

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2013

Lukáš Vojvodík

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok 2011 / 2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Lukáš Vojvodík**
Osobní číslo: **H10351**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Morální aspekt zisku u Aristotela v Etice Nikomachově a Politice**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování:

Tématem bakalářské práce je morální aspekt zisku u Aristotela v Etika Nikomachově a Politice. V jednotlivých kapitolách se bude práce - pomocí primární a sekundární literatury - zabývat nejprve nastíněním ekonomického myšlení, koncepcí zisku a morálky u Aristotelových předchůdců. Poté se student na základě předchozí části zaměří na stěžejní rozbor Aristotelova pojetí zisku s důrazem na problematiku morálky.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Praha: Petr Rezek, 1996

Aristoteles, *Politika*, Praha: Petr Rezek, 1998

MacIntyre A., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, Praha: Oikoymenh, 2004

Mulgan, Richard G., *Aristotelova politická teorie: úvod do studia politických teorií*, Praha: Oikoymenh, 1998

Synek S., *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*, Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2011

Rorty A., *Essays on Aristotle's ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1992

Meikle S., *Aristotle's economic thought*, New York: Oxford University Press, 1995

Strauss L., *On Aristotle's Politics, in The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964

Warne Ch., *Aristotle's Nicomachean Ethics: Reader's Guide*, London: Continuum, 2007

Finley M. I., *The Ancient Economy*, Los Angeles, University of California Press, 1973

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Filip Grygar, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **21. května 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2014**




prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2013

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Morální aspekt zisku u Aristotela v Etice Nikomachově a Politice

Lukáš Vojvodík

Bakalářská práce

2014

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 25. 3 .2014

Lukáš Vojvodík

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu bakalářské práce Mgr. Filipu Grygarovi Ph.D. za jeho cenné rady a odborné vedení bakalářské práce. Dále bych rád poděkoval všem, kteří mě svými odlišnými názory nutili k za-myšlení.

ANOTACE

Tato práce vznikla na základě Aristotelových spisů Etika Nikomachova, Politika a komentářů či knih, které se těmito dvěma spisům věnují. Je zaměřena na Aristotelovo pojetí zisku s důrazem na problematiku morálky. V jednotlivých krocích se snaží ukázat pojetí hospodářského života, morálky a zisku u Aristotelových předchůdců, Hesioda, Xenofona a Platona. Hlavní část se věnuje Aristotelově koncepci morálky a pojetí zisku. Ukazuje, jak je Aristotelovo pojetí zisku nutně spjata s paradigmatem dobrého života, zabývá se Aristotelovým rozdělením zisku na přirozený a nepřirozený, významem peněz a pojetí korektivní a distribuční spravedlnosti ve směně.

Klíčová slova: antická filosofie, Aristoteles, morálka, zisk, hospodářství, dobrý život

This work is based on the writings of Aristotle's Nicomachean Ethics, Politics and commentaries or books that are devoted to these two writings. It focuses on Aristotle's concept of profit with emphasis on the issue of morality. At each step, the author shows the concept of economic life, morality and profit by Aristotle's predecessors Hesiod, Xenophon and Plato. The main part is devoted to Aristotle's conception of morality and the concept of profit. It shows how Aristotle's concept of profit necessarily connected with the paradigm of the good life, Aristotle deals with the distribution of earnings to natural and unnatural, the importance of money and the concept of corrective and distributive justice in the exchange.

Keywords: Ancient Philosophy, Aristotle, morality, profit, economy, good life

OBSAH

Úvod.....	6
HOSPODÁŘSKÉ MYŠLENÍ PŘED ARISTOTELEM.....	8
Pojetí oikos.....	8
Dělba práce a směna.....	13
MORÁLNÍ ASPEKT ZISKU U ARISTOTELA.....	17
Aristotelovo pojetí blaženosti.....	17
Role hmotného blahobytu pro dobrý život.....	22
Korektivní a distributivní spravedlnost.....	29
ZÁVĚR.....	33
SUMMARY.....	35
SEZNAM LITERATURY.....	37

Úvod

Tato bakalářská práce se zabývá morálním aspektem zisku u Aristotela. Budu vycházet z primární literatury od Aristotela tj. *Etika Nikomachova* a *Politika*. Dále využiju zejména: *Aristotelova politická teorie* od Richarda Mulgana, *Ztráta ctnosti* od Alasdaira McIntyra, *A history of Greek economic thought* od Alberta Trevera a mnoho dalších.

Aristotelova díla *Etika Nikomachova* a *Politika* jsou stěžejní díla, z nichž vychází má práce. Jsou považovány za významný fundament řecké politické a etické tradice. Jejich hodnota je především v systematické práci Aristotelově s dobovými poznatky a jejich komparace z nichž vychází mnoho dnešních, zejména společenských vědních oborů.

Největší pozornost budu věnovat zisku a to především jeho podmínkám, okolnostem a mezím v řecké společnosti nejprve u Aristotelových předchůdců a především v Aristotelově díle. Budu se snažit ukázat, jaké bylo smýšlení o hospodářství, morálce a zisku v rámci řeckého pojetí dobrého života.

Práce začíná první kapitolou, která se dělí na dvě části. První část pojednává o pojetí *oikos* jako nejmenší jednotce hospodářsko-politického společenství. Zabývá se vymezením vztahu uvnitř a navenek tohoto útvaru, dále jeho významem pro dobrý život a vztahem k *polis*. V této části čerpám zejména z Aristotelových předchůdců Hesioda, Platona a Xenofona. Druhá část první kapitoly je nazvaná dělba práce a specializace. V ní čerpám z Platona a Xenofona a ukazuji pojetí specializace, na ni navazující směnu a nesnáze z toho plynoucí jak je popisují oba autoři. U Xenofona Zejména jeho pojetí bohatství jako zdroje vhodného k užívání i dělby práce, kde poukazuje na velikost trhu podmiňující specializaci. U Platona se zaměřuji na jeho idealistickou koncepcí *polis*, morálními mezemi růstu v jeho díle *Ústava* a problémy, které přináší vymezením potřeb základních a přepychových.

Druhá kapitola se věnuje hlavnímu tématu mé práce, morálnímu aspektu zisku u Aristotela. V této kapitole se věnuji Aristotelově pojetí blaženého života jako svrchovaného principu všeho ostatního konání a usilování. Dále ukazuji Aristotelovo rozlišení přirozeného a

nepřirozeného nabývání bohatství v domácnosti jako nejmenší části *polis*. Poslední podčást kapitoly se věnuje korektivní a distributivní spravedlnosti ve směně.

HOSPODÁŘSKÉ MYŠLENÍ PŘED ARISTOTELEM

Tato část práce se zaměřuje na hospodářské myšlení Aristotelových předchůdců. Zejména Xenofona, Platona a Hesioda. Před samotným tématem Aristotelova pojetí zisku je užitečné nastínění témat a jejich možné řešení. Z těchto svých předchůdců Aristoteles myšlenkově čerpá, pracuje s nimi, souhlasí či v jiných případech se vůči nim vymezuje.

Pojetí *oikos*

V Xenofonově dialogu *Oeconomicus* rozmlouvá Sokrates s Kritobulem. Sokrates vyzývá Kritobula, aby vymezil působnost hospodářství, pokud tedy souhlasí s jeho tvrzením, že hospodářství je pojmenování pro nějakou znalost nebo vědu podobně jako lékařství, tesařství, kovářství.¹ Kritobulos se Sokratem souhlasí. Jeho odpověď však není příliš přesvědčivá, když ji dokládá slovy „zdá se mi tak“. Sokrates pokračuje s tázáním Kritobula, aby po vzoru předešlých tří umění určil, čím se zabývá toto umění. Kritobulos říká, že je to součást dobrého správce domácnosti spravovat svoji domácnost dobře.² Na obecnou Sokratovu otázku odpovídá Kritobulos konkrétní odpovědí, kdy připisuje tuto znalost jednomu člověku, který ji vykonává pro svoji potřebu. Činí tak s ještě s váhavým označením „zdá se mi tak“, které v počátku dialogu hojně používá. Sokrates proto pokračuje v tázání se na podstatu umění hospodářství. „Pokud by někdo svěřil domácnost jinému, mohl by ji onen spravovat stejně dobře?“³ V návaznosti na své předchozí tvrzení o podobnosti správy domácnosti s jinými uměními souhlasí Kritobulos s tím, že domácnost nemusí být nutně spravována ani jejím členem. Za předpokladu, že jí přinese větší užitek si může najatý správce nechat zaplatit.⁴ Za co si však takový správce nechá zaplatit, respektive co je cílem správce a co domácnosti ?

MacDowell uvádí, že kolem 4. a 5. století bylo v Řecku u attických spisovatelů spíše

1 Xenophon: *Oeconomicus* in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998, I, 1.

2 Tamtéž, I, 2.

3 Tamtéž, I, 3-5.

4 Tamtéž, I, 3-5.

užíváno pojmu *oikia* než *oikos*. *Oikos* znamená vlastnictví, majetek, kdežto *oikia* znamená dům. Pro *oikia* je ovšem možné použít i význam majetek či rodina.⁵ Schumpeter z tohoto pojetí vylučuje správu peněz, respektive peněžních výnosů z majetku, vlastnictví bohatství aj., které přisuzuje až Aristotelově termínu *chremata*. *Oeconomicus* je pro něj praktická moudrost při správě domu při jejímž odvozování vychází z prostého rozkladu slova na *oikos* (dům) a *nomos* (zákon, pravidlo). Pro Schumpetera je právě tato faktická svázanost teoretické a praktické morálně-materiální stránky občana řecké *polis* důvodem k tomu, aby řeckému myšlení přiřkl jen předchůdcovství, nikoli počátek ekonomické analýzy samotné.⁶ Schumpeterova námitka se zakládá na tvrzení, že u antických autorů často splývá rozdíl mezi analýzou, pozorováním, popisem ekonomických jevů na jedné straně a konceptem "ekonomiky" na straně druhé.⁷ Booth *oikos* popisuje jako archetyp naturálně založené ekonomiky netržního typu. Řád a soudržnost funguje s pomocí *philia* a *autarkia*. *Oikos* je podle Bootha rozšířením ideálu autarkické společnosti.⁸ Schumpeterova námitka o ryzosti hospodářské analýzy v prostředí řeckého *oikos* je pro Boothovu interpretaci nepodstatná. Zatímco Booth vychází z jazykového rozboru pojmu *oikos* jako dobového konceptu s lokálními prvky, Schumpeter jej poměřuje s novodobou normativní stránkou vědy, takovým nárokům *oikos* přirozeně dostát nemůže.

Xenofon se v dialogu *Oeconomicus* přiklání k širšímu pojetí *oikos* zahrnující jak věci hmotné tak znalosti. Vlastník s těmito může nakládat nezávisle na svém působišti, protože se jedná stále o součást celku domácnosti k níž náleží.⁹ Následně se rozprava Xenofonova Sokrata a Kritobula stáčí k tomu, co všechno lze vlastnit. Na Kritobulův návrh, že vše co je v domácnosti se počítá do jejího bohatství Sokrates ironicky odpovídá otázkou o smyslu takového bohatství. „Což nemají někteří lidé nepřátele? ... Mohli bychom říci, že tito jsou také jejich vlastnictvím?“¹⁰ Xenofon v dialogu pracuje s myšlenkou o vlastnictví založeném

5 MacDowell D. M.: *The Oikos in Athenian Law*, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 39, No. 1 (1989), str. 10-21.

