakeholderů* ustoupily do pozadí. Samoučelnost ekonomického procesu byla programově shrnuta v prohlášení, že sociální odpovědnost ekonomické činnosti spočívá ve stupňování profitu (Friedman 1970). Toto tvrzení je jádrem neoliberálního projektu. To je projekt, který prohlašuje zaměřením čistě na zisk za rozhodující a nepostradatelný základ svobodné společnosti. Každá širěji pojatá představa sociální odpovědnosti je podzřívána z kolektivismu. Podle této koncepce patří k úspěšnému vedení podniku to, že se odděluje od těch částí podniku, které snižují *shareholder value*. Nové části podniku nemají v první řadě zapadat do palety jeho produktů a posilovat jádro jeho značky, ale mají zvýšit výnos pro akcionáře. Často tím podniky riskují svou vybudovanou identitu – někdy i s destruktivními účinky na hodnotu podniku.

Takový vývoj nelze ztotožňovat s „tvůrčí destrukcí“, již se v pojetí Josefa Schumpetera vyznačuje kapitalismus (srv. Schumpeter 1972: 134). Jestliže s rozšířením automobilů pohasly šance na obdoby kočárů, je to jiný typ „tvůrčí destrukce“, než když podnik následkem své orientace výlučně na *shareholder value* ztrácí identitu.

Proto vedl krizový vývoj na prahu 21. století k nárůstu kritiky takové jednostranné orientace na profit. Opět silněji vystoupily do popředí zájmy

všech, kteří mají své oprávněné nároky. Opět se začala oceňovat sociální odpovědnost. Opět nesmí být profit jediným účelem ekonomického jednání. Spíše má být prostředkem a indikátorem úspěšné hospodářské činnosti. To se musí zaměřovat na poskytování produktů a služeb sloužících životu. Zároveň zůstává ústřední tlouhrou ekonomiky vytvářet a udržovat pracovní místa, která umožňují lidem přístup k uspokojující práci, kterou si také dostatečně vydělají (srv. kapitolu II).

## RŮZNÉ ÚROVNĚ ODPOVĚDNOSTI

Ale shoda v tom, jaké jsou nejdůležitější účely ekonomického jednání, není v žádném případě samozřejmá. Naopak, v záležitostech ekonomické etiky se strážejí protikladná pojetí. Kdo chce ve světě globalizované ekonomiky dosáhnout toho, aby podstatným měřítkem jednání zůstalo společné dobro, musí ve sporech o etiku ekonomiky projevit názor. Ale je vůbec možné dělat z etiky vodítko pro ekonomické jednání?

Obecně rozšířená námitka říká, že orientaci na etická měříka můžeme očekávat pouze od jedince. V ekonomice prý však nejde o jednání jednotlivce, protože ekonomika je systém fungující podle svých vlastních zákonů. Jsou-li pro fungování systému nutné změny, nelze je očekávat od jednotlivců, nýbrž musí se prý změnit rámcové podmínky systému (Homann 2007: 10nn.). Logika spatá se společenskými rozdílly se v tomto způsobu uvažování nikde neukazuje tak zřetelně jako v ekonomice (srv. Luhmann 1988; Suchanek 2007). Morální apely na individuální chování jsou v takových souvislostech kontraproduktivní, neboť podniku přimázejí nevhody, ale přitom nic nemění na celkové situaci. Kdo se takovým morálním výzvám vyhýbá, ocitá se v situaci morálního hazardu. Tím míníme pokusem využít výhod, které plynou z toho, že druzí jsou zavázáni morálními měřítky.