6 Schumpeter, J.: *History of Economic Analysis*, ed. E. B. Schumpeter, New York, 1954, str. 50.

7 Tamtéž, str 21.

8 Booth, W. J.: *Household and Market : On the Origins of the Moral Economic Philosophy*, Review of Politics 56(1994):207-235.

9 Xenophon: *Oeconomicus* in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998, I, 5.

10 Tamtéž I, 6.

na užitečnosti. Bohatství má pak tu vlastnost, že přináší dobro jeho vlastníkov. Takto může být stejná věc pro jednoho bohatstvím nebo jím být nemusí.¹¹ Xenofon uvádí na příkladech koně, ovcí, flétny dvě kritéria užitečnosti. První je znalost použití, kdy vlastník ví k čemu věc slouží a jak ji správně užívat. Druhá se týká směnitelnosti,¹² věc kterou nemohu (neumím) využít mohu prodat jinému, který ví jak ji použít.¹³

Platon tyto dvě složky označuje jako znalosti které tvoří vědění. Toto vědění obsahuje jak znalost o tom jak něco vytvořit, tak také znalost zacházení (užití) s vytvořeným.¹⁴ Tvrdí tak s odkazem na to, že všechno, co bylo vytvořeno, je vytvořeno nutně za nějakým účelem, bez účelu nemůže být nic vytvořeno.¹⁵ Bez spojení věci a znalosti jejího použití není možné podle Platona dosahovat jakéhokoliv užitku, ať už jde o lékařství nebo hospodářství. Do tohoto pojetí Platon nezahrnuje *chrematistiku*, hromadění materiálního vlastnictví.¹⁶ Účelem hospodářství je vhodné a poučené užití materiálních věcí.¹⁷ Ctnost a střídmy život jsou Platonem vyzdvihovány jako podstatný účel lidského života a míra moudrosti.¹⁸ Uznává, že lidé jsou mimořádně nakloněni materiálnímu až luxusnímu pojetí života. Tento způsob vede k nespravedlnosti v obci, která je často vedena velmi bohatými lidmi a syny autokratů.¹⁹ Válka

11 Trever podotýká, že taková myšlenka hodnoty je z etického hlediska pravdivá a ani v současné době by neměla zůstat stranou ekonomů. Pokus vybudovat teorii ekonomické hodnoty na tomto základě, by ale vedl pouze k beznadějnému zmatku. Hodnota není pouze individuální a morální, ale i sociální a ekonomický fakt. Trever A. A.: *A history of Greek economic thought*, The university of Chicago press, Chicago 1916, str. 66.

12 Teorii hodnoty a ceny, se zabývala celá řada myslitelů. Viz například K. Marx, *Kapitál*. A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. D. Ricardo, *Zásady politické ekonomie a zdanění*.

13 Xenophon: *Oeconomicus* in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998, I, 7-10.

14 Plato: Euthydemus, Engl. trns. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1924, repr. 1962, 289 B.

15 Plato: Timaeus, Engl. tms. B. Jowett, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963, 28 A.

16 Platon tvrdí, že pokud je značná část našeho jednání spjata s výdělečnou činností, může nás to odvádět od skutečného a podstatného smyslu života (Gorgias, 452 B-C). Na druhou stranu připouští, že umění vydělávat peníze nás zbavuje chudoby (Gorgias 477-478). Plato: Gorgias, Engl. trns. W. D. Woodhead, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.

17 Plato: Euthydemus, Engl. trns. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1924, repr. 1962, 289 A.

18 Plato: Philebus, Engl. trns. H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1925, repr. 1962, 64 E.

19 Plato: Laws, Engl. tms. A. E. Taylor, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963, 695 E.

je zpravidla důsledkem individuální touhy po bohatství nebo bohaté společnosti.²⁰ Z toho důvodu správná cesta života není přeceňování potěšení ani vyhýbání se bolesti, ale spokojenost se středním stavem.²¹ Podle Trevera Platon nemá předsudky vůči bohatství jako takovému, ale proti jeho upadlé formě. Platonův ostražitý postoj je namířen proti nadměrnému vlivu obchodu stavící peníze nad lidský zájem a způsobující nespravedlnost. Platon podle Trevera neupřednostňuje askezi v bohatství. Jeho postoj je účastnit se jak bolesti tak potěšení, příliš je nevyhledávat, ale umět je ovládat. Uznává, že zajištění odborné způsobilosti je praktickým předpokladem k rozvoji dobrého života, zatímco na druhé straně považuje chudobu za zlo hned po přílišném bohatství.²²

Motiv užitku popisuje ve své básni *Práce a dny* i Hesiodos. Trever píše, že Hesiodos na rozdíl od klasických myslitelů klade důraz na manuální práci.²³ Objektem jeho zájmu je zemědělství. Neustále připomíná jeho důležitost jako největší zdroj bohatství.²⁴ Velmi zevrubně vyjmenovává, co všechno hospodář potřebuje k řádnému hospodaření. Sokol shrnuje nároky takového života: „Hlavní starostí hospodáře je včas obdělat pole a zasít, ve správnou dobu ošetřit vinici a dobytek, vybrat si správnou ženu a vědět, kdy se může pustit i na moře. Musí si doma udržet autoritu a nerozhněvat si zemřelé předky, nebeské ani podsvětní bohy, k tomu mu může pomoci pozorování hvězd a oblohy, ale také oběti a věštby. Dobře vedená domácnost běží v pravidelném opakování ročního cyklu a nechce nic víc ani méně, než co měla vloni. Když se to daří, může být hospodář se sebou spokojen a radovat se z toho, co mu příroda poskytuje-co víc by si mohl přát?“²⁵ Hesiodos se nezabývá pouze materiální stránkou věci, ale i charakterem člověka, jeho vztahem k práci a bohům. Vhodnou kombinací

20 Plato: Phaedrus, Engl. tms. R. Hackforth, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963, 66 C-D.

21 Plato: *Laws*, Engl. tms. A. E. Taylor, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963, 792 C-D.

22 Trever A. A.: *A history of Greek economic thought*, The university of Chicago press, Chicago 1916, str. 26.

23 Jak podotýká Trever, Řekové neměli zvláštní slovo pro produkci, protože hospodářství nehrálo v každodenním životě tak zásadní roli jako dnes. Trever píše: „Slovo *ἐργασία* ,což znamená práce nebo podnikání plnilo svůj účel. Termín byl používán pro produktivní práci, stavitelství, výrobu, práci se surovinami, nejčastěji v zemědělství, průmyslových odvětvích obecně, obchodu a vydělávání peněz. Termín *ἡ ποιητικὴ τέχνη*, "produktivní umění" který se více blíží technickému výrazu, byl také používán. Ačkoli tedy není žádný jednoznačný termín pro výrobu, tvrzení Zimmerna, že řekové neměli lepší slovo pro obchod (business) než *ἀσχολία* "nedostatek volného času" (lack of leisure) je stěží oprávněné.“ (Trever A. A.: *A history of Greek economic thought*, The university of Chicago press, Chicago 1916, str. 66.)

24 Trever A. A.: *A history of Greek economic thought*, The university of Chicago press, Chicago 1916, str. 15.

25 Sokol J.: *Moc, peníze, právo*, Aleš Čeněk, Plzeň 2007, str. 65.

těchto jednotlivostí se lze stát dobrým hospodářem a vyhnout se tak nedostatku, který je podle Hesioda vždy přítomen v lidské činnosti.²⁶

U Hesioda je zásadním nástrojem dosahování užitku rozum. Při popisu mýtického stvoření světa a střídání doby rozkvětu a doby úpadku Hesiodos používá přirovnání ke kovům různé kvality (zlato, stříbro, železo) i pojmenování věku podle vládnoucího boha (Zeus, Kronos). Při překročení přípustných morálních mezí je vždy pokolení daným bohem zničeno a ze země vyrostou nové, které je charakterizováno kovem nižšího řádu.²⁷ Jako měřítko jejich hodnoty Hesiodos používá směnnou hodnotu kovu, nikoliv užitnou (zlato je ceněno nejvíce, železo nejméně). Samotnému jednání lidí v rámci světa je až na zmiňované meze ponechána volnost. Murr proto pojednává o střídání vlády Krona a Dia jako o době apolitické a politické.²⁸ Hesiodos nepíše o celkové normativní struktuře jednání mezi vznikem a zánikem jednotlivých pokolení, pouze uvádí některé vlastnosti pro které si pokolení zaslouhuje chválu či hanu. Chválu si pokolení zaslouhuje za spravedlnost a zbožnost, naopak haněna je pýcha, zpupnost a neuctívání bohů.²⁹ Podle Longa je v řeckém myšlení lidský jedinec částí světa, ba celé kosmické přírody v nedílném smyslu. Kosmické události a lidské činy nejsou děje dvou odlišných řádů, obojí je důsledkem logu. Kosmická příroda (či bůh) a člověk jsou k sobě navzájem vztaženi jako rozumoví činitelé. Pokud člověk rozpozná šíři tohoto vztahu, bude jednat způsobem, který je ve shodě s lidskou racionalitou, jejíž znamenitost zaručuje dobrovolná shoda s přírodou.³⁰

Jak Xenofon, Platon i Hesiodos pojednávají o dobrém hospodaření. Jejich společným východiskem je myšlenka o rozdělení užitku na dvě složky, hmotnou a nehmotnou, respektive věc samu a způsob jejího užití. Cílem je soulad těchto složek, který umožňuje být dobrým hospodářem *oikos*. Booth píše, že základem dobrého *oikos* je společenská uspořádanost a její hierarchické vztahy. Všichni a všechno je na svém vhodném místě – *cosmos*. Z pohledu *oikos* je pak obchod a zejména vydělávání peněz anarchické – *ataxia*. Bez řádu, narušující společnost převrácením jejich morálních vazeb. Pro peněžnictví je typické vyjmutí věcí a lidí

26 Hesiodos: *Zpěvy železného věku*, Svoboda, Praha, 1990, str. 12 – 14.

27 Tamtéž, str. 12 – 13.

28 Murr D. E.: *Hesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of Politicus*, in *Plato and Hesiod*, ed. G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold, Oxford University Press, Oxford, 2010, str. 277 – 278.

29 Hesiodos: *Zpěvy železného věku*, Svoboda, Praha, 1990, str. 12.

30 Long, A. A.: *Helénistická filosofie*, Oikoymenth, Praha, 2003, str. 141.

z jejich přirozeného způsobu existence.³¹ Rozdílu mezi *chrematistike* a *oikos* se dotýká i Sokratova otázka pro Ischomacha. „Myslíš, že tvůj otec miloval zemědělství, stejně jako obchodníci milují kukuřici?“³² Podle Bootha nejde ani tak o to, co se ke komu přirovnává, ale o společenské postavení dané role. Obchodníci byli často cizinci, lidé, kteří nepatřili do *polis*, se kterou obchodovali. Nebyli občané obce. Booth popisuje obchod jako věc, která stála často mimo *polis* a *ethos*.³³ Xenofon na začátku dialogu z pojetí dobrého hospodáře *oikos* vyrazuje otroky a jiné lidi bez občanských práv.³⁴ Tito nemohou být dobrými hospodáři právě kvůli chybějícímu poutu k *polis* a *ethos*.

Dělba práce a směna

Platon se domnívá, že jediný záměr výroby je uspokojení našich materiálních potřeb.³⁵ Stejný pocit nedostatku vede i k založení obce a obchodování.³⁶ Platonův Sokrates v Ústavě přichází s myšlenkou soběstačné obce o nejméně čtyřech lidech pokrývající základní lidské potřeby.