Mýšlenka morálního hazardu pochází původně z pojišťovací ekonomiky. Uzavření pojistky může pojištěného člověka podněcovat k tomu, aby byl lehkomyšlnější vůči nebezpečím. Lhostejnější zacházení se zdravotními riziky může mít oporu v očekávání, že náklady přece ponese pojišťovna. Rovněž hospodářské krize a politické intervence se vyznačují dilematem morálního hazardu. Aktéři finančního trhu snáze riskují, jestliže mohou počítat s tím, že riziko nese někdo jiný (srv. Krugman 2008). Pokud je

zhroutení nějakého podniku či státu nepřijatelné pro jeho velikost (*too big to fail*), kalkulují odpovědní činitelé s tím, že nastane-li krize, dostanou nezbytnou podporu. A zase jiná forma morálního hazardu spočívá v tom, že jednotliví aktéři dosahují výhod v soutěži pokračováním právních nebo morálních zásad – dejme tomu vykořisťováním pracovních sil v zemích s nízkými mzdami nebo získáváním zakázek pomocí podplácení.

Argument o morálním hazardu vede některé ekonomické etiky k tomu, že považují aplikaci morálních měřítek na jednotlivé hospodářské subjekty za systémové chybnou (Pres 2009). Říkají, že problémý rámcového politického uspořádání nemají nic společného s etickou orientací jedince. Zakladem jejich uvažování je však abstraktní protiklad jedince a systému. Strukturální podmínky ekonomického systému nemění nic na tom, že v tomto systému jednají lidé. Dbají na strukturální danosti, ale zároveň se řídí pravidly, která nevyplývají z ekonomického systému jako takového. Jaká jsou to pravidla: právní předpisy politického systému, podnikové cíle a podniková kultura, dohody v dotyčném oboru, kulturní tradice, společenské konvence, ale také osobní postoje a přesvědčení.

Tuto spleť nelze redukovat na systémové imperativy. Naopak, v úvahách o ekonomické etice se musíme ohlížet na čtyři roviny zároveň. Jde o rovinu politickou, rovinu podniků a jiných organizací, rovinu společenských mentalit a sociokulturních orientací, a konečně rovinu individuální (srv. Huber 2010 a rovněž Ulrich 2008, ovšem s rozlišením na rovinu makro, mezo a mikro). Naproti tomu čisté systémové uvažování by nebylo s to ospravedlnit účast na velkých proviněních proti platným zákonům a směrnicím (takzvaných proviněních proti *compliance*) argumentem ekonomické výhody. Sebejemněji propracované rámcové politické podmínky nezabývají jedince otázkou, kdy se pro něj překračují meze odpovědného jednání. Požadavek politických opatření a realizace jejich důsledků v podnicích nesmíme oddělovat od odpovědnosti jednotlivce a tvorby společenského paradigmatu. Právě souvislost těchto čtyř úrovní je klíčem k nové orientaci ekonomické etiky.

Taková nová orientace je však myslitelná, jen když budeme i ve složitosti moderního světa počítat s prostorem pro lidské rozhodování, pro nějž mohou mít význam normativní nebo evaluační orientace. Chodbičky pro individuální i institucionální rozhodování mohou být volné, i když se dějí procesy, které působí dlouhodobě a jsou nezvratné, jako je globalizace



nebo demografický vývoj v blahobytných zemích. Kdo chce v rámci těchto volných prostorů pro rozhodování volit určité způsoby jednání a býšchopen uvádět důvody, ten k tomu potřebuje měřítko spravedlnosti a dobra, tedy normativní a evaluační orientaci.

## HODNOTOVÝ ŘÁD EKONOMICKÉHO JEDNÁNÍ

Ve světě globalizované ekonomiky se mimořádně intenzivně projevuje pluralita hodnotových orientací. Kdo v něm chce obstát, potřebuje mít jasno ve své vlastní hodnotové základně. Na základě vlastních přesvědčení může dospívat k nadosobnímu konsensu s druhými. Tento konsensus pak umožňuje společné jednání (srv. Rawls 1992: 293nn.; viz též výše, s. 19).

Indický národohospodář Amartya Sen spatřuje možnost hospodářsko-etiického konsensu v „ekonomii pro člověka“ (Sen 2000). Svobodné hospodářské uspořádání v Senově pojetí slouží zdolávání chudoby a podporuje spravedlnost rozvojových příležitostí. Jestliže někdo chápe, jako Amartya Sen, chudobu jako nedostatek šanci na účast a realizaci, pak je jen důsledné, když nečeka odstranění chudoby od rozvojové diktatury, ale doufá v šíření rozvojových příležitostí vzděláním, participacíni spravedlností a aktivní hospodářskou a sociální politikou (srv. kapitoly 6 a 11).

Jak může k takovému konsensu přispět křesťanská etika? Na základě židovsko-křesťanské tradice přispívá k „ekonomii pro člověka“ zejména čtverym základním kulturním přesvědčením. Je to závazek cítit stejnou důstojnost každého člověka; odpovědnost za životní podmínky budoucích generací; postoj „mám, jako bych neměl“; a zachovávání a obnova důvěry.

**1. STEJNÁ DŮSTOJNOST** Přesvědčení o stejné důstojnosti každého člověka nás zavazuje k takovému ekonomickému jednání, které uznává lidská práva zúčastněných osob. Prvořadě cíle spočívají v překonání chudoby a podpoře společenského blahobytu. Tím spíše to platí, jde-li o firmy z bohatých zemí působící v chudých zemích. Starost o hospodářský rozvoj chudých zemí se neshlucuje s pracovními podmínkami, jimiž se porušují lidská práva, s dětskou prací ani s přízpusobováním rasistickým strukturám.

Orientace stejnou důstojností všech lidí nás zavazuje, abychom se zastávali těch, kterým je rovnost upírána – zejména abychom se zastávali rovnoprávnosti žen a mužů. Vykorišřování žen neplacenou prací, nízké mzdy

žen, vyloučení žen z ekonomické odpovědnosti – nic z toho nelze ospravedlnit kulturními danostmi tamních zemí.

**2. TRVALÁ UDRŽITELNOST** Součástí účty ke stejné důstojnosti každého člověka je odpovědnost za životní podmínky příšřích generací. Mezigenerační spravedlnost zahrnuje závazek trvalé udržitelnosti hospodářského jednání. Princip trvalé udržitelnosti vznikl původně v souvislosti s lesnictvím a zemědělstvím. Dobrým příkladem uvažování ve sledu generací jsou v ekonomice zejména rodinné podniky. Tváří v tvář ekologické krizi byl princip trvalé udržitelnosti resuscitován. Obdlávání (= kultivaci) přírody a účty k důstojnosti přírody lze sloučit, jen když lidé pamatují na ekologickou stopu svého jednání a nehlídí na přírodu jen jako na předmět lidského ovládnání, ale vidí v ní prostor lidské odpovědnosti. Trvalá udržitelnost však neznamená pouze ekologickou odpovědnost. Dnes už se zpravidla mluví o trojúhelníku trvalé udržitelnosti, v němž se spojují ekologická odpovědnost, hospodářská stabilita a sociální spravedlnost. Životní svět člověka ovšem neurčují jen faktory životního prostředí, faktory ekonomické a sociální. Člověk také – jako kulturní bytost – žije v kulturním životním prostředí. Uchovávat a dále rozvíjet toto prostředí náleží k základním povinnostem každé generace (srv. kapitoly 7 a 18).

**3. MÍT, JAKO BYCH NEMĚL** Apošřol Pavel v očekávání blízkého Kristova druhého příchodu vyzýval křesřanskou obec v Korintu, aby „měl, jako by neměl“. Jeho výzva se netýká jen užívání světa a hromadění statků, ale též pláce a radosti, ba dokonce i manželství (1. Korintským 7,29nn.; srv. Weirich 2012: 102nn.). Tento obraz ale také obrátil, když křesřany, kteří trpěli pronásledováním a neměli ani to nejnutnější, ujišřoval, že „nic nemají, a přece mají všechno“ (2. Korintským 6,10). Tato dvoji výzva se v křesřanském étosu udržela, i když minula doba očekávání Kristova brzkého příchodu. To přispělo k tomu, aby lidé vděčně užívali toho, co mají, ale nespojovali svou vlastní identitu s tím, že něco mají. Tento „majetek, který jako by člověk neměl,“ (Fülleborn 1995) se udržel a vstoupil i do moderní literatury jako nosný motiv předvádějíci, že lidé mají zacházet s vlastním majetkem „neposešřivně“, tedy nevidět své štěstí v závislosti na majetku. Obrácený obraz, „nemí nic, a přece mít vše“, neznamená bagatelizaci chudoby a lhostejné odvrácení zraku od nouze bližních. Ne, je to pohled, který upozorňuje na to, že lidem, kteří nemají

ami to nejnmutnější, přísluší stejná důstojnost jako těm, kteří mají všechno. Distancovanost vůči majetku je tedy předpokladem pro lidskou blízkost.