31 Booth W. J.: *Household and Market: On the Origins of the Moral Economic Philosophy*, Review of Politics 56(1994):207-235, str. 213.

32 Xenophon: *Oeconomicus* in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998, XX, 27.

33 Booth W. J.: *Household and Market: On the Origins of the Moral Economic Philosophy*, Review of Politics 56(1994):207-235, str. 211.

34 Xenophon, *Oeconomicus: I*, 6 in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998, I, 7-10.

35 Plato: *Statesman*, Engl. trns. J. B. Skerop, in The Collected Dialogues of Plato, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963, 279 D.

36 Sokrates vede v Ústavě dialog s Glaukonem: „Obec tedy vzniká, děl jsem, jak myslím, proto, že nikdo z nás není soběstačný, nýbrž mnoha věcí se mu nedostává, či který jiný důvod vede podle tebe k založení obce? „Žádný jiný.“ „Nuže tedy, děl jsem, tvoříme v myšlenkách obec od začátku, pravým jejím tvůrcem bude, jak viděti, naše potřeba.“ „Ovšem.“ „Když pak jeden druhému něco dává nebo něco od něho přijímá, dělá to proto, že to pokládá za svou výhodu.“ „Ovšemže.“ „Tak tedy přibírá na pomoc jeden druhého, toho k té, onoho k jiné potřebě, a poněvadž jest potřeb mnoho, shromáždí se nám mnoho společníků a pomocníků do jednoho bydliště a tomuto sdružení v jednom bydlišti jsme dali jméno obec, že ano?“ Platon, *Ústava, kniha II, Oikoymenh, Praha, 2005, str. 51.*

Potravu, obydlí, oděv a obutí. Protože se lidé rodí nepodobní druhému, je zcela přirozené, že každý bude vykonávat jinou práci.³⁷ Přitom radí, aby řemeslníci spíše pracovali ve své činnosti a výsledky pak vzájemně směňovali. Postupně obec rozšiřuje jak geograficky, tak obyvatelstvem v závislosti na rostoucích potřebách. Řemeslník si nevyrobí sám své nástroje, má-li vykonávat své řemeslo řádně. A každý z řemeslníků má mnoho potřeb, je tedy nutné obec dál rozšiřovat.³⁸ Podle Wiliamsona neukazuje Platon rozdíl mezi základními potřebami a přepychem. Není jasné, co je měřítkem toho, že boty jsou základní potřeba a omáčky k jídlu přepych. Wiliamson v tomto duchu kritizuje Platonovo pojetí přepychu, coby rozšiřování města. Platon neukazuje, jaký je rozdíl mezi rozšířením obyvatel ze čtyř na osm a dobýváním sousední půdy. První případ považuje Platonův Sokrates za přirozený vývoj obce z hlediska růstu potřeb obyvatel, druhý už zařazuje do škodlivého vlivu přepychu. Nejzávažnější výtku vidí Wiliamson v tom, že Platon považuje své hypotetické město ve své podstatě za jedinou politickou jednotku, ačkoli jí popsal jako racionální ekonomické seskupení obchodníků.³⁹ Důvodem, proč Platon mluví o bohaté polis, je podle Anemiye snaha ukázat, že jakmile *polis* bude více bohatá, množství věcí, které uspokojují touhy lidí narostou, lidská chamtivost se rozšíří a příležitosti pro nespravedlnost také.⁴⁰ Platon podle Wiliamsona neschvaluje komoditní měny, jako jsou zlato a stříbro, protože se domnívá, že jejich existence vede ke krajnímu bohatství a chudobě (což vede k závisti, která podkopává stálost společenského řádu). Tvrdí také, že láska, zlato a stříbro způsobují oslabení duše. Dále, hlavní část Platonovy nechuti ke komoditním měnám je jejich všeobecné přijetí u jiných národů mimo stát, který zřizuje. Protože zlato a stříbro mají nezávislou měnovou existenci, na rozdíl od jakéhokoli povolení vlády, jsou potencionální hrozbou pro společenské morální předpisy ze strany vládců.⁴¹ Podle Wagnera lze tento aspekt převést i do hospodářských záležitostí. Pokud člověk svou přirozeností usiluje o materiální bohatství více než o úctu či Pravdu, dává systém odměn a trestů smysl. Pokud však má každý člověk část duše, která hledá Pravdu a tu lze vyživovat, dává přístup odměn pouze malý efekt. Člověk, který usiluje o pravdu, může stěží být

37 Platon: *Ústava*, kniha II, Oikoymenh, Praha, 2005, str. 51.

38 Tamtéž, str. 52.

39 Wiliamson, M. E.: *Specialization and division of Labor in the social thought of Plato and Rousseau*, The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, No 1, winter 1980, str. 46.

40 Anemiya, T.: *The Economic Ideas of Classical Athens*, The Kyoto Economic Review 73(2): 57- 74, December 2004, str. 67-68.

41 Wiliamson, M. E.: *Specialization and division of Labor in the social thought of Plato and Rousseau*, The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, No 1, winter 1980, str. 48-49.

motivován příslibem vnější odměny a trestu. Podstatou Glaukonova tvrzení v Ústavě je, že všechny lidské bytosti jsou motivovány bohatstvím, úctou nebo nějakou jejich kombinací.⁴²

Xenofon si všímá velikosti trhu jako faktoru podmiňujícího specializaci. Protože jeden člověk nemůže obsáhnout všechnu dovednost tak dokonale jako její část, dochází ke specializaci a s tím spojené vzájemné závislosti a nutné spolupráci: „V malých městech dělá totiž jeden a týž řemeslník lehátka, dveře, pluhy, stoly, často staví i domy a je rád, najde-li takto dost zákazníků, aby se uživil. Je samozřejmě nemožné, aby člověk, který vyrábí mnoho věcí uměl všechno dobře. Ve velkých městech při velké poptávce po jednotlivých výrobcích stačí každému k obživě jediné řemeslo, a často ani ne v celé své šíři. Například jeden dělá jen mužskou obuv, jiný ženskou, další se živí dokonce jen přišíváním podrážek či ozdobným vysekáváním kůže, jiný zas přikrajováním svršků a poslední nedělá nic z toho, jen to všechno sešívá dohromady. Ten kdo je činný ve velmi úzkém oboru, dopracuje se samozřejmě nejlepších výkonů.“⁴³ Podobný příklad manufaktury udává o mnoho století později Smith.⁴⁴ Smith dále tvrdí, že povaha zemědělství nepřipouští dělbu práce na tolik složek a naprosté odloučení jedné činnosti od druhé jako je tomu v řemeslech a manufakturách. Právě proto, že osamostatnit práce v zemědělství je nemožné, není dynamika produkce srovnatelná s řemesly a manufakturami.⁴⁵ Podle Finleye byl Xenofonův postřeh v oblasti dělby práce natolik významný, že jej považuje za nejdůležitější antický text o dělbě práce.⁴⁶

Finley uvádí, že úroveň poptávky v městech a její cenová elasticita jsou hlavním pozadím Xenofonových úvah. Xenofonovou motivací, kterou projevuje v jeho spise *Způsoby a prostředky* bylo poskytnout občanům Atén⁴⁷ vyšší pohodlí například čerpáním plného

42 Wagner J.: *Plato's Republic and liberal economic education for the twenty-first century*, Economic Bulletin, Vol. 1, No. 2 pp. 1-10, 2007, str. 5.

43 Xenophon: *Education of Cyrus*, Cornell University Press, 2001, 7, C. 2,5.

44 Smith ve své knize popisuje manufakturu, kde je zaměstnáno deset lidí a proto někteří z nich vykonávají více úkonů. Dohromady vyrobí dvanáct liber špendlíků denně, což je více než 48 000 špendlíků a zhruba 4800 špendlíků na osobu. „Pokud by pracovali každý zvlášť“, píše Smith, „nevyrobil by každý pracovník snad ani jeden špendlík.“ Smith A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha, 2002, str. 8.

45 Smith, A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha, 2002, str. 9.

46 Finley, M. I.: *The ancient economy*, University of California press, 1973 str. 135.

47 Strauss popisuje, že Xenofon byl jinak celý život velkým obdivovatelem Sparty. Podle něj Xenofon v Ústavě Lakedaimoňanů chválí spartskou ústavu nebo všechny jí podobné, které následují způsob spartského života. Občas se zdá, že jeho obdiv Spartě je bezvýhradný. V závěru ale prudce prohlašuje, že současná Sparta trpí

výživného.⁴⁸ Xenofon navrhoval, aby stát investoval do otroků a jejich pronajímáním soukromým osobám platil občanům tyto dávky. Opatření navrhuje v důsledku úvahy o velikosti trhu v malých a velkých městech. Nízká poptávka v malých městech umožňuje sotva vydělat na živobytí. Ve velkých městech už je to lepší, ale i tak je podle Xenofona vhodné, aby stát svými investicemi zajistil občanům pohodlnější život.⁴⁹ Ve svých návrzích na zvýšení příjmu Atén Xenofon vypočítává, proč právě těžba stříbra je vhodnější než ostatní návrhy. Zvýšení produkce stříbra nevyvolává závist. Pokud se zvýší těžba ostatních surovin, poklesne jejich vzácnost a tím pádem i cena. Pouze zvýšení těžby stříbra přináší více lidí do odvětví.⁵⁰

V souvislosti se stříbrem si Xenofon všímá jakési patologické závislosti v jeho shromažďování, jenž toto samo díky svým vlastnostem umožňuje, Xenofon píše: „Vezměte si příklad z movitého majetku. Nikdo, kdo má dostatečně zařízen svůj dům nemá myšlenky na další utrácení, ale stříbra zatím nikdo nedržel tolik, aby byl nucen křičet "dost". Naopak, pokud se někdo stane držitelem velkého množství, nachází radost v zakopávání do země a hromadění, které mu slouží jako skutečné zaměstnání.“⁵¹ Sokol popisuje, že starší pozemkový majetek byl přirozeně omezený, a pokud měnil majitele, byla to jen "hra s nulovým součtem", kde zisk jednoho se rovná ztrátě druhého. I v biologických ohledech jsou možnosti člověka omezené, nemůže sníst a vypít libovolně mnoho. Zato peníze lze hromadit bez pocitu definitivního uspokojení.⁵² Sokol dále uvádí, že prohlubující se specializace a s ní související směna má tendenci si měnit i způsob projevození moci. Násilí ustupuje jiným způsobům prosazování moci, hlavním prostředkem panství se stává především jednání. V takových společnostech může člověk využít své schopnosti komunikace, paměti a myšlení. Rozvojem směny roste závislost jejích členů a tím i význam společnosti. To, co člověk potřebuje, si nemusí opatřovat násilím, ale jednáním nebo směnou. Vůli lze také prosazovat řečí, dary nebo penězi.⁵³

velmi závažnými vadami. Strauss, L.: *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, Social Research, 6:1/4 (1939) str. 502.

48 Finley, M. I.: *Technical innovation and economic progress in the ancient world*, The Economic History Review, New Series, Vol. 18, No. 1, Essays in Economic History, str. 3.

49 Xenophon: *Ways and means*, Xenophon in Seven Volumes, 7. E. C. Marchant, G. W. Bowersock, tr. Constitution of the Athenians. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. 1925, 4.4-5.

50 Tamtéž, 4.4-8.

51 Tamtéž, 4.6-8.

52 Sokol, J.: *Moc, peníze, právo*, Aleš Čeněk, Plzeň, 2007, str. 87.

53 Tamtéž, str. 64.

MORÁLNÍ ASPEKT ZISKU U ARISTOTELEA

Aristotelovo pojetí blaženosti

Aristoteles spojuje lidské dobro s *eudaimonií*, podle toho jak ji popisuje v Etice Nikomachově je shodná s blažeností a dobrým životem.⁵⁴ Podle McIntyra má Aristoteles důvody neztotožňovat toto dobro s penězi, se ctí, ani s libostí. Překládat *eudaimonii* lze též jako blaženost, štěstí, blahobyť, jak popisuje McIntyre: „Je to stav, kdy se dobře daří a kdy se dobře jedná, daří-li se dobře, je to stav člověka, který dává přednost sám sobě a je ve vztahu k božskému.“⁵⁵ Aristotelova *eudaimonia* se zakládá na uplatňování dvou různých ctností. Ctnosti rozumové a ctnosti mravní, *frónésis* a *sófrosyné*. Ctnost mravní popisuje Aristoteles jako stav zaměřený ke středu mezi nadbytkem a nedostatkem. Dobrým výkonům tak podle Aristotela nelze nic ubrat ani přidat, nadbytek a nedostatek ruší správnost.⁵⁶ Podle Gadamera se ale Aristotelova struktura *areté* nemá aplikovat příliš technickým způsobem. Aristotelovy výpovědi v praktické filosofii jsou obecné, a proto mají i teoretický charakter. Účelem podle Gadamera tedy není držet se zlatého středu, ale být si vědom toho, co se koná. Vždy se totiž dají rozpoznat jasně odmítnutelné krajnosti, ale správné jako takové určit nelze.⁵⁷

Aristoteles podle Mulgana následoval ve své úvaze o mravních ctnostech hodnoty tehdejší řecké společnosti, když ukazuje povahu takového mravně ctnostného muže jako statečného v boji, čestného v obchodování a velkorysého vůči své obci a svým přátelům. Mravně ctnostný muž rovněž správně oceňuje svou vlastní hodnotu ve společenství, i když se nemusí nezbytně podílet na správě společenství, má vyrovnanou povahu a je spolehlivý a milý společník. Svě tělesné žádosti udržuje pod náležitou kontrolou, zcela je však nepotlačuje.⁵⁸ Podle Mulgana je však třeba mít na paměti, že Aristoteles vychází právě z hodnot řecké společnosti, a to především jejich dobře vzdělaných a majetných mužských

54 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, I, 6.

55 MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti k morální krizi současnosti*, Vyd. 1. Praha Oikomenh, 2004, str. 176.

56 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, II, 5.

57 Gadamer H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikomenh, Praha 2010, str.109-110.

58 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha, 1998, str.10-11.

členů. K mravní ctnosti takového člověka je podle Aristotela potřeba nezbytné a uměřené množství vnějších dober. Nemůže jednat krásně ten, kdo k takovému jednání nemá prostředky. Mnoho věcí se koná pomocí prostředků, jako jsou přátelé, bohatství, politické moci a jiných. Aristoteles připomíná, že nedostatek některých dober může kalit štěstí. Například není zcela blažen ten, kdo je ohyzdný. Proto je třeba ke ctnostem připojit i náležitá vnější dobra, aby blaženost byla úplná.⁵⁹

U Aristotela můžeme vidět, že poukazuje na vnější dobra různého charakteru. Jako příklady vybírá pro řeckou společnost, z níž vychází, nedostatky jedince včetně fyzické krásy, materiální dostatečnosti a společenského postavení. Toto tvrzení přikládá ke své mravní ctnosti jako pocit subjektivního nedostatku jedince žijícího v *polis*. Aristoteles se nezabývá tím, co způsobuje onen pocit nedostatku znesnadňující ctnost. Nenajdeme zde ani normativní vymezení takové nedostatečnosti a její řešení. Aristoteles pouze konstatuje, že takovéto nedostatky existují a bez nich by cesta k blaženosti byla přímější. To ovšem podle Aristotela nevyklučuje člověka z možnosti o ni usilovat. Ke zdárnému průběhu je však třeba nezbytné množství vnějších dober, přičemž by bylo zavádějící ztotožnění pouze s hmotným prospěchem nebo bohatstvím. Aristotelovo pojetí vnějšího dobra není toliko rozdělení na hmotné a nehmotné či duševní a fyzické, ale spíše vztah účelu a prostředku. Proto není nutná maximalizace vnějšího dobra, ale především jeho struktura a náležitá míra, jak píše v *Etice Nikomachově*: „Ovšem nesmíme se domnívati, že člověk bude k blaženosti potřebovati mnoha velkých věcí, ježto bez zevnějších dober nelze býti šťasten neboť nezávislost a možnost jednati nezávisí na nadbytku a také ten, kdo nevládne zemí a mořem může jednati krásně; vždyť i se skrovnými prostředky lze jednati ctnostně. To můžeme viděti jasně z této zkušenosti: zdá se totiž, že soukromníci jednají ctnostně právě tak jako lidé mocní, ba i více. Stačí tedy, máme-li nutné prostředky; neboť blažen bude ten, kdo tráví život v ctnostné činnosti.“⁶⁰

Aristoteles nedává blaženosti charakter vnějšího dobra. Podle Mulgana se Aristoteles znovu opírá o dobové myšlení Řeků. Mulgan tvrdí, že podle některých filosofů stačí k blaženosti pouze ctnost a vnější dobra nejsou podstatná. Na druhou stranu mnozí Řekové

59 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, I, 9, 1099b.

60 Tamtéž, X, 9, 1178b.

ztotožňovali dobrý život s přítomností takových věcí, jako jsou peníze, urozený původ a moc. Pro Aristotela je tvrzení, že materiální blahobyt nemá vliv na štěstí člověka příliš paradoxní. Rovněž opačný názor o ztotožnění blaženosti s bohatstvím je v rozporu s Aristotelovým filosofickým přesvědčením o rozvíjení schopností k ctnosti za pomoci lidského rozumu. Aristoteles tak volí kompromis, blaženost znamená ctnost za pomoci minimálního množství vnějších dober.⁶¹

Podle Gadamera Aristotelova praktická filosofie není universálně aplikovatelnou dovedností ve smyslu *techné*, kde všechno jakoby směřuje k jednomu konci. Její role je veskrze analogická. Politické vědění zůstává omezeno na podmínky lidské praxe a praktického vědění. Proto podle Gadamera nemá pro praktickou filosofii normativní vymezení smysl. V Aristotelově pojetí praktické filosofie je rozdíl mezi teoretickým a praktickým věděním. Pro Aristotelovo vydělení praktické filosofie je rozhodující, že to, co tímto způsobem vystupuje v teoretickém ohledu jako "dobré" a čím je míněna nezměnitelnost bytí, je něco jiného než to, co je možné konat, na což je zaměřena praktická rozumnost člověka. Praktická filosofie v každém případě má charakter teorie.⁶²

Do výměru blaženosti k mravní ctnosti *sófrosyné* Aristoteles zahrnuje i rozumovou ctnost *fronésis*. Ta se však nezabývá věcmi proměnlivými, naopak pouze těmi, které jsou věčné a neměnné. O odlišnostech v nabývání těchto dvou různých ctností pojednává McIntyre. Jak *fronésis* tak *sófrosyné* jsou původně aristokratické výrazy chvály. Charakterizují někoho, kdo ví, co mu náleží a hrdě to vyžaduje. Označují také správný úsudek v konkrétních případech. *Fronésis* je rozumovou ctností, bez ní nelze uplatňovat ctnost charakteru. Aristotelův rozdíl mezi těmito ctnostmi se zakládal na způsobu nabývání. Rozumové ctnosti se osvojují učením, ctnosti charakteru návykem. McIntyre uvádí, že uplatňování praktického rozumu vyžaduje přítomnost ctností charakteru. Bez nich by se stal pouze vychytralou schopností spojující prostředky s jakýmikoliv cíli.⁶³ Aristoteles v závěru *Etiky Nikomachovy* argumentuje ve prospěch rozjímavé činnosti, která je podle něj přirozeně nadřazena a umožňuje poznání věcí krásných a božských.⁶⁴ Je-li blaženost podle Aristotela spojena se

61 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 11.

62 Gadamer H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikomenh, Praha 2010, str. 107-108.

63 MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti k morální krizi současnosti*, Vyd. 1. Praha Oikoymenh, 2004, str. 182-183.

64 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, X,7-8.

slastí, musí tedy filosofie být nutně uznána za nejslastnější, protože poskytuje slasti trvalého charakteru a čistoty. Takovou činnost lze považovat za soběstačnou, poněvadž dostačuje pro ni samu, zatímco vše ostatní směřuje k nějakému cíli jako prostředek. Takový život by byl vyšší než lidský, jak píše Aristoteles: „Je-li rozum vzhledem k člověku něco božského, jest božský také život podle rozumu, vzhledem k lidskému životu. Nemá tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšleti, i když je pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovati se na věci smrtelné, nýbrž má se 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 jest to nepatrné leskem, vnitřním významem a hodnotou nad vše vyniká.“⁶⁵

Podle Aristotela tak nejlepší a nejpřirozenější je to, co je člověku vlastní, tedy život podle rozumu. Takový život je pak nejvíce blažený.⁶⁶ Život podle rozumu je tak nejvyšší metou v životě člověka, o kterou by měl usilovat, a který jej odlišuje od ostatních živočichů, kterým není dán rozum, umožňující dosažení blaženosti. Aristoteles si všímá i jiné pojetí "blaženosti" v závislosti na tom, co která skupina obyvatel upřednostňuje. Množství a nevzdělanci ztotožňují dobro s rozkoší. Dále Aristoteles zmiňuje ještě další dva způsoby života, politický a rozjímavý.⁶⁷

Vidíme, že Aristoteles zde ustanovuje jakousi hierarchii, jejímž předpokladem je rozum sám, proto se ostatní pojetí blaženosti z tohoto pohledu musí nutně jevit jako méně hodnotné. I zde postupuje Aristoteles jeho obvyklou metodou od obecného ke konkrétnímu. Nachází podobnost života požívačného se všemi živými tvory, toto kritérium dále zužuje, až k tomu, co je dáno pouze nemnohým. Přestože připodobňuje rozum s čímsi božským, nadále trvá další předpoklad, že člověk je z přirozenosti bytost politická⁶⁸ a to neznamená, že v Aristotelově představě blaženosti bude člověk uzavřený vůči svému okolí a nebude žít obvyklými radostmi a starostmi všedního dne. Podle Mulgana blažený člověk sice staví filosofické nazírání na první místo, ale zároveň žije plným společenským životem uprostřed své rodiny a přátel a těší se z uměřeného množství majetku a štěstí.⁶⁹

65 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, X, 7, 1178.