Uvedený dvojitý motiv může přispět k etickým úvahám o zacházení s penězi. Peníze mají umožňovat chod hospodářství a dopomáhat lidem k obživě. V podmínkách moderního kapitalismu finančního trhu se však peníze od této funkce značně vzdálily. V mnoha souvislostech se z nich stal samoučel. Pak už nejsou ve službách ekonomiky, ale naopak ekonomiku ovládají. Že existuje neustálé pokušení dávat penězům význam účelu o sobě, ba dokonce význam náboženský, o tom se můžeme doslova dočíst na dolarové bankovce. Nese nápis *In God we trust*, čímž používá důvěru v Boha jako záruku důvěry v měnu. Ale nejen to. Znak dolaru (\$) je zjednodušení písmen IHS: *In Hoc Signo*. Znak tedy odkazuje k římskému císaři Konstantinovi. Ten před svým vítězstvím nad Maxentiem u Milvijského mostu roku 312 měl vidění kříže a dostalo se mu příslibu: „V tomto znamení zvítězí.“ Sepětí náboženství a politické moci, které se tím odvíjelo, se ve znaku pro dolar transformovalo v sepětí náboženství a ekonomické moci (srv. Braunn 2012: 123, 148n.).

Nezbytná změna spočívá v tom, abychom začali peníze zase chápat jako prostředek. Tato změna má svou náboženskokritickou složku, která spočívá v názoru, že peníze nejsou Bůh. Po sekularizaci státu musí následovat sekularizace peněz. Předznamenává ji biblické rozlišení mezi Bohem a penězi, které je přesnou nápodobou rozlišení mezi Bohem a politickým panstvím. V Ježišově výroku o minci na zaplacení daně se zdůrazňuje, že máme dávat císaři, co je císařovo, a Bohu, co je Boží (Matouš 22,21). O penězích vůbec se pak říká: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ (Matouš 6,24)

**4. DŮVĚRA** K „ekonomii pro člověka“ patří důvěra. Jako hlavní zásada pro udržení důvěry platí v křesťanské tradici Zlaté pravidlo: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ (Matouš 7,12) Paralely s tímto pravidlem najdeme v různých jiných náboženských a kulturních tradicích. Jeho základem je zásada vzájemného uznání, z níž se odvozuje chování ve vzájemnosti.

Vyhlučování etických hledisek můžeme exemplárně vidět na tom, jak pojem Zlaté pravidlo získal v ekonomii docela jiný význam. Označuje tam buď míru úspor národního hospodářství, která v ideálním případě odpo-

vídá vyšší kapitálových příjmů, nebo žádoucí podíl akcí na depozitu cenových papírů. Ze Zlatého pravidla, této základní etické orientace, se tedy stala maxima ekonomického jednání.

Původně toto pravidlo vyjadřovalo důvěryhodnost v lidském soužití, která nevytlučuje žádného člověka. Týká se všech nárokových skupin (máme-li užit dnes již běžného výrazu), tedy všech *stakeholderů* – akcionářů, zaměstnanců, zákazníků, dodavatelů i obecné veřejnosti. Musí se projevovat chováním, které vyjadřuje úctu vůči druhým a samo zaslouží úctu. Podplácení, podvádění, korupce se tudíž nedá ospravedlnit tím, že v tom a tom prostředí je podobný způsob chování zcela běžný. I tam, kde se člověk s takovou situací setká, jde z etického hlediska o to, aby takové způsoby chování odmítl, místo aby je přebíral.