66 Tamtéž, X, 7, 1178.

67 Tamtéž, I, 3, 1096.

68 Aristoteles, *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 2, 1252b.

69 Mulgan, R. G., *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 13.

Rozjímavý život považuje Aristoteles za vyšší životu člověka. Místy by se mohlo zdát, že mravní ctnosti lze úplně opomenout. Aristoteles se však včas vrací zpátky na zem, když říká, že člověk je svým rozumem božský pouze zčásti nikoliv jako celek. Užívání nejlepší části proto může zabírat jen určitý díl života. Rozjímavý člověk takto, pokud žije s jinými lidmi, volí mravně ctnostné jednání. To je sice u Aristotela na pomyslném druhém místě, avšak je pro lidskou blaženost nezbytné. Mravně ctnostné jednání odpovídá více našim lidským nežli božským schopnostem, přesto má důležitou roli jako prostředek k cíli božského rozjímání. Blaženost se s nectnostným jednáním podle Aristotela vylučuje. Není-li člověk dobrý, nemůže takto být ani rozumný, protože špatnost převrací úsudek a člověk se tak může dostat do omylu.⁷⁰ Aristoteles upozorňuje na nutnost získání obou druhů ctnosti pro blažený život, je si vědom nesnadnosti takového konání, ale připomíná, že tato rozvaha nám neslouží k věděni, ale k činu-stát se dobrými.⁷¹ Takový cíl podle Nussbaumové však musí být skutečně dosažitelný. Aristotelův cíl není teoretický, ale praktický. Proto nemá smysl mluvit o dobrém životě, pokud takový život není toho prakticky dosažitelný pro bytosti s našimi schopnostmi. Musí to být život, který může žít lidská bytost.⁷² Tím však Aristoteles rozhodně nemyslí, že takováto možnost se naskytuje automaticky každému člověku bez ohledu na další okolnosti.

Podle Mulgana je i tak Aristotelův ideál vylučující. Schopnost filosofovat je totiž poměrně řídká a nemá ji každý. Dále rozumové a mravní ctnosti vyžadují určité množství volna a hmotného blahobytu. V řecké společnosti to do jisté míry záviselo na námaze jiných, kteří tak byli vyloučeni ze života v ctnosti. Mulgan připomíná, že Aristoteles vyjadřuje stanoviska společnosti, v níž žil. Návor, že všichni mohou žít blažený život, by byl pohoršující. Obecně přijatelnější pro Aristotelovy současníky se tak jeví, že dobrý život a blaženost je určena pouze nemnohým.⁷³ Aristotelická blaženost však na rozdíl od platónské ideje Dobra, již Aristoteles praktickou upotřebitelnost upírá, tuto upotřebitelnost podle něj má. Dle Aristotela teoretickou výukou podporuje samu *areté*, nikoliv však v přísně technickém smyslu, jak uvádí Gadamer. Nejedná se o odstup takového rozsahu, kde by se dalo mluvit o aplikaci teorie na praxi. Taková teorie by musela být objektivně neutrální vůči praktickým

70 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, VI, 13, 1144.

71 Tamtéž, II, 5, 1103a

72 Nussbaumová, M.: *Křehkost dobra, Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Oikomenh, Praha 2003, str. 582.

73 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 13.

zájmům, a proto by dovolovala libovolnou aplikaci. Gadamer však píše, že toto není případ Platonův, ani Aristotelův. Platon se snažil o určitou aplikaci matematických věd a Aristoteles shromáždil velkou sbírku ústav. Aristoteles se však podle Gadamera výslovně vyhýbá tomu, aby na pole praktické filosofie vnášel čistě teoretická hlediska, protože si je vědom toho, že aplikace těchto modelů je (ostatně jako aplikace každého teoretického vědění) prakticko-politický problém.⁷⁴

Vidíme, že pro Aristotela je neodmyslitelná spojitost ctnosti mravní (charakteru) a ctnosti rozumové. Není příslušné, aby se spojovaly libovolné prostředky s libovolnými cíli jaksi nezávisle na sobě. Ctnostný člověk se nedopouští neřestí, které se vylučují s ctností spravedlnosti, avšak k takovému jednání je třeba mít ctnost mravní. Podle McIntyry v Aristotelově posuzování ctností záměrně chybí jednotné měřítko či kritérium, podle něhož by se dalo posoudit dobro konkrétního člověka. Takové měřítko a jeho uplatnění by předpokládalo širokou shodu, pokud jde o dobra a ctnosti. Taková dohoda pak umožňuje vznik pouta mezi občany, což podle Aristotela vytváří *polis*. Tímto poutem je pouto přátelství *philia* a samo přátelství je ctnost. Aristotelovo přátelství je přátelství, které se zakládá na uznání společného dobra a usilování o ně. Toto sdílení je velmi důležité a prvořadé při vytváření jakékoliv formy společenství. Aristoteles poukazuje, že zákonodárci usilují o přátelství snad více než o spravedlnost. Spravedlnost je ctnost odměny i odplaty podle zásluh v rámci již ustanoveného společenství. Přátelství je vyžadováno kvůli takovému počátečnímu ustavení.⁷⁵

Role hmotného blahobytu pro dobrý život

Úvaze o majetku předchází v Aristotelově Politice úvaha o společných ženách a dětech. Ta slouží jednak jako vymezení se vůči Platonovým myšlenkám na toto téma v Ústavě, dále pak ke spořádanému začátku Aristotelovy úvahy o *polis*. Domácnost je podle Aristotela nejmenší část státu a protože se celek musí zkoumat od jeho nejmenších částí, věnuje první kapitola

74 Gadamer, H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikomenh, Praha 2010, str. 108- 109.

75 MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti k morální krizi současnosti*, Vyd. 1. Praha Oikoymenh, 2004, str. 184.

právě uspořádání rodiny a domácnosti.⁷⁶ Platonův návrh o společných družkách a potomstvu Aristoteles odmítá. Platon podle Aristotela v Ústavě tento prvek zavádí s vírou po maximální jednotě a prospěchu státu. Aristoteles toto odmítá s poukazem na empirické argumenty lidské motivace, jak uvádí: „Nejméně starostlivosti se věnuje tomu, co je společné mnohým; lidé se totiž nejvíce starají o vlastní, méně už o společné, anebo jen pokud se to týká jednotlivce. Každý zanedbává společné mimo jiné proto, protože se spoléhá na to, že se o to postará druhý, podobně jako při domácích pracech mnozí sluhové vykonají méně než málo sluhů“⁷⁷ Role žen, dětí a majetku se v jeho protiargumentu slučuje. Všech tří, pokud jsou společné všem občanům státu, se týká Aristotelův závěr. Pokud je každý syn každého, poznamenává následně Aristoteles, znamená to pouze, že bude stejnoměrně zanedbáván, nikoli, že dojde k rovnoměrnému růstu blahobytu.⁷⁸

Z Aristotelovy argumentace usuzují, že je pro něj společné vlastnictví (nerozlišujeme nyní zda žen, majetku či jiných věcí) nepřijatelné z důvodu nikoliv individuálních, ale politických důsledků. Společné vlastnictví ztlačuje osobní pouto k předmětu a tím se projevuje ve způsobu zájmu o něj samý. Oslabená motivace má podle Aristotela negativní účinky na dobro *polis* a budování přátelství mezi jejími občany.⁷⁹

Přestože Aristoteles nechává vlastnictví v rukou soukromníků, je i tak cílem zájmu politické vědy a politika.⁸⁰ Soukromé vlastnictví je sice povoleno, to však neznamená úplnou hospodářskou svobodu, jak Mulgan píše: „Stejně jako mravní chování členů domácnosti, může i její hospodaření ovlivnit hodnoty a fungování *polis* jako celku. Protože politické společenství ve smyslu vládních institucí nese odpovědnost za dobro *polis* ve všech ohledech, musí zajistit, aby se způsoby nabývání a užívání vlastnictví nedostávaly do rozporu s veřejným dobrem.“⁸¹ Aristoteles nastiňuje možné způsoby vlastnictví majetku vzhledem k vloženému úsilí a z něj plynoucích plodů. Uvádí způsoby fungující u jiných společenství. Rozmýšlí možnost soukromého vlastnění majetku a pozemků, ale společné sdílení a využití

76 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 1253b.

77 Tamtéž, II, 3, 1262a.

78 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, II, 3, 1262b.

79 Tamtéž, II, 3, 1263a.

80 Tamtéž, II, 3, 1263a.

81 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha, 1998, str. 62.

výnosů z nich plynoucí. Dále společné vlastnění pozemků a společné obdělávání, ale individuální rozdělování výnosů. A konečně i variantu, kdy je vše společné.⁸² Pokud by půdu obdělával někdo jiný než občané, pokračuje Aristoteles, bylo by to o mnoho lehčí. Kdykoliv však občané pracují sami pro sebe vyvstává problém. V případě nerovnosti mezi požitky a pracovním úsilím vznikají sociální konflikty, pocit nespravedlnosti a vzájemných výčitek mezi obyvateli. Je úlohou zákonodárce zohlednit tyto případy při tvorbě zákonů směřující k dobru *polis*. Aristoteles připouští, že méně konfliktní varianta je zachování soukromého vlastnictví. Zároveň nesouhlasí s Platonovou představou, kdy majetek, který není společný, plodí spory, žaloby a jiné zlo ve státě. Podle Aristotela to není důsledek špatné povahy soukromého majetku, ale spíše ničemného charakteru lidí. Zalíbení v osobním vlastnictví není bezúčelně přirozené člověku, jak si Aristoteles všímá: „Nedá se vyjádřit slovy ani to, jakou rozkoš člověku způsobuje to, že může něco nazvat svým vlastnictvím. Každý člověk má rád sám sebe a určitě ne nadarmo je to tak od přírody. Sobeckost si právem zasluhuje hanu; tady však nejde o sebelásku, ale o převelkou lásku k sobě samému, tak jako u člověka žádostivého peněz, protože peníze mají, abychom tak řekli, všichni nějak rádi.“⁸³

Pro Aristotela hospodářství znamená uspořádání účelu a funkce člověka v rámci domácnosti a státu. Přičemž pozornost je zaměřena spíše na svobodné občany než otroky a spíše na zdatnost takových svobodných občanů než přednosti majetku zvané bohatství.⁸⁴

Aristoteles rozlišuje mezi hospodářstvím *oikonomike* a pouze výdělečnou činností (uměním) *chrematistike*. Vedení domácnosti není totéž, co výdělečná činnost, protože ta používá materiálu, které poskytuje jiný.⁸⁵ Zásady pro vytváření bohatství se řídí otázkou po míře, v jaké se hlava domácnosti má věnovat vytváření hmotného bohatství pomocí výdělečného umění. Aristoteles rozmýšlí tři možnosti. Výdělečné umění je totožné s vedením domácnosti. Za druhé, výdělečné umění je částí vedení domácnosti. Za třetí, výdělečné umění je podřízeno vedení domácnosti. V první variantě totožnosti výdělečného umění a vedení domácnosti se hlava domácnosti zabývá pouze výdělkem. Výdělek neboli hmotné zabezpečení je nejvyšším cílem vedení domácnosti. Druhá možnost připouští výdělek jako jednu z činností, o kterou by hlava domácnosti měla dbát mimo jiné činnosti. Třetí možnost výdělek neopomíjí, ale liší se v

82 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, II, 3, 1263a.

83 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, II, 3, 1263b.