Některé děje neotřásají jen důvěrou v jednotlivé ekonomické aktéry, ale důvěrou v ekonomiku vůbec. K takové ztrátě důvěry přispívají astronomické platy a odstupné manažerů, bezohledné masové propouštění, a rovněž bezohledné prodávání a nakupování podniků nebo jejich částí. Z toho, že se dává jednostranně přednost perspektivě *shareholderů*, vzniká krize důvěry v systému.

Na otázku, co mohou dělat jednotlivci, zní odpověď následovně. Kdo ztrácí důvěru? Jednotlivci. Jednotlivci se také musí rozhodujícím způsobem přičinit o to, aby ji zase získali. Lidé s jasným etickým postojem a sociální kompetencí jsou tudíž hlavním předpokladem toho, že se obnoví důvěra a zase získá na významu sociální odpovědnost hospodářských institucí.

#### PROCESY UJASŇOVÁNÍ EKONOMICKÉ ETIKY

Nové požadavky globalizovaného hospodářství si žádají další rozvíjení sociálně tržního hospodářství směřem k sociální, trvale udržitelné tržní ekonomice, která cítí svůj globální závazek (EKD, Riss 2009; Huber 2010). Od takového vývoje se nezádá, abychom se lehkovazně vzdali nosných principů sociálně tržního hospodářství. Jeho úspěchy jsou v nebezpečí, jakmile se následkem ústupnosti vůči bezuzdnému kapitalismu opomíjí úkoly státní regulace a dozoru. Je třeba si také připomenout, že v koncepci sociálně tržního hospodářství všechny příjmové skupiny profitují na růstu ekonomiky. A k sociálně tržní ekonomice patří též připravenost reagovat na nové situace v hospodářské soutěži novými iniciativami. Viděti

ani to nejnmutnější, přísluší stejná důstojnost jako těm, kteří mají všechno. Distancovanost vůči majetku je tedy předpokladem pro lidskou blízkost.

Uvedený dvojitý motiv může přispět k etickým úvahám o zacházení s penězi. Peníze mají umožňovat chod hospodářství a dopomáhat lidem k obživě. V podminekách moderního kapitalismu finančního trhu se však peníze od této funkce značně vzdálily. V mnoha souvislostech se z nich stal samoúčel. Pak už nejsou ve službách ekonomiky, ale naopak ekonomiku ovládnou. Ze existuje neustálé pokušení dávat penězům význam účelu o sobě, ba dokonce význam náboženský, o tom se můžeme doslova dočíst na dolarové bankovce. Nese nápis *In God we trust*, čímž používá důvěru v Boha jako záruku důvěry v měnu. Ale nejen to. Znak dolaru (\$) je zjednodušením písmen *IHS: In Hoc Signo*. Znak tedy odkazuje k římskému císaři Konstantinovi. Ten před svým vítězstvím nad Maxentiem u Milvijského mostu roku 312 měl vidění kříže a dostalo se mu příslibu: „V tomto znamení zvítězíš.“ Sepětí náboženství a politické moci, které se tím odůvodňovalo, se ve znaku pro dolar transformovalo v sepětí náboženství a ekonomické moci (srv. Braun 2012: 123. 148n.).

Nezbytná změna spočívá v tom, abychom začali peníze zase chápat jako prostředek. Tato změna má svou náboženskokritickou složku, která spočívá v názoru, že peníze nejsou Bůh. Po sekularizaci státu musí následovat sekularizace peněz. Předznamenává ji biblické rozlišení mezi Bohem a penězi, které je přesnou nápodobou rozlišení mezi Bohem a politickým panstvím. V Ježíšově výroku o minci na zaplacení daně se zdůrazňuje, že máme dávat císaři, co je císařovo, a Bohu, co je Boží (Matouš 22,21). O penězích vůbec se pak říká: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ (Matouš 6,24)

**4. DŮVĚRA** K „ekonomii pro člověka“ patří důvěra. Jako hlavní zásada pro udržení důvěry platí v křesťanské tradici Zlaté pravidlo: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“ (Matouš 7,12) Paralely s tímto pravidlem najdeme v různých jiných náboženských a kulturních tradicích. Jeho základem je zásada vzájemného uznání, z níž se odvozuje chování ve vzájemnosti.

Vylučování etických hledisek můžeme exemplárně vidět na tom, jak pojem Zlaté pravidlo získal v ekonomii docela jiný význam. Označuje tam buď míru úspor národního hospodářství, která v ideálním případě odpo-

vidá vyšší kapitálových příjmů, nebo žádoucí podíl akcií na depozitu cenových papírů. Ze Zlatého pravidla, této základní etické orientace, se tedy stala maxima ekonomického jednání.

Původně toto pravidlo vyjadřovalo důvěryhodnost v lidském soužití, která nevyklučuje žádného člověka. Týká se všech nárokových skupin (máme-li užit dnes již běžného výrazu), tedy všech *stakeholderů* – akcionářů, zaměstnanců, zákoníků, dodavatelů i obecné veřejnosti. Musí se projevovat chováním, které vyjadřuje úctu vůči druhým a samo zaslouží úctu. Podplácení, podvádění, korupce se tudíž nedá ospravedlnit tím, že v tom a tom prostředí je podobný způsob chování zcela běžný. Tam, kde se člověk s takovou situací setká, jde z etického hlediska o to, aby takové způsoby chování odmítl, místo aby je přebíral.

Některé děje neotřásají jen důvěrou v jednotlivé ekonomické aktéry, ale důvěrou v ekonomiku vůbec. K takové ztrátě důvěry přispívají astronomické platy a odstupné manažerů, bezohledné masové propouštění, a rovněž bezohledné prodávání a nakupování podniků nebo jejich částí. Z toho, že se dává jednostranně přednost perspektivě *shareholderů*, vzniká krize důvěry v systém.

Na otázku, co mohou dělat jednotlivci, zní odpověď následovně. Kdo ztrácí důvěru? Jednotlivci. Jednotlivci se také musí rozhodnutím způsobem přičinit o to, aby ji zase získali. Lidé s jasným etickým postojem a sociální kompetencí jsou tudíž hlavním předpokladem toho, že se obnoví důvěra a zase získá na významu sociální odpovědnost hospodářských institucí.

#### PROCESY UJASŇOVÁNÍ EKONOMICKÉ ETIKY

Nové požadavky globalizovaného hospodářství si žádají další rozvíjení sociálně tržního hospodářství směřem k sociální, trvale udržitelné tržní ekonomice, která cítí svůj globální závazek (EKD, Riss 2009; Huber 2010). Od takového vývoje se nezáhdá, abychom se lehkovážně vzdali nosných principů sociálně tržního hospodářství. Jeho úspěchy jsou v nebezpečí, jakmile se následkem útupnosti vůči bezuzdnému kapitalismu opomíjí úkoly státní regulace a dozoru. Je třeba si také připomenout, že v koncepci sociálně tržního hospodářství všechny příjmové skupiny profitují na růstu ekonomiky. A k sociálně tržní ekonomice patří též připravenost reagovat na nové situace v hospodářské soutěži novými iniciativami. Vídeci

asijských ekonomik už se Evropanů ptají, jestli na tyto zásady nezapomněli (Mahbubani 2012).

Iniciativy navazující na silné stránky sociálně tržního hospodářství a směřující k jejich dalšímu rozvíjení už se rozbehly. Tématem se opět stává vztah mezi mocí a morálkou. Sociální odpovědnost firem, *Corporate social responsibility* je dokonce tématem mezinárodní diskuse o stanovování norem (Deutsches Institut für Normung 2011). Vyzdvihují se tyto zásady společenské odpovědnosti organizací: povinnost skládat účty; transparentnost; etické chování; ohled na zájmy různých společenských skupin; uznávání právního státu, mezinárodních standardů chování a lidských práv. Podobné iniciativy se rozvíjejí v jednotlivých odvětvích. Tyto procesy ujasňování tématů zajišťují zejména trvalou udržitelnost hospodářského jednání, integritu vedoucích složek, ohled na všechny *stakeholdery*, férovost a transparentnost obchodních praktik, a konečně také ohled na společenské zájmy a závazky.