84 Tamtéž, I, 13, 1259b.

85 Tamtéž, I, 8, 1256a.

cíli jeho snažení. Výdělek zde není cílem sám pro sebe, ale je prostředkem k důležitějším účelům, než je on sám.⁸⁶ Aristoteles první možnost odmítá a kloní se ke druhé, i když, jak poznamenává Mulgan, se zdá, že později i ke třetí variantě. Získávání bohatství pro domácnost hlavou rodiny není její hlavní činností. Spíše než samotným získáváním bohatství se zabývá jeho využitím.⁸⁷ Ostatně podle Aristotela jsou peníze pouze prostředkem k dokonalejším dobrům a tak lze většinu práce přenechat jiným lidem tak, jako se hlava rodiny stará o zdraví rodiny tím, že využívá služeb lékaře.⁸⁸ Podle Johnsona Aristoteles nepovažuje práci za zdroj pravého bohatství jako Platon. V tomto se liší i jejich pojetí hodnoty, pro Platona je neodmyslitelná složka hodnoty práce, kdežto Aristoteles na ni nahlíží jako na komoditu.⁸⁹ V tomto ohledu vidím u Aristotela příklon ke Xenofonově úvahám o bohatství jako zdroji k užívání.

Aristoteles ve svém pojednání o výdělečném umění rozlišuje mezi oprávněným výdělkem a tím, kterému je lépe se vyhnout. Oprávněný výdělek je pak žádoucí ze strany hlavy rodiny. Toto rozlišení závisí na Aristotelově pojetí přirozenosti. Podobně jako i u jiných záležitostí vztažených k *polis* jde zejména o průměr účelu a prostředku. Aristoteles to ukazuje na analogii živých tvorů. Všem živým tvorům je dána možnost vlastní výživy. Rostliny existují jako potrava pro zvířata, ty zase slouží k užítku člověku. V této antropocentrické posloupnosti vidí Aristoteles řád a dokonalost přírody, když nakonec dodává: „Pokud tedy příroda nečiní nic nedokonalé, ani neúčelné, tak musela příroda toto všechno učinit pro lidi“.⁹⁰ Tato antropocentrická hierarchie je určována způsobem výživy, jak plyne z Aristotelova popisu. Bez potravy nelze žít a druhy potravy jsou různé, taktéž je mnoho i způsobů života živých tvorů a lidí. Aristoteles v tom vidí příčinnou souvislost. Různorodost potravy utváří různorodé způsoby života u živých organismů a lidí. Přesněji řečeno tvrdí, že určitý typ potravy si vytváří způsob života, který odpovídá jejímu získávání.⁹¹ Takové výdělečné umění Aristoteles považuje za přirozené. Člověk je v takovém uspořádání brán zejména jako součást

86 Tamtéž, I, 8, 1256b.

87 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 62.

88 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 9, 1258a.

89 Johnson, V.: *Aristotle's Theory of Value*, *The American Journal of Philology*, Vol. 60, No. 4 (1939), pp. 445-451, str. 447.

90 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 8, 1256b.

91 Tamtéž, I, 8, 1256a.

řádu přírody, na kterém je závislý z hlediska své existence a který jej omezuje co do rozsahu využívání. Přirozený majetek je lidem dán ve formě přírodních darů, produkcí zemědělství a domácích zvířat. Ryby, ovoce, dary moře a země jsou přirozené bohatství. Naproti tomu popisuje Aristoteles ještě bohatství nepřirozené, které je také součástí výtěžného umění. Takové bohatství nazývá peněžnictví a podle Aristotela vzniká z určité zkušenosti a umění.⁹²

Aristoteles uvozuje směnu tím, že přisoudí každé věci dvoje užití. Oboje je užití té samé věci, avšak jedno je jí podle Aristotela vlastní a druhé nikoliv. Nabízí příklad s obuví. Obuv uspokojuje potřebu obouvání, ale zároveň ji lze směňovat, což obuvi není vlastní. Cílem obuvi totiž není směna, ale užívání. Takto to lze provést i u jiných majetkových věcí, jak Aristoteles píše: „Výměna je totiž možná při všech věcech a navazuje na přirozenou skutečnost, že lidé měli tu méně, tam zase více toho co potřebovali.“⁹³ Meikle uvádí, že Aristoteles na příkladu Delfského nože ukazuje jistý ostych k hromadné výrobě, která souvisí s výrobou pro směnu. Výhodou takového nože je hlavně jeho nízká cena, protože je vyráběn pro směnu. Takový nůž je kompromisem vůči trhu. Kovář, který jej vyrábí, takových nožů dělá mnoho, to má neblahý dopad na kvalitu nože. Takový nůž musí zastávat více rolí, než k čemu je původně určen. Má být kvalitní, levný, mít náležitě užité vlastnosti a být prodejný. Takový nůž ale není dobrý nůž.⁹⁴ Z toho je podle Aristotela jasné i to, že obchodování nepatří k přirozenému výtěžnému umění; věci se totiž vyměňovaly jen potud, pokud to vyžadovala bezprostřední potřeba.⁹⁵

Aristotelův nástin vývoje směny odůvodňuje směnu jako prostředek k zajištění přirozeného a nezbytného majetku. Takový druh směny je podle Aristotela v pořádku, protože uspokojuje přirozené potřeby člověka. Rozvoj obchodu dal vzniknout penězům, které ulehčily směnu výrobků a plodin. Peníze, tak jak je Aristoteles v *Politice* popisuje, vznikly z důvodu obchodování mimo původní trhy, zvětšování role dovozu a vývozu. Ne všechny přirozeně potřebné výrobky se daly jednoduše přenášet, proto se lidé rozhodli pro každodenní směnu používat něco pohodlnějšího. Zprvu to bylo železo, stříbro či podobné věci, které se mohly vážit a měřit. Posléze pro další ulehčení se na ně vyrážel znak, jako označení určité hodnoty.

92 Tamtéž, I, 9, 1257a.

93 Tamtéž, I, 9, 1257a.

94 Meikle, S.: *Aristotle on Money*, Phronesis, Vol. 39, No. 1 (1994), pp. 26-44, str. 29-30.

95 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 9, 1257a.

Peníze se tak obešly bez vážení a měření.⁹⁶ Aristoteles uznává roli peněz jako prostředku usnadňující směnu. V jeho výkladu jsou peníze totožné s rozvinutou směnou. Jeho výtky se týká přílišného zjednodušování bohatství pouze na předmět peněz a následně jejich nepřirozeného využívání. Připomíná, že původ peněz není přirozený, ale vznikl dohodou lidí. Přirozené proto není vytváření peněz ze samotných peněz. Takové jednání neslouží k uspokojení nevyhnutelných potřeb, ale pouze k zvětšování nepřirozeného bohatství založeného na nenasytosti. Aristotelem připomínaný král Midas,⁹⁷ který vše měnil ve zlato, slouží jako příklad takového jednání. Zároveň i lichva není nic přirozeného. Obchodníci používají peníze alespoň jako prostředku k nákupu a prodeji zboží spadajícího do přirozeného bohatství, lichva se však netýká přirozeného bohatství vůbec právě kvůli absenci předmětu nevyhnutelné (přirozené) potřeby.⁹⁸ Aristoteles přidává další námitku k penězům. Oproti zemědělskému bohatství, které lze pouze v omezeném množství skladovat, peníze takovou překážku nemají, a proto jsou kupci vedeni k tomu, aby usilovali o neomezené bohatství.⁹⁹ Aristotelovu výhradu rozvádí Mulgan: „Aristotelova námitka proti neomezené honbě za bohatstvím je v podstatě morální. Ačkoli je hmotný blahobyt nezbytnou podmínkou dobrého života, omezené množství majetku je zcela dostačující. Každý pokus usilující o více, než je nezbytné, nebo povyšující získávání majetku na cíl o sobě, zaměňuje životní potřeby se skutečným cílem života. Podle Aristotelova oblíbeného rozlišení, jde o soustředění se na život, ale ne na život dobrý.¹⁰⁰ Žádostivost podle Aristotela nemá hranic a lidé si tedy vybírají i neomezené prostředky k jejímu uspokojení. Pokud je požitek v nadbytku, pak je lidmi vyhledáváno a užíváno to umění, které přináší nadbytek požitku. S tím souvisí podle Aristotela i hledání zisku v těch uměních, které původně k dosahování zisku nejsou určeny. Udatnost slouží k dodání odvahy, taktéž cílem vojevůdcovství a lékařství je vítězství,

96 Tamtéž, I, 9, 1257a.

97 Ovidius v *Proměnách* uvádí pověst o králi Midovi. Ztracený satyr Silén byl vesničany nalezen a přiveden před krále Mida. Ten ho uctivě přijal a pohostil. Silén mu nabídl, že mu splní jakékoliv přání, pokud ho propustí. Král si přál, aby vše, čeho se dotkne se proměnilo ve zlato. Toto přání se však obrátilo proti němu, když potrava, kterou se chtěl nasytit se také proměňovala ve zlato a Midas málem zemřel hladu. Prosil tedy Apollóna, aby jej této kletby zbavil. Ten mu poradil mýt se v říčce Pactolu, která se pak stala zlatonosná. (Ovidius, Publius Naso, *Proměny*, Praha BB/art, 2001, str. 85-193.)

98 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 10, 1258b.

99 Tamtéž, I, 8, 1256b.

100 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 64.

respektive zdraví. Touha lidí vše zpeněžit zaměňuje peníze jako prostředek za cíl.¹⁰¹

Mulganova kritika Aristotelova pojetí zisku se zakládá především na Aristotelově pojetí přirozenosti. Podle Mulgana je Aristotelův předpoklad, že zemědělství je blíže přírodě a tedy člověku přirozenější než obchod a peněžnictví platný pouze v tom rozsahu, v jakém se zabývá plody a procesy přirozeného růstu nezávislého na lidské technologii. Aristoteles podle Mulgana opomíná rozsah technologie užívaný v zemědělství jeho doby. Zemědělství tedy není přirozené ve smyslu celkového oproštění od lidské zkušenosti a dovednosti, ale i tak lze podle Mulgana připustit Aristotelův názor, že má blíže k přírodě a v tomto smyslu je přirozenější než nákup a prodej zemědělských výrobků. Ani to však nedokazuje Aristotelovo tvrzení o nadřazenosti zemědělství nad obchodem, založené na jeho pojetí přirozenosti. Aristoteles často podle Mulgana předpokládá, že to co je přirozené, tedy technikou nedotčené, je pro člověka nejlepší.¹⁰² V tomto smyslu Aristoteles promýšlí i ostatní vztahy, jak popisuje Mulgan: „Když dokazuje, že *polis* či vztahy v domácnosti jsou přirozené, pokouší se ukázat, že jsou v souladu s jistými vrozenými potřebami a schopnostmi, nepopírá však roli lidské vynalézavosti.“¹⁰³ Aristotelova snaha ukázat větší zájem obchodníků pro zisk než zemědělců je podle Mulgana neúspěšná. I kdyby byl obchod jediné zaměstnání, v němž je možný neomezený zisk, neprokazuje to, že obchodník o něj musí nutně usilovat. Pakliže se podle Mulgana Aristoteles domnívá, že je z mravního hlediska špatné usilovat o více než omezené množství hmotného blahobytu, neměl by to řešit vnitřním omezením jednoho druhu nabývání, ale spíše omezením nabývání bohatství obecně.

Mulgan se staví proti Aristotelovu identickému srovnání zemědělství a základních lidských potřeb. Doplnuje, že i zemědělství a zemědělci se zabývají produkcí věcí pro rozkoš.¹⁰⁴ Mulgan poznamenává, že by se mohlo podle Aristotelových námitek zdát, že je třeba obchod vykázat z *polis*. Avšak na druhou stranu si Aristoteles všímá, že určitá úroveň civilizace je pro dobrý život nezbytná a do této úvahy zahrnuje i obchod. Mulgan poukazuje, že Aristotelovi nejde v prvé řadě o obchod sám. V I. knize *Politiky* neuvažuje o přínosu

101 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, I, 9, 1258a.