Důvěra se nezískává řečními žádáními o důvěru. Získává se jednáním, které důvěru zaslужuje. Ovšem veřejně vyhlášené závazky mají podstatný význam. Příkladem takového závazku je „Vodítko odpovědného jednání v hospodářství“, které v roce 2010 formulovala iniciativa Wittenberského střediska pro globální etiku; podepsal je značný počet ekonomických hráčů (Wittenberg-Zentrum für globale Ethik 2010).

#### ETICKÁ MĚŘÍTKA A DYNAMIKA FINANČNÍHO KAPITALISMU

Proti obecným maximám ekonomické etiky se namítá, že nad dobru miněnými etickými návrhy vítězí dynamika finančního kapitalismu. Mikroelektronika a digitalizace nesmírně změnily svět. Globální ekonomika získala do svých služeb dříve netušené kapacity zpracovávání dat a jejich předávání. Začala se řídit spíše finančně-matematickými modely rizik od ratingových agentur než lidskou soudností, kterou vede zkušenost. Tímto způsobem se zmnohonásobily možnosti, jak dosahovat vysokých zisků, jen když je ochota riskovat. Změny cen surovin či deviz, které se očekávají do budoucna, se přímo promítají do marže; dluhy se proměňují v cenné papíry a prodávají se tomu, kdo nabídné nejvíce. Dá se také spekulovat s poklesem kurzu akcií nebo vydělávat na insolvenci, která hrozí jednotlivým státům.

Obchod s finančními deriváty tohoto druhu vyrostl během několika málo desetiletí v celosvětově největší trh vůbec. Mnohonásobně dnes převyšuje globální obchod spotřebním zbožím. Ceny už se netýkají zboží a služeb, nýbrž cen samotných. „Současné ceny něčeho neexistujícího se tu poměrně očekáváním budoucích cen za něco neexistujícího. Ceny se tu platí cenami. Ceny jsou ... osvobozeny od vazby na materiální břemena a zátěže a ospravedlňují název sebereferenční dění na trhu.“ (Vogl 2010: 94)

Finanční trhy nabízejí nesmírné příležitosti pro blahobytovou menšinu. Ale především z nich vycházejí obrovská nebezpečí pro všechny. To se ukázalo jak v krizi finančního trhu v letech 2007 až 2009, tak v následné krizi státního dluhu.

Virtuální peníze s jejich příslibem štěstí kolidují s protikladnou realitou hladu, chudoby a nerovnosti. Globalizované bohatství kontrastuje s tou skutečností, že téměř čtyřicet procent lidstva musí dosud vystačit s méně než dvěma dolary na den a že skoro miliarda lidí hladoví. Co tento vývoj prozrazuje: „Individuální zřístnost ... se v izolovanosti může zvrhnout v destruktivní egoismus. Je třeba stanovit politický a ekonomický rámec, ale kromě toho je úkolem kultury, aby touze po osobním prospěchu dala podobu, která se snese s obecným blahem. Rovnováha mezi osobním zldarem a sociální a ekologickou odpovědností se týká každého.“ (EKD, Riss 2009: 8)

Sepětí osobního prospěchu s obecným blahem se rozpadlo zejména následkem oddělení rizika od záruky. Tím byl vyřazen základní princip jakéhokoli svobodného uspořádání – totiž princip individuální odpovědnosti. Banky, které ze sebe shodily odpovědnost vůči zákazníkům i vůči společnosti, byly vyhodnoceny jako nepostradatelné pro systém, a tak byly zachráněny pomocí peněz z daní.

Samostatná dynamika, kterou nabral zesvětlitý turbokapitalismus, není argumentem proti tomu, abychom se v ekonomickém jednání nadále drželi etických měřítek. Tato dynamika naopak zesiluje nutnost takových měřítek. Především však ukazuje, že je naléhavě nutné dospět v těchto záležitostech k co nejširšímu konsensu.

Z etické perspektivy, kterou zde zastáváme, nemůžeme regulační zásahy do finančních trhů chápat jako omezení svobody, nýbrž jako sřezání svobody. Ke svobodě přece náleží souměřitelnost rizika s ručením. Proto je nutné uspořádat finanční trhy tak, aby jednotlivci na sebe nemohli brát rizika, za jejichž následky nemohou sami zodpovídat. K tomu je nutné jak dostatečně krytí vlastním kapitálem, tak i zákaz takových produktů

finančního trhu, jejichž rizika nelze odhadnout. Pokud musí státy v nových situacích vypomáhat dočasným financováním, je nutné potřebnou sumu čerpat ze zdanění samotných finančních trhů; nasnadě je možnost daně z finančních transakcí. Je třeba usilovat o co nejšířší mezinárodní konsensus v regulacích tohoto druhu. Jinak se z nich snadno může stát neúčinný nástroj poskytující výhody těm, kteří jsou činní v zemích bez této regulace nebo se do takových zemí uchýlí.

V tomto a podobných případech však nezáleží pouze na tom, aby se zkrátka regulovalo. Zásadní je, jak se reguluje. Proto je žádoucí co nejšířší a co nejvěcnější diskuse o takových regulacích. Jestliže se aktéři finančních trhů a vědci této diskuse nezáúčastní, pak ovšem z etického hlediska ztrácejí právo kritizovat kvalitu pravidel, která se nakonec stanou. Ale nezávisle na této neúčasti, dané politickými zájmy, trvá, že eticky můžeme souhlasit nikoli s regulacemi jako takovými, ale jen s regulacemi, které jsou adekvátní daným problémům a účinné. Takové regulace jsou ovšem nanejvýše žádoucí.

## 13

### Věda – smíme všechno, co můžeme?

V roce 1957 prohlásila skupina německých atomových fyziků (byli mezi nimi Otto Hahn, Werner Heisenberg a Carl Friedrich von Weizsäcker), že se nechtějí podílet na vyvíjení atomových zbraní v Německu. Varovali, jak nebezpečná je válka atomovými zbraněmi hromadného ničení. Jako vědci zakusili dramatické vyhrazení problému, s nímž se potýkal už švédský chemik Nobel. Alfred Nobel nevyalezl jen dynamit. Svým bezdýmným střelným prachem, ballistitem, přinesl také revoluci do vojenské palebné techniky. V dobré víře to spojoval s domněnkou, že silné ničivé zbraně neúčinněji odvrátí lidi od války. Ovšemže později, když bylo jeho prachem připraveno mnoho lidí o život, zatímco jemu vynesl veliké jmění, stal se kritikem války a se svým bohatstvím založil cenu, která nese jeho jméno – mimo jiné i Nobelovu cenu míru.

Podobný problém, ale v ještě vystupňovaných dimenzích, měli před sebou oni atomoví fyzikové, kteří se podíleli buď na objevu štěpení uranu, nebo na vývoji německé zbraně hromadného ničení, který byl bezvýsledný a byl přerušen. Prožili první použití atomových zbraní v Hirošimě a Nagasaki. Věděli tedy, že jsou to skutečně zbraně hromadného ničení. Chtěli varovat před dalším vyvíjením takových zbraní a před nebezpečím jejich použití. Proto prohlásili, že na takovém vývoji se oni podílet nebudou (Weizsäcker 1981: 29nn.).

Toto prohlášení se v Německu stalo počátkem diskuse o odpovědnosti vědy v moderním smyslu. Bylo popudem k založení Spolku německých vědců, který se tímto tématem zabýval. Zásadní přesvědčení spočívá v tom, že věda nemá odpovědnost jen za objektivitu svých metod a ověřitelnost svých výsledků. Je odpovědná i za následky svých výzkumů. Ústřední prvky vědeckého étosu tedy jsou: odhadování následků vědeckých aktivit a spoudpovědnost za důsledky vědeckých poznatků.

Tento způsob uvazování od času göttingenského prohlášení podstatně získal na významu. Kromě štěpení jádra se objevili zejména pokrok ve vědách o životě. Zásadní obrát spočíval ve vývoji umělého oplodnění a transferu embryí, který se poprvé zdařil v roce 1987, a v genové technologii, která