102 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 65.

103 Tamtéž, str. 65.

104 Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998, str. 66.

obchodu pro *polis*, ale o zapojení hlavy domácnosti do něj. Tedy toho, kdo usiluje, či případně již žije dobrým životem. Aristoteles se takto podle Mulgana nezabývá užitečností obchodu pro společnost, kterou přiznává, ale dopady na jednotlivce, které odmítá. V tomto kontextu si Mulgan všímá Aristotelovo upřednostňování bohatých obchodníků před těmi drobnějšími. Drobný obchodník musí více svého času zapojit do vlastní činnosti obchodování, takže jeho povaha je pravděpodobně více ovlivněna podnikatelskými hodnotami.¹⁰⁵

Korektivní a distributivní spravedlnost

V souvislosti se směnou se Aristoteles zabývá dvěma částečnými pojetími spravedlnosti. Obě pojetí spravedlnosti vycházejí z rovnosti a odlišnosti ve směně, ale každá jiným způsobem. Podle Aristotela nespravedlnost ve směně vzniká při absenci rovnosti, kdy jedna osoba má příliš mnoho nebo příliš málo ve vztahu ke druhému. Nespravedlivý je i ten, kdo nedbá zákonů. Aristoteles takto rozděluje spravedlnost ve směně na korektivní a distributivní.¹⁰⁶ Podle Finleye je toto rozdělení politicky motivované. Lépe řečeno, Aristoteles neupouští ve svých úvahách od principu *polis* jako společenské jednotky, jejímž cílem je dobrý život. V tomto smyslu podle Finleye splývá člověk jako *zoon politikon*, *zoon oikonomikon* a *zoon koinonikon*. Všechny tyto způsoby jsou přirozené formy společenství. K takovému společenství je potřeba splnit několik podmínek, aby se jednalo o opravdové společenství. Jeho členové musí být svobodní občané, kteří mají větší nebo menší společný cíl dlouhodobějšího trvání. Musí mít něco společné, co sdílí. Například místo, jídlo, kult, touhu po dobrém životě, zátěž, utrpení. Musí zde být i *philia*, vzájemnost a *dikaion* v jejich vztazích.¹⁰⁷

Podle Weinriba je korektivní spravedlnost myšlenka, že odpovědnost napraví nespravedlnost způsobené jednou osobou na druhé. Nápravná spravedlnost se zabývá dobrovolnou i nedobrovolnou směnou, soustřeďuje se na to, zda se jedna strana zavázala a

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 66-67.

¹⁰⁶ Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, V, 3, 1129b.

¹⁰⁷ Finley, M. I.: *Aristotle and Economic Analysis*, Past & Present, No. 47 (May, 1970), pp. 3-25, str.8.

druhá utrpěla směnnou škodu.¹⁰⁸ Podle Aristotela je tento druh spravedlnosti v geometrickém poměru. Pokud si někdo osobuje méně dobra nebo zla než mu náleží, je to vždy úbytek dobra či zla na druhé straně, protože tato spravedlnost rozděluje to, co je společné. Aristoteles tento druh spravedlnosti přirovnává k přímce, kde střed znamená spravedlnost a každý jiný stav nespravedlnost. Ta se řeší rovněž geometrickým způsobem. Neoprávněně nabytá část jedné části přímky se přidá zpět tam, odkud byla vzata tak, že od středu je stejná vzdálenost k oběma koncům.¹⁰⁹

Vidíme, že podstatou tohoto řešení je předpoklad přirozené rovnosti a jejího obnovení u stran, které vstupují do směny. Takto má korektivní spravedlnost i preventivní účinek, protože odnímá nespravedlivě nabytý zisk v širším pojetí. Za ideálního předpokladu, že bude tento nespravedlivý zisk odhalen, odsouzen a napraven se stává opět ztrátou pro toho, kdo si počínal nespravedlivě. Korektivní spravedlnost se tedy zabývá rovností v samotném aktu směny, která je nedělitelná a případné její dělení je pojímáno jako nespravedlnost.

Aristoteles uvádí v *Politice* distributivní spravedlnost jako otázku po rovnosti. Podle Aristotela spravedlnost zahrnuje jak vztahy k lidem, tak k věcem. Distribuce se dá nazvat spravedlivou, pokud je poměr mezi lidmi i věcmi stejný. V demokraciích, které ustanovují obecný princip rovnosti občanů je spravedlivá distribuce taková, kde statky jsou rozdělovány občanům stejným rovným dílem. V oligarchiích, kde je vedoucím principem nerovnost založena na bohatství, je spravedlivá distribuce taková, pokud je občanům rozdělováno v poměru k jejich bohatství. Tyto dvě uspořádání jsou podle Aristotela spravedlivé v tom, jakým způsobem rozdělují statky, ale nejsou spravedlivé celkově.¹¹⁰ Weinrib uvádí odlišnost distributivní spravedlnosti od korektivní. Zatímco u korektivní spravedlnosti jsou v zásadě pouze dvě strany, poškozený a trpící, posuzovány z hlediska vzájemných pozic, distributivní spravedlnost omezení počtu účastníků nemá. Distributivní spravedlnost se podle Weinriba zabývá pouze srovnáváním potencionálních účastníků rozdělování určité dávky nebo naopak zátěže.¹¹¹ Aristoteles v *Etice Nikomachově* uvádí, že abychom mohli mluvit o tomto druhu

108 Weinrib, E. J.: *Corrective Justice in a Nutshell*, The University of Toronto Law Journal, Vol. 52, No. 4 (Autumn, 2002), pp. 349-356, str. 349.

109 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, V, 7, 1132.

110 Aristoteles, *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, II, 9, 1280a.

111 Weinrib, E. J.: *Corrective Justice in a Nutshell*, The University of Toronto Law Journal, Vol. 52, No. 4 (Autumn, 2002), pp. 349-356, str. 352.

druhu rozdělovací spravedlnosti, musí být členové minimálně čtyři. Lépe řečeno dvě osoby a dvě věci jsou základní jednoduchou úměrou pro možnost rozdělování.¹¹² Aristoteles vysvětluje, že distributivní spravedlnost je otázka po rovnosti nerovných. Neboli míra odplaty. Ze dvou lékařů nevzniká společenství, teprve až rolník a lékař jej tvoří. K tomu je třeba, aby jejich produkty, či to, co se má vyměňovat, bylo porovnatelné. K tomu podle Aristotela přispěly peníze, které fungují jako prostředek, jimiž se měří zprvu nesouměřitelné věci. Původcem této směny je však potřeba a ta dovoluje penězům měřit odlišné potřeby lidí. Peníze tak mají moc v závislosti na potřebách. Podle Aristotela je tedy možná i ta varianta, že peníze nebudou mít žádnou platnost, protože vznikají zákonem.¹¹³

Frank vysvětluje předpoklady Aristotelova pojetí distribuce. Ta je u Aristotela spravedlivá, pokud rozdíl množství rozděleného do částí určených k rozdělování je ve stejném poměru k nějakému výraznému rozdílu mezi nimi. To podle Franka znamená, že poměr mezi dvěma měřítky musí být stejný.¹¹⁴ Aristoteles dává příklad s ševcem a rolníkem. Cílem odplaty je vyrovnání produktů obou pracovníků ve stejném poměru. Pokud se vzájemně nepotřebují, tak nic nevyměňují. To podle Aristotela není společenství, protože to je založeno na uspokojování vzájemných potřeb. Rovněž společenství není, pokud by se výměna nedala provést tak, aby se vyrovnala. Tyto pravidla pak zaručují i budoucí směnu uskutečnitelnou pomocí peněz. Ty mají větší trvanlivost než směňované produkty, které se mohou zkažit. V peněžní směně je podle Aristotela jedno, zda kupujeme dům v hodnotě pěti lehátek nebo to, co stojí pět lehátek.¹¹⁵

Pokusím se uvést vlastní příklad, který principy distributivní spravedlnosti shrnuje. Mezi lidmi, kteří jsou například příjemci určitých statků, může nastat nerovnost. Pokud rozdíl mezi odměnou dvou běžců zohledňuje jejich výkon a v tomto duchu je poměr mezi jejich výdělkem a výkonem stejný, je to podle Aristotelovy distribuční teorie spravedlnosti v pořádku. Běžec, který zdolá trať za poloviční čas než jeho konkurent, má být hodnocen odlišně a to tak, že jeho odměna bude dvojnásobná oproti jeho protějšku, který toto zvládl dvakrát pomaleji. Částečná spravedlnost, jakou Aristoteles připomíná v demokraciích a

112 Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996, V, 6, 1131b.

113 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, V, 8, 1133.

114 Frank, J.: *Democracy and Distribution: Aristotle on Just Desert*, Political Theory, Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 784-802, str. 788.

115 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, V, 8, 1133b.

oligarchiích, která pojímá pouze rovnost nebo nerovnost toto nezohledňuje. Distributivní spravedlnost uznává nerovnosti mezi lidmi a podle těchto nerovností a společného měřítka přebudovává srovnání lidí. Je zde tedy zahrnut jak princip rovnosti, tak odlišnosti. Tady vzniká otázka, co je tím měřítkem? Podle jakých zásluh se má posuzovat rozdělování úřadů, poct a peněz v obci? Aristoteles zkoumá, zda ti, kdo mají urozený původ či jiné kvality mají přednost i v politických právech, k tomu píše: „V jiných vědách a uměních je to jasné; z flétnistů, kteří umí stejně dobře hrát na flétnu, netřeba dávat lepší flétny těm, kteří jsou urozenější (nebudou hrát o nic lépe), ale lepší nástroj se má dát tomu, kdo vyniká svým výkonem.“¹¹⁶ Z této Aristotelovy analogie s flétnou mohou odvodit, že politické úřady by měly být přidělovány těm, kteří budou plnit takový úkol co nejlépe, vzhledem k účelu, k němuž jsou statky rozdělovány. Proto tedy nejlepší flétna patří do rukou a úst nejlepšího flétnisty bez ohledu na jeho ostatní vlastnosti, které samozřejmě nesmí být proti účelu, pro který je vybrán jako nejlepší flétnista. Frank uvádí, že Aristotelovo pojetí spravedlivé zásluhy může být chápáno jako do budoucna zaměřený neindividuální koncept, který je orientovaný na výkon osoby, která přijímá politickou funkci. Taková osoba tvoří společné dobro pro společnost jako celek. K tomu se podle Franka pojí podmínka, že toto vykonávání je závislé na schopnosti takovou činnost vykonávat či být k ní způsobilý.¹¹⁷

Aristotelovo pojetí korektivní a distributivní spravedlnosti považují za velmi dynamický koncept spojující na první pohled dvě odlišné věci, a to rovnost a spravedlnost. Aplikací takového způsobu spravedlnosti (i když nejsem obeznámen s tím, nakolik se tyto úvahy aplikovaly, či je to pouze teorie). Aristoteles dle mého překonává Platonův problém změny ve společnosti, který směřuje k úpadku. Aristoteles o statickou společnost neusiluje. Korektivní spravedlnost zaručuje stabilní prostředí a bezpečnost proti porušování principů společenství. Distributivní spravedlnost umožňuje jednotlivým členům společenství specializovat svoji činnost, která je pak měřitelná s jinými za pomoci peněz. Aristoteles toto rozdělení přirovnává ke geometrické a aritmetické míře.

116 Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988, V, 8, 1133b.

117 Frank, J.: *Democracy and Distribution: Aristotle on Just Desert*, Political Theory, Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 784-802, str. 789.

ZÁVĚR

V této práci jsem se pokusil objasnit Aristotelovo pojetí zisku s ohledem na problematiku morálky. V první části jsem se zabýval pojetím *oikos*, dělbou práce a směnou při nichž jsem vycházel zejména ze spisů Hesiodových, Xenofonových i Platových.

Platonova utopická vize *polis* byla vedena touhou po spravedlnosti. Jako ke každému cíli i k tomuto Platon vybírá náležité prostředky. Ctnost a materiální střídmost by měly být předpokladem dobrého hospodáře *oikos*, protože *oikos* je část *polis* která jejíž cílem je, aby se stala spravedlivou. Takto musí být spravedlivá část, jakož i celek. Platonova koncepce *polis* je podle současných interpretů stížena některými neduhy. Zejména státností celkového uspořádání, které neumožňuje přirozený rozvoj obce na základě (některých) potřeb občanů. Následování hmotných potřeb vede podle Platona k morálnímu úpadku obce, proto se snaží jejich působnost omezit na nezbytnou míru. Xenofonovy myšlenky jsou zastoupeny v úvahách o pojetí dobrého *oikos* a pojetí hodnoty. Dobrý *oikos* je podle Xenofona takový, který je schopen zvyšovat užitek. Ten dosahuje kombinací hmotné složky a nehmotné, respektive věcí a znalostí. Z pojetí dobrého hospodáře jsou vyloučeni otroci a nesvobodní občané. Tito nemohou usilovat o dobrý život pro svoji nepřislusnost k *oikos* a *polis*. U Hesioda je hlavní složkou hodnoty práce, jíž přisuzuje podstatný význam pro získávání přirozeného bohatství. Spolu s Xenofonem a Platonem se shoduje ve vlivu hmotné a nehmotné složky na užitek *oikos*. Všichni tři myslitelé kladou důraz na vztah *polis*, *oikos*, *ethos* a *philia*. Tato provázanost je zárukou dobrého (nejen) *oikos*, jehož pojetím se první část zabývala.

Druhá část práce se věnuje hlavnímu tématu – morálnímu aspektu zisku u Aristotela. Zisk se zde ukazuje jako spojitý pojem v jednání člověka. Aristoteles chápe zisk jako prostředek k jiným dobrům vyššího řádu, o které by měl občan *polis* usilovat především. Má-li však být spravedlivý celek, musí takto být spravedlivá i jeho část, proto Aristoteles rozděluje nabývání bohatství na přirozené a nepřirozené, jehož přirozenou část připodobňuje k přírodním a biologickým procesům. Toto pojetí bohatství má svůj *telos* a proto je ospravedlnitelné více než nekonečná eskalace potřeb ve formě nepřirozeného bohatství. Občan Aristotelovy *polis* usiluje zejména o blažený život, jemuž nezbytné množství vnějších

dober pomáhá na cestě k tomuto cíli. K tomu "využívá" rozumové a mravní ctnosti *frónésis* a *sófrosyné*. K dobrému jednání jsou zapotřebí obě v náležité míře, neboť nedostatek a nadbytek ruší správnost úsudku. Tím se ale uměřenost nepovažuje za aritmetický střed, spíše za vědomí krajností, které jsou jasně odmítnutelné. Shodou na těchto záležitostech vzniká mezi občany pouto přátelství *philia*, které je základem vzniku *polis*.

Aristoteles odmítá Platonovu rigidní verzi *polis* a všímá si empirických aspektů lidského jednání. Ty využívá ve své korektivní a distributivní teorii spravedlnosti, která zohledňuje nerovnosti mezi lidmi ve směně a snaží se o jejich měřitelný soulad. Tato teorie umožňuje flexibilitu hospodářského života v mezích spravedlnosti a dlouhodobé udržitelnosti. Překonává tak do jisté míry Platonovu verzi, kde byly krajnosti ostrakizovány pro jejich neblahý efekt na morálku občanů. Stále však platí Aristotelův předpoklad blaženého života, ke kterému tyto záležitosti směřují. Nebude proto příliš odvážné, když přirovnám morální aspekt zisku ke vztahu účelu a prostředku, jak je možno v Aristotelově díle hojně nalézt.

SUMMARY

In this paper I have tried to explain Aristotle's concept of profit with respect to the issue of morality. The first part dealt with the concept of oikos, division of labor and exchange in which I came especially from the writings of Hesiod, Xenophon and Plato.

Plato's utopian vision of the polis was guided by a desire for justice. As to each goal and that Platon selects appropriate means. The virtue of temperance and the material should be a prerequisite for good housekeeping oikos, oikos because that is part of the polis whose goal is to become fair. Thus, you must be a fair share , as well as a whole. Plato's conception of polis is vitiated by contemporary artists some ailments. Especially from static general arrangement, which does not allow the natural development of the municipality on the basis of (some) people's needs. Following the material needs leads by Plato to the moral decline of the village, so try to limit their scope to what is necessary . Xenofon's ideas are represented in thinking about the concepts of good and oikos concept of value. Good oikos by Xenophon is one which is capable of increasing profit. He achieves a combination of material and non-material component, respectively, of things and knowledge. The concept of good housekeeping are excluded slaves and unfree citizens . They can not seek the good life for its lack of jurisdiction to the oikos and polis. In Hesiod is a major component of the value of work , which attaches considerable importance to the acquisition of natural wealth. Along with Xenophon and Plato agree on the impact of tangible and intangible elements to benefit oikos . All three thinkers emphasize the relationship polis, oikos, ethos and philia. This consistency ensures good (not only) oikos, the concept of the first part dealt with .

The second part deals with the main theme - the moral aspect of the profit of Aristotle. Profit is here shown as a continuous concept in human behavior. Aristotle sees profit as a means for other goods higher order of which the citizen should strive primarily polis. However, if the whole be fair, the following must be fair and in part, because Aristotle divides

the acquisition of wealth in the natural and unnatural, a natural part conformable to natural and biological processes. This concept of wealth has its telos and therefore more justifiable than endless escalation of needs in the form of unnatural wealth. Citizen of Aristotle's polis, seeks to blissful life which the necessary amount of external material goods helps towards this goal. This "use" intellectual and moral virtues *fronésis* and *sófrosyné*. The good behavior are needed both in due measure, because the lack of a surplus cancels the accuracy of judgment. This moderation but not for the arithmetic mean, rather consciousness extremes which are clearly *odmítnutelné*. Agreement on those matters arises between citizens bond of friendship *philia*, which is the basis of the polis.

Aristotle rejects Plato's rigid version of the polis, and notes the empirical aspects of human behavior. He uses them in its corrective and distributive justice theory, which takes into account the inequality among people and trying to shift their measurable consistency. This theory allows the flexibility of economic life within the limits of justice and sustainability. Thereby overcome to some extent Plato's version, where the extreme ostracized for their unfortunate effect on the morale of the citizens. It still Aristotle's assumption blissful life to which these issues are going. It will therefore too much when I compare the moral aspect of profit to respect the purposes and means as possible in Aristotle's works frequently found.

SEZNAM LITERATURY

- Amemiya, T.: *The Economic Ideas of Classical Athens*, The Kyoto Economic Review 73(2): 57- 74, December 2004.
- Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha Petr Rezek, 1996.
- Aristoteles: *Politika*, Nakladatelstvo Pravda, Bratislava, 1988.
- Booth, W. J.: *Household and Market: On the Origins of the Moral Economic Philosophy*, *Review of Politics* 56(1994):207-235.
- Finley, M. I.: *The Ancient Economy*, University of California press, 1973.
- Finley, M. I.: *Aristotle and Economic Analysis*, Past & Present, No. 47 (May, 1970), pp. 3-25.
- Finley, M. I.: *Technical Inovation and Economic Progress in the Ancient World*, The Economic History Review, New Series, Vol. 18, No. 1, Essays in Economic History.
- Frank, J.: *Democracy and Distribution: Aristotle on Just Desert*, Political Theory, Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 784-802.
- Gadamer, H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Oikomenh, Praha 2010.
- Hesiodos: *Zpěvy železného věku*, Svoboda, Praha, 1990.
- Johnson, V.: *Aristotle's Theory of Value*, The American Journal of Philology, Vol. 60, No. 4 (1939), pp. 445-451.
- Karayiannis, A. D.: *The Platonic Ethico-Economic Structure of Society*, Quaderni di Storia dell'Economia Politica, VHI/1990/1 .
- Long, A. A.: *Helénistická filosofie*, Oikoymenh, Praha, 2003.
- MacDowell D. M.: *The Oikos in Athenian Law*, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 39, No. 1 (1989).
- MacIntyre, A.: *Ztráta ctnosti k morální krizi současnosti*, Vyd. 1. Praha Oikoymenh, 2004.
- Meikle, S.: *Aristotle on Money, Phronesis*, Vol. 39, No. 1 (1994), pp. 26-44.
- Mulgan, R. G.: *Aristotelova politická teorie, Úvod do studia politických teorií*, Oikomenh, Praha 1998.
- Murr, D. E.: *Hesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of Politicus*, in *Plato and Hesiod*, ed. G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold, Oxford University Press, Oxford, 2010.

- Nussbaumová, M.: *Křehkost dobra, Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Oikomenh, Praha 2003.
- Ovidius, Publius Naso, *Proměny*, Praha BB/art, 2001.
- Schumpeter, J.: *History of Economic Analysis*, ed. E. B. Schumpeter, New York, 1954.
- Smith, A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut, Praha, 2002.
- Sokol, J.: *Moc, peníze, právo*, Aleš Čeněk, Plzeň, 2007.
- Strauss, L.: *The Spirit of the Sparta or the Taste of Xenophon*, Social Research, 6:1/4 (1939).
- Strauss, L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998.
- Trever, A. A.: *A history of Greek economic thought*, The university of Chicago press, Chicago 1916.
- Platon: *Ústava*, Oikoymenh, Praha, 2005.
- Plato: Euthydemus, Engl. trns. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1924, repr. 1962.
- Plato: Gorgias, Engl. trns. W. D. Woodhead, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.
- Plato: Laws, Engl. tms. A. E. Taylor, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.
- Plato: *Statesman*, Engl. trns. J. B. Skerop, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.
- Plato: Phaedrus, Engl. tms. R. Hackforth, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.
- Plato: Philebus, Engl. trns. H. N. Fowlet, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1925, repr. 1962.
- Plato: Timaeus, Engl. tms. B. Jowett, in *The Collected Dialogues of Plato*, edited by E. Hamilton, H. Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1963.
- Wagner J.: *Plato's Republic and liberal economic education for the twenty-first century*, Economics, Bulletin, Vol. 1, No. 2 pp. 1-10, 2007.
- Weinrib, E. J.: *Corrective Justice in a Nutshell*, The University of Toronto Law Journal, Vol. 52, No. 4 (Autumn, 2002), pp. 349-356.
- Williamson, M. E.: *Specialization and division of Labor in the social thought of Plato and*

Rousseau, The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, No 1, winter 1980.

Xenophon: *Education of Cyrus*, Cornell University Press, 2001.

Xenophon, *Oeconomicus: I, 6* in Strauss L.: *Xenophon's Socratic Discourse, An Interpretation of the Oeconomicus*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana, 1998.

Xenophon: *Ways and Means*, Xenophon in Seven Volumes, 7. E. C. Marchant, G. W. Bowersock, tr. Constitution of the Athenians. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. 1925.(Autumn, 2002), pp. 349-356